BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

48

TOME XLVIII

Fasc. 1

(1er semestre 1954) — 57





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

1956

Dépositaire : Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT



TOME XLVIII
Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS

1957

Dépositaire : Adrien Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

AVERTISSEMENT

Outre les *Index annuels* insérés à la suite de chaque *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, jusqu'au tome XLI (1941) inclus, deux *Index généraux* ont été publiés :

— un premier, comprenant les *Index annuels* des tomes I à XX (1901 à 1920), paru dans le tome XXI (1921);

— un second (décennal) comprenant les *Index annuels* des tomes XXI à XXXI (1921 à 1931), paru dans le tome XXXII (1932).

Depuis l'année 1942 incluse (t. XLII), aucun index n'a été publié.

Afin de rattraper ce retard, il sera publié prochainement, en un fascicule, un *Index général* des *Bulletins de l'É. F. E. O.* du tome XXXII inclus (1932) au tome XLIV inclus (1947-1950), tome correspondant au Cinquantenaire de l'École française d'Extrême-Orient.

Un *Index quinquennal* des tomes XLV (1951) au tome XLIX (1955) formera un deuxième fascicule qui sera publié ultérieurement.

A compter du tome L (1956), des *Index annuels* seront publiés à la suite de chaque tome comme auparavant.

*
* *

En raison des difficultés survenues dans la publication du *BEFEO* pendant les dernières années de guerre et d'après-guerre, la correspondance de la tomaison du *BEFEO* avec l'année a été rompue lors de la publication du tome XLIII correspondant aux années 1943-1946.

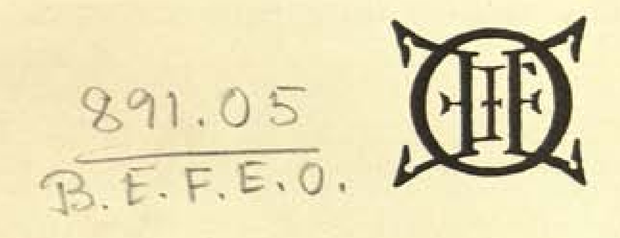
On trouvera ci-dessous les nouvelles correspondances à compter de ce dernier tome :

Tome XLIII	....	1943–1946	publié en 1948
— XLIV	Fasc. 1...........	1947–1950	— 1951 *
	— 2...........	— —	— 1954 *
— XLV	— 1...........	1951	— 1951
	— 2...........	—	— 1952
— XLVI	— 1...........	1952	— 1952
	— 2...........	—	— 1954
— XLVII	— 1...........	1953	— 1955
	— 2...........	—	— 1955
— XLVIII	— 1...........	1954	— 1956
	— 2...........	—	sous presse
— XLIX	— 1...........	1955	en préparation
	— 2...........	—	—

* Tome des Mélanges du Cinquantenaire.

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XLVIII
Fasc. 1
(1er semestre 1954)



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE
ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
SAIGON
1956

BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XLVIII
Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS

1957

TABLE DES MATIÈRES

DU *SAMUDDAGHOSAJĀTAKA*

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLVIII, fascicule I

Planches hors texte

Après la page

Figures dans le texte

Pages

LE LO-FEOU CHAN

ÉTUDE DE GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE

par

Michel SOYMIÉ

INTRODUCTION

Les monographies locales et les géographies générales chinoises accordent une large place aux montagnes et aux rivières, aux premières surtout. C'est évidemment que ces éléments définissent la physionomie d'un pays. On est cependant surpris, au premier abord, de faire plusieurs constatations. Tout d'abord que le chapitre est aussi fourni, quelle que soit la région décrite, accidentée comme le Yun-nan ou plate comme le Ho-nan. Dans le premier cas on cite de grandes montagnes faisant partie de massifs importants aux architectures tourmentées. Dans le second on parlera des taupinières isolées dans les plaines. Mais ce sont toujours des « montagnes » (*chan*). On remarque ensuite que les montagnes ne sont guère plus qu'énumérées sèchement. Le géographe occidental ne peut qu'être déçu car on ne lui donne pas, ou seulement par accident, les renseignements élémentaires qu'il désire, tels que la hauteur, l'orientation ou la végétation. On lui en fournit par contre qui ne l'intéressent guère, des noms de personnages ou de temples.

La sécheresse de la documentation sur beaucoup de montagnes (ou de ce qui en tient lieu) est parfois compensée par une subite prolixité, illusoire pour le géographe, sur quelques montagnes, grandes ou petites suivant la région où elles se trouvent, qui sont comme montées en épingle. Ce sont les montagnes fameuses (*ming chan*), parmi lesquelles on a les cinq montagnes cardinales bien connues des sinologues et une grande quantité de montagnes plus ou moins célèbres.

C'est que la géographie chinoise à l'ancienne mode (il n'est bien entendu question que de celle-là) a des traditions et des buts qui ne sont pas ceux de la géographie occidentale, du moins ceux de la géographie physique. Nous pouvons l'envisager sous trois aspects :

1° Un aspect pratique : elle veut renseigner le voyageur, entendons surtout le touriste. Elle lui indique les sites pittoresques et les souvenirs historiques ou littéraires. Elle est un *Guide*.

2° Un aspect pseudo-scientifique : le géographe est plus ou moins influencé par les théories de la géomancie. Les montagnes (et les rivières) sont les points d'émergence d'une ossature (et d'un système veineux) qui détermine une sorte de champ magnétique (*fong-chouei*) qui influe sur le pays et que certains praticiens savent déceler et diriger. C'est pourquoi la simple énumération et la localisation de ces points névralgiques est jugée indispensable, plus que leur description proprement dite.

3° Un aspect religieux : le géographie est le répertoire des sites prestigieux. Les montagnes sont pour les Chinois des zones délimitées, des aires religieuses chargées elles-mêmes de puissance magique (*ling*) et où l'on va chercher le contact avec le divin, spécialement les montagnes fameuses. Elles ont toutes leur histoire, leur légendaire, leurs curiosités particulières et leur sphère d'attraction.

Le Lo-feou chan dont nous entreprenons l'étude est une montagne fameuse de la région de Canton. Nous nous proposons de rechercher, d'après les sources chinoises, les raisons de la célébrité de cette montagne d'intérêt local.

SITUATION GÉOGRAPHIQUE

Le Lo-feou chan 羅 浮 山 est à 80 kilomètres environ à l'Est de Canton, entre les deux villes de Tseng-tch'eng 增 城 au Nord-Est, et de Po-lo 博 羅 au Sud-Ouest. C'est un massif montagneux serré entre deux rivières, le Tong kiang 東 江 qui coule de l'Est à l'Ouest et passe au Sud de Po-lo, et le Tseng kiang 增 江 qui coule du Nord au Sud, passe par Tseng-tch'eng et vient se jeter dans le Tong kiang un peu en amont de l'endroit où la marée cesse de se faire sentir sur ce fleuve, sans doute à cause de cet apport nouveau. C'est là que commence le delta du Tong kiang, simple annexe de cette immense région parcourue en tous sens de cours d'eau et de canaux que les géographes occidentaux appellent le delta de Canton. La ville de Po-lo, par rapport à laquelle il est facile de situer le Lo-feou, est encore à une quarantaine de kilomètres de ce delta.

Les atlas donnent le nom de Lo-feou à un massif orienté du Sud-Ouest au Nord-Est, long d'environ 80 kilomètres. C'est à l'extrémité Sud-Ouest de ce massif que se dresse le Lo-feou chan proprement dit, sur lequel portera cette étude. Son point culminant s'élève à 1.265 mètres au-dessus du niveau de la mer, hauteur considérable si l'on songe que les plaines qu'il domine sont basses et n'ont pas plus de 50 mètres d'altitude. Schématiquement la base de la montagne s'inscrit dans un cercle d'environ 15 kilomètres de diamètre.

I. — DESCRIPTION

La description de la montagne peut être envisagée de deux façons, soit objective, soit traditionnelle. La description objective consisterait à utiliser de bonnes cartes, des plans, des photographies et des commentaires fournis par des géographes sans idées préconçues. Ces documents de premier ordre seraient de toute manière sujets à caution, car ils seraient nécessairement le résultat d'un choix. La description traditionnelle existe dans les monographies et les récits d'excursions laissés par les voyageurs chinois. Elle présente le grave défaut de mêler de façon parfois inextricable le réel et l'imaginaire. Les promeneurs chinois ont un canon du pittoresque, une culture littéraire et religieuse, un stock folklorique qui leur font voir la montagne d'une autre façon que nous. De plus les voyageurs chinois susceptibles de laisser des témoignages de leur visite, toujours des lettrés, ne manquent jamais, avant de pénétrer dans la montagne, de lire les récits de leurs devanciers ou les monographies locales, de sorte qu'ils savent par avance ce qu'ils trouveront dans la montagne. Cette vision stéréotypée serait assurément du plus haut intérêt s'il y avait un moyen commode et sûr de l'isoler. Il faudrait pour cela mener de front les deux descriptions de façon à contrôler à chaque instant la convention par l'objectivité, et ainsi faire apparaître clairement ce qui revient à la première. Il est malheureusement impossible de faire ce travail de dissection car il n'y a pas de véritable description objective du Lo-feou chan. Nous nous contenterons donc d'une description traditionnelle, et nous essaierons de la corriger dans la mesure de nos moyens et des documents à notre disposition.

1. Le Guide

Les documents descriptifs chinois sont nombreux et variés. Mais la plupart ne donnent de la montagne qu'une vue partielle. Le plus cohérent est le *Lo-feou chan tche-tchang t'ou-ki* 羅 浮 山 指 掌 圖 記 «Description illustrée du Lo-feou chan où l'on montre du doigt sur la paume de la main» ou, plus simplement, «Guide illustré du Lo-feou chan». Cet opuscule est dû à un prêtre taoïste du Lo-feou, nommé Tseou Che-tcheng 鄒 師 正, que l'on peut seulement dater de la seconde moitié du XIIIe siècle. Les illustrations ou cartes qui devaient l'accompagner ont disparu. Il est muni d'un commentaire qui est soit postérieur, soit remanié après la rédaction du *Guide*. Voici la traduction de ce *Guide* illustré, à laquelle nous ajoutons des remarques et des renseignements tirés d'autres documents [1].

«Les montagnes fameuses et les régions extraordinaires sont dispersées dans le

---

(1) Sur le *Guide*, cf. ci-dessous p. 129. Il y en a plusieurs éditions : dans le *Lo-feou chan tche houei-pien* (cité *LFHP*), k. 1, p. 3 *a*-6 *a*, le *Lo-feou tche*, k. 8, p. 18 *a*-20 *b*, le *Houei-tcheou-fou tche*, k. 3, p. 16 *a*-18 *b*, le *Tao-tsang tsi-yao*, 軫 集, 6, p. 3 *a*-5 *a*, etc. Quand il n'est pas reproduit en entier sous le nom de son auteur, il est utilisé en partie et sans indication de source, comme par exemple dans le *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 100, p. 6 *a*, etc. La traduction suivante suit en principe l'édition du *LFHP*. Les variantes ou additions signalées sont celles du *Lo-feou tche*. Le commentaire du *Guide* est placé à la suite du texte, entre parenthèses. Les remarques ajoutées par nous sont en retrait.

monde des hommes. Parmi celles qui ont la plus grande réputation il y a les dix grandes grottes-cieux [sur cette notion, cf. ci-dessous, p. 88-91]. Cinq d'entre elles se trouvent dans le Kiang-tchö[1], trois sont dans le Leang-yi[2]; avec celle qui se trouve près de Lo la capitale[3], et celle qui se trouve près de Houei-yang[4], cela fait les dix. Lo, la capitale, est le point de ralliement des gens de cour. Le Kiang-tchö et le Leang-yi sont des zones de circulation batelière et routière (*addition :* les traces des chars s'y suivent, allant et venant, se succédant sans interruption). Les beautés de leurs sites, les facilités que l'on y a pour les excursions ont été décrites par les gens compétents. Sans doute leur situation géographique le veut-elle ainsi! Il n'y a que le Lo-feou qui se tienne dans son coin au bord de la mer. Tout le monde a envie d'en entendre parler et se désole de ne pas aller dans le pays [où il se cache]; il y a pourtant des gens qui peuvent y aller, et ce ne sont pas[5] des messieurs fuyant le monde et parlant au loin, ce ne sont pas des aspirants Immortels amoureux du Tao.

Le mont a 3.600 toises[6] de hauteur, 500 *li* de large. On y compte 432 pics, on y trouve un nombre incalculable de ruisseaux, torrents, cours d'eau ou sources.

Ces chiffres ne doivent pas être pris pour des mesures véritables. 3.600 est un multiple de 36, « nombre total ». D'après certains textes la largeur du Lo-feou est de 1.000 *li*[7]. Un autre lui donne très précisément 327 *li* de tour[8]. Le nombre de 432 pics se retrouve dans tous les textes. Le nombre des cours d'eau est parfois de 72[9]. Un auteur dresse en ces termes l'inventaire du système hydraulique de la montagne : « Au Lo-feou il y a en tout 980 et quelque chutes d'eau. Celles qui s'écoulent pour former des torrents sont au nombre de 72. Celles qui n'ont pas d'écoulement forment 7 bassins (*t'an*) et 1 « lac des *chen* » (*chen hou*). Celles qui forment des gouffres sont au nombre de 6. Nulle part il n'y a de montagne célèbre qui ait plus de chutes d'eau que cette montagne-ci[10].

---

(1) 江浙, expression littéraire inusitée qui ne fut employée officiellement que sous les Yuan. Les cinq grottes-cieux de ce pays sont les monts Wei-yu 委羽 (n° 2) et Tch'e-tch'eng 赤城, du massif du T'ien-t'ai (n° 6), au Tchö-kiang; le mont Kiu-k'iu 句曲 (n° 8), au Kiang-sou; le Kouo-ts'ang 括蒼 (n° 10), au Tchö-kiang; le Lin-wou 林屋 (n° 9), au Kiang-sou.

(2) 梁益, nom littéraire formé de la juxtaposition des noms de deux anciennes provinces. Les trois grottes sont le Si-yuan 西元 (n° 4) au Chen-si; le Ts'ing-tch'eng 青城 (n° 5) au Sseu-tch'ouan; le Si-tch'eng 西城 (n° 3) au Sseu-tch'ouan.

(3) 洛京, c'est-à-dire Lo-yang. La grotte-ciel est Wang-wou 王屋 (n° 1).

(4) 惠陽, nom de la cité administrative de Houei-tcheou dont dépend Po-lo et le Lo-feou chan qui est la grotte-ciel en question (n° 7).

(5) A la place du mot *fei* « ce ne sont pas », l'édition du *Lo-feou tche* a *pi* « ce sont nécessairement ».

(6) C'est le *tchang* (= 10 pieds, *tch'e* = env. 3,20 m.) que nous traduisons conventionnellement par toise.

(7) Traité des grottes-cieux de Tou Kouang-t'ing (cf. ci-dessous, p. 88).

(8) *Nan-Yue tche* 南越志 de Tch'en Houai-yuan 沈懷遠, v° siècle, cité in *Yu-ti ki-cheng* 輿地紀勝, k. 99, p. 7 *b*. De même dans le *Yuan-ho tche* 元和志, k. 34, p. 7 *a*.

(9) Ou bien « 72 ou 82 » (七八十二), *Lo chan ki* de Sin Tao-Fou, in *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*.

(10) *Kouang-tong sin-yu* 廣東新語 (de K'iu Ta-kiun 屈大均, 1630-1695), k. 3, p. 21 *b*. Cet ouvrage a été publié après la mort de son auteur par P'an Lei en 1700. Cf. *Eminent Chinese of the Ch'ing Dynasty*, p. 201-202; M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots* (ap. *Han Hiue*, vol. III, Pékin, 1948, p. 4, n. 8). La remarque de K'iu Ta-kiun est reprise (presque mot pour mot) par M. Tchang K'i-yin dans un article sur la classification des montagnes de la Chine (*ap. Journal of History and Geography*, n° 4, janvier 1929.)

Ceux-là mêmes qui y vivent de longues années dans la retraite n'arrivent que difficilement à visiter cette montagne à fond. A combien plus forte raison en sera-t-il ainsi de [vous, messieurs], gens en place qui y venez pour vous promener! A peine arrivés devez-vous repartir, et vous ne disposez que d'une dizaine de jours. Comment donc pourriez-vous avoir une connaissance complète de cette montagne. C'est pour [obvier à cette difficulté] que ce *Guide* a été fait.

Les excursionnistes, partant du temple *Long-houa sseu* 龍華寺 (on y trouve le temple funéraire de la dame T'chang-fou 昌福夫人祠),

> Ce temple est quelque part au Sud-Ouest de la base de la montagne. C'est dire qu'on approche en venant de Canton. Cette épouse fidèle vivait sous les Leang et son titre lui fut décerné sous les Han du Sud. On va à son sanctuaire pour prier pour la pluie[1].

monteront sur une distance de 7 *li* et atteindront en premier lieu le temple *Yen-siang sseu* 延祥寺 (son nom lui fut octroyé sous les T'ang).

> Ce temple s'appelait autrefois *Nan-leou sseu* 南樓寺 et fut fondé pendant la période Ta-t'ong des Leang (535-556), à l'emplacement de l'ermitage du Maître du Dhyâna King T'ai 景泰, sur lequel nous reviendrons[2].

[Dans les dépendances de ce temple on voit :] la terrasse *Ming-yue kiai t'an* 明月戒壇 (sous les T'ang les novices prononçaient leurs vœux en ce lieu), l'autel de cent pieds (bâti sous les T'ang pour le culte à la montagne), une statue de Buddha en fer (qui a été offerte par le Si-yu),

> En 738 débarqua à Canton un moine nommé Kan-mo-to-lo 乾末多羅, originaire du Si-yu (des pays au-delà des frontières occidentales) ou du Si-tchou (Inde de l'Ouest) et apporta cette statue de fer qui fut installée solennellement dans la montagne. Quelques renseignements assez confus semblent montrer qu'elle fut ensuite dépecée par les paysans ou les moines qui remplacèrent les parties volées par de la terre. Elle fut restaurée dans les premières années du XIe siècle[3].

les orangers du jardin impérial (pendant la dynastie des T'ang des oranges de ce jardin furent envoyées comme tribut à la cour. Quand Hiuan-tsong alla visiter le Chou et quand Tö-tsong alla visiter le Leang ils ne donnèrent pas de fruits. Quand Hi-tsong alla visiter le Chou leurs fleurs tombèrent et leurs troncs se desséchèrent).

> Les oranges sont une des meilleures productions de la région. Celles du Lo-feou sont célèbres. Les oranges de ce jardin furent envoyées à la cour par l'intermédiaire du fonctionnaire impérial qui avait présidé à la cérémonie d'installation de la statue de fer. C'est pour remercier les moines de leur cadeau que l'empereur accorda à leur temple le nom de *Yen-siang sseu*[4]. Elles auraient fait encore leur apparition à la cour d'une bien curieuse façon, racontée dans la biographie du saint taoïste Hien-yuan Tsi 軒轅集, originaire du Lo-feou.

---

(1) *LFHP*, k. 3, p. 6 *b*.
(2) *Yen-siang sseu ki* 記, écrit par Yu Tsing 余靖 en 1041, *ap. LFHP*, k. 11, p. 2 *a*-3 *b*.
(3) L'histoire de la statue est racontée dans le mémoire de Yu-Tsing. Cf. aussi *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 9 *a*.
(4) Mémoire de Yu Tsing, *LFHP*, k. 11, p. 2 *b*.

L'empereur Hiuan-tsong des T'ang, qui l'a fait venir à la cour, l'éprouve et le magicien répond en accumulant les prodiges. Il fit notamment apparaître mystérieusement une orange du Lo-feou et la fit goûter à l'empereur qui s'extasia[1]. Ces orangers merveilleux poussent aussi sur les bords du «Lac des *chen*», lieu particulièrement féerique[2], et nous ne serons pas étonnés d'apprendre que les oranges qui poussent actuellement sur la montagne ne sont plus aussi merveilleuses (*chen*) que celles d'autrefois[3].

La «visite» (*hing* 幸) de Hiuan-tsong au Chou (Sseu-tch'ouan) est un euphémisme pour parler de sa fuite devant la rebellion de Ngan Lou-chan en 756. Tö-tsong quitta Tch'ang-ngan en 783 pour aller se réfugier à Feng-t'ien au Chen-si (le Leang) où Tchou Ts'eu le révolté alla l'attaquer. Pour Hi-tsong il est fait allusion à la révolte de Houang Tchao qui occupa Tch'ang-ngan à la fin de 880. L'empereur se rendit d'abord au Chen-si, puis en 881, alla en visite d'inspection à Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan[4].

Atteignant ensuite le cœur de la montagne, à 3 *li* environ, on trouvera le temple *Pao-tsi sseu* 寶積寺 (dont le nom lui a été octroyé par les Song).

En 713 le moine Houai Ti 懷迪[5] qui avait passé quelque temps à la cour comme traducteur du canon bouddhique revint dans la montagne et fonda un monastère (*yuan*) près de la source de la verge d'étain plantée. Le nom actuel fut accordé en 1041[6].

[Dans les dépendances de ce temple se trouvent] le «Pavillon central» 中閣 (fondé par le moine Houai Ti des T'ang),

Le monastère fondé par Houai Ti s'appelait en effet «Pavillon central», parce qu'il se trouvait sur la «route centrale». On l'appelle aussi «Pavillon de la cloche» 鐘閣 (même prononciation)[7].

la bibliothèque impériale 御書閣 (qui renferme les livres donnés par T'ai-tsong, Tchen-tsong et Jen-tsong des Song, ainsi que l'habit de Buddha donné pendant la période King-tö (1004-1008) et le canon bouddhique donné pendant la période Kia-yeou [1046-1064]),

On ne trouve aucun commentaire supplémentaire sur cette bibliothèque.

la source de la verge d'étain plantée 卓錫泉 (c'est l'endroit où le Maître du Dhyâna King T'ai avait planté sa verge d'étain),

---

(1) Biographie dans le *Tou-yang tsa-pien* 杜陽雜編 par Sou Ngo 蘇鶚 (fin du IXe siècle), éd. *Pai-hai* 稗海, III. Il y en a d'autres éditions et d'autres versions.

(2) *LFHP*, k. 7, p. 21 *b*.

(3) *Feou chan siu-ki* (ap. *Feou chan tche*, k. 2, p. 36 *b*) : les oranges poussant actuellement au Lo-feou ne sont pas appréciées. L'auteur suppose que l'espèce merveilleuse (*chen tchong*) a disparu avec la mort des orangers du jardin impérial.

(4) La légende de la stérilité des orangers lors des malheurs impériaux est notée dans le *Kouo che pou* 國史補 (rédigé peu après 825), k. *hia*, p. 25 *a*, mais seulement pour les deux premiers événements. L'épisode de Hiuan-tsong est cité par le *Yeou-yang tsa-tsou* (rédigé vers 860), k. 18, p. 2 *b*. La légende est citée au complet dans le *Siu Nan-Yue tche* 續南越志 (antérieur à 980, puisque cité en plusieurs endroits dans le *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, en particulier, pour le passage qui nous intéresse ici, k. 157, p. 4 *b*).

(5) Biographie dans le *Song Kao-seng tchouan*, k. 3 : *T'ang Lo-feou chan che-leou sseu Houai Ti tchouan*, «Biographie de Houai Ti des T'ang, du temple de la Tour de pierre au Lo-feou chan».

(6) *LFHP*, k. 2, p. 17 *b*.

(7) *LFHP*, k. 2, p. 18 *a*.

Le nom *tcho-si* de cette source est une expression bouddhique qui a le sens ordinaire de «monastère», «lieu où vivent les moines». Elle s'explique ainsi : *si*, l'étain, est l'abréviation de *si-tchang* 錫杖, la canne ou la verge d'étain, la *kakkhara* que portaient les moines. *Tcho* a ici le sens de planter. A l'étape le moine se débarrasse de sa canne en la suspendant au mur du monastère ou en la plantant en terre s'il s'arrête en rase campagne. C'est pourquoi l'expression *tcho-si* a aussi le sens de «fonder un monastère»[1]. Voici la légende de la source. «Jadis quand le Maître du Dhyâna King T'ai des Leang vint s'installer dans la montagne, ses disciples lui objectèrent qu'il n'y avait pas d'eau. Le Maître sourit et ne répondit pas. Son ermitage construit il planta (*tcho*) sa verge d'étain dans le sol. Une source jaillit à plusieurs pieds (de hauteur)»[2]. L'orifice de cette fontaine est rond, de un pied de diamètre. Sur les côtés il y a neuf trous qui communiquent avec la veine de la source[3]. C'est pourquoi cette source s'appelle aussi «le puits aux neuf yeux»[4]. Ses eaux sont pures et fraîches. Au fond le reflet d'une verge d'étain brille d'un éclat éblouissant[5]. Ses eaux sont excellentes à boire; elles sont en particulier parfaites pour faire le thé. Cet éloge leur est décerné par Sou Tong-p'o[6]. Elles ont de plus des propriétés thérapeutiques[7].

une statue de Buddha en bronze (le *Yeou chan ki* de (Sou) Tong-p'o dit : «J'ai bu à la source de King T'ai, j'ai salué la statue de l'Inde»[8]. C'est de cette statue-ci qu'il est question).

Cette statue aurait été fondue pendant la période Ta-t'ong des Leang (535-546), détruite au cours d'un incendie dont on ne précise pas la date et restaurée à la fin du XVIIe siècle[9]. On dit aussi qu'elle fut découverte dans le sol près du temple *Long-houa sseu* pendant la période K'ai-houang des Souei (581-601)[10].

Derrière le temple [Pao-tsi sseu se trouvent] : la caverne de l'arhat (qui comporte un trou communiquant avec le Kin-t'an chan),

---

(1) Cf. l'encyclopédie *Zenrin shôkisen* 禪林象器箋 du Maître japonais Mukaju Dôchû 無著道忠禪師 (1741), p. 787 et suiv. où les textes importants sont cités.

(2) *Tcho-si ts'iuan ki* écrit par T'ang Keng 唐庚 (mort en 1121), *ap. LFHP*, k. 11, p. 10 *a*. T'ang Keng conclut son mémoire en disant que «depuis les Leang il n'y a personne qui ait rapporté ces faits», et c'est pourquoi il comble cette lacune. Mais est-il le premier à les rapporter? Le *P'ei-wen yun-fou* (p. 690/1, éd. Comm. Pr.) cite cette légende sous l'expression *Tcho-si ts'iuan* en se référant au *Kao seng tchouan* de Houei Kiao qui date justement des Leang : «Le Maître King T'ai des Leang, résidant au temple Pao-tsi sseu de Houei tcheou manquait d'eau. Il planta sa verge d'étain dans le sol et une source jaillit à plusieurs pieds». Mais le nom Pao-tsi ne date que des Song. On ne trouve pas la biographie de King T'ai dans le *Kao-seng tchouan* actuel.

(3) *LFHP*, k. 2, p. 13 *a*.

(4) *LFHP*, k. 0, p. 20 *b*.

(5) *LFHP*, k. 2, p. 13 *a*.

(6) *T'i Tcho-si ts'iuan ki* 題卓錫泉記 de Sou Tong-p'o ap. *LFHP*, k. 11, p. 5 *a*.

(7) Krone, *Der Lo-fou Berg in China*, in *Petermann's Mitteilungen*, 1864, p. 290. Les documents chinois ne parlent pas des vertus curatives de notre source, mais ils citent en revanche un «puits aux neuf yeux» dont l'eau guérit toutes les maladies (*LFHP*, k. 2, p. 15 *a*). On se souvient que notre source porte le nom secondaire de puits aux neuf yeux.

(8) *Yeou Lo-feou t'i-ming ki* 遊羅浮題名記 écrit par Sou Tong-p'o en 1094, ap. *LFHP*, k. 11, p. 4 *a* (variantes dans *Lo-feou tche*, k. 9, p. 5 *a-b*).

(9) *Lo feou Pao-tsi sseu chouei siang ki* 羅浮寶積寺瑞象記 écrit par Che Kin-wou 釋今無 en 1671, ap. *LFHP*, k. 12, p. 18 *a-b*.

(10) *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 9 *a*.

Le Kin-t'an chan, ou «Mont de l'autel d'or» est la grotte-ciel n° 8 dans la série des 10. C'est la «grotte de Kiu-k'iu, ciel de Kin-t'an Houa-yang» 句曲洞金壇華陽天. La question des communications souterraines du Lo-feou avec d'autres montagnes sera étudiée en détail plus loin (cf. p. 96).

la caverne du tigre couché (le moine Houei Yue des Souei habitait en ce lieu. Il conduisait un tigre et se servait de ses pattes comme oreiller),

On ne sait pas grand chose sur ce Houei Yue 惠越 sinon qu'il était originaire du Ling nan et habitait au Lo-feou après avoir mené une existence vagabonde. Yang-ti des Souei le fit venir à la cour, mais il mourut bientôt. Son cadavre qui paraissait vivant et était lumineux fut ramené au Lo-feou [1]. Le pouvoir d'amadouer les fauves est fréquent chez les saints, tant taoïstes que bouddhistes.

le rocher aux traces de Buddha. (Il y a deux traces de pas. C'est très étrange).

Ce rocher se trouve entre deux points d'eau qui sont d'un côté la «source bouillante», alimentée d'eau chaude, et de l'autre une chute d'eau coulant d'un «Mont des Eaux blanches». Il y a là «un certain nombre de traces de géant, longues de trois coudées et larges en proportion. Ce sont des empreintes au pied d'un rocher voûté. Elles sont profondes d'environ deux pouces. Jadis personne ne les avait aperçues. Ce n'est que récemment qu'elles furent remarquées dans la montagne. Depuis lors leur renommée fut répandue et certains les donnèrent pour des traces de Bouddha. C'est bien cela qui est étrange!» [2].

Dix *li* plus haut dans la montagne on trouvera la grande et la petite tour de pierre (ces deux tours sont distantes l'une de l'autre de cinq *li*. Elles ont l'aspect de tours. Il y a une porte de pierre. On y surplombe la mer et on y voit, à minuit, le soleil se lever. Il y a [en ce lieu] un cirque rocheux de cinq *li* de tour. L'eau [qui est au fond] monte et baisse de niveau en suivant le flux et le reflux de la mer), le pic du «pont de fer» (qui se trouve à l'endroit où les deux monts Lo et Feou se joignent; jadis des gens rencontrèrent un pont de fer en ce lieu),

La rédaction du *Guide* et de son commentaire est ici assez obscure. Voici comment il faut se représenter les éléments décrits. Nous avons d'abord les deux pics appelés «tours de pierre». La porte de pierre est constituée par les deux tours elles-mêmes et l'espace de cinq *li* qui les sépare. Le pont de fer se trouve plus haut dans la montagne. C'est un col assez étroit, une arête qu'il n'est d'ailleurs pas facile de déceler sur le terrain. Ce «pont» est, dans la légende, le lien qui unit les deux monts Lo et Feou qui, ensemble, forment le Lo-feou chan. Pratiquement, c'est un lieu de passage de l'un à l'autre mont. Le pont et les deux tours n'ont, géographiquement, rien de commun. Cependant on attribue au pont de fer deux colonnes de fer, situées de part et d'autre à la manière des pylônes des ponts suspendus [3]. Or ce sont les tours de pierre

---

(1) Biographie dans *LFHP*, k. 5, p. 21 *a*; *Lo-feou tche*, k. 5, p. 4 *a*; *Siu kao-seng tchouan*, k. 17 (Tôkyô, XXXV/3, p. 62 *a*).

(2) *Fo tsi che ki* 佛迹石記 de T'ang Keng, ap. *Lo-feou tche*, k. 8, p. 6 *b* (on trouve le même mémoire dans le *LFHP*, k. 11, p. 8 *a* sous une forme abrégée). Sou Tong-p'o a connu le site et lui a dédié une poésie (*LFHP*, k. 19, p. 7 *a*).

(3) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 29 *a*; *Lo-feou t'ou-king tchou*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 12 *b*; *Tong-p'o che tsi* (éd. SPTs' K'), k. 4, p. 34 *a*.

qui sont censées jouer ce rôle. Cette association est facilitée par le fait que les deux tours, formant porte, servent à signaler l'itinéraire de l'ascension [1]; et le pont est également un lieu de passage. Il y a, au pied du pont de fer, une source qui alimente deux torrents coulant chacun sur une des faces de la montagne, c'est-à-dire sur les monts Lo et Feou. Elle marque ainsi, de même que le pont de fer, un des endroits où les deux monts se joignent. Le pont, théoriquement au même endroit que la source, est dit l'enjamber, comme un vrai pont [2]. Mais il y a par ailleurs, au pied du sommet de la montagne, un lac merveilleux quoique minuscule, le lac des *chen* (*chen hou*) ou lac de pierre précieuse (*yao tch'e*). C'est le niveau de ce lac, sans rapport immédiat avec le pont de fer et encore moins avec les tours, qui est censé monter et descendre avec la marée. Il apparaît donc qu'on a, ici, fait la confusion entre ce lac et la source. Le périmètre de cinq *li* qu'attribue au lac le commentaire du *Guide* (suivant en cela des textes plus anciens) est un rappel de la distance, de cinq *li* également, qui sépare les deux tours de pierre. On arrive ainsi, par une cascade de rapprochements et d'associations à ramasser en un même complexe les tours, le pont de fer et le lac qui suit la marée, à les emboîter les uns dans les autres alors qu'en réalité ces éléments sont bien distincts.

On affirme d'ordinaire que c'est du haut du sommet de la montagne qu'on surplombe la mer et qu'on y voit le soleil se lever à minuit. L'application de cette légende aux tours de pierre est difficile puisque celles-ci se trouvent quelque part au Sud-Ouest de la montagne, tournant le dos à la mer et à la direction du soleil levant. Nous dirons que c'est une erreur du commentaire du *Guide* mais elle est explicable. En effet, le site des tours de pierre a toujours été considéré comme un observatoire d'où la vue s'étend très loin [3].

les trois pics du monde supérieur (qui sont au-dessus du pic du pont de fer. Ils sont dans les nuées et il est rare qu'on puisse les apercevoir),

Nous savons que le Lo-feou est composé des deux monts Lo et Feou accolés. Chacun d'eux a son propre sommet, le sommet le plus élevé étant celui du mont Lo. C'est le «Sommet des Nuages Volants», au Nord-Ouest duquel, par-delà le pont de fer, se trouvent les «Trois pics du monde supérieur» sommets du mont Feou. Quoiqu'on puisse trouver la description des trois pics «s'élevant en tripode» à des hauteurs sensiblement égales [4], il n'y a en réalité qu'un seul pic auquel on donne néanmoins le nom de «trois pics» (on lui donne parfois le nom de pic P'eng-lai). Il est vrai qu'on n'a pas manqué de trouver un «deuxième» et un «troisième pic du monde supérieur», mais ils sont bien moins élevés que le pic principal [5]. Il y a là, croyons-nous, une conception de la montagne-tripode qui cherche à s'imposer malgré les réalités géographiques défavorables. Un ouvrage du ve siècle déclare que «les pics aigus [du Lo-feou] sont au nombre de 442, qui s'étagent autour du mont Lo.

(1) «Le Lo chan se cache dans le ciel. Ce n'est que par la seule route des tours de pierre que l'on peut y monter» *Kouang-tcheou ki* 廣州記 de P'ei Yuan 裴淵 (v[e] siècle), ap. *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*; etc.

(2) *Lo-feou t'ou-king*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 7 *a*.

(3) *Lo chan chou* de Yuan Hong ap. *T'ang Song Po K'ong lieou-t'ie*, k. 5, p. 26 *b* (aussi *Lo-feou t'ou-king tchou*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 12 *a*).

(4) *Feou chan tche*, k. 1, p. 18 *a*.

(5) *Lo-feou chan t'ou-ki*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 21 *a*.

En haut il y a trois pics qui se dressent à des hauteurs sensiblement égales. Chacun d'eux a de cinq à six mille *jen* » [1].

la caverne du mouton gris (qui se trouve au sommet du troisième pic du monde supérieur. On y voit des traces de mouton).

La légende raconte qu'un bûcheron rencontra en cet endroit un homme qui se tenait arrêté sur un gros rocher, à califourchon sur un mouton gris. Le bûcheron courut le rejoindre, mais l'homme s'était caché dans la caverne et ne reparut plus. Il ne vit que les traces du mouton imprimées sur le roc. Il comprit alors que l'homme qu'il avait vu était un génie (*yi-jen*) [2].

la grotte de la musique nocturne (au pied des trois pics du monde supérieur. Jadis des gens entendirent en ce lieu de la musique d'Immortels).

On verra ci-dessous que le même nom est employé pour désigner un lac.

le bassin du rhinocéros (jadis des gens rencontrèrent un Immortel qui chevauchait un rhinocéros sur les bords de ce bassin. Ses traces ont subsisté jusqu'à nos jours).

Un texte probablement plus ancien que le commentaire du *Guide* déclare qu'« un pêcheur vit un bœuf sortir de l'eau et se coucher sur le rocher » [3]. Cela montre que c'est la monture, bœuf ou rhinocéros, qui est importante et non pas son cavalier, addition tardive.

Les géographies locales mentionnent, outre ce bassin du Lo-feou chan, deux autres bassins similaires. On retrouve dans les descriptions de ces trois bassins certains détails (profondeur extrême, rocher de l'animal — rhinocéros, bœuf, bœuf d'or — situé au Nord du bassin, taille de ce rocher) qui montrent qu'elles proviennent d'un même prototype. Le texte le plus ancien relatif à l'un de ces bassins, du ve siècle, raconte que le bœuf qui le hantait avait [au nez sans doute] une grosse chaîne d'or dont quelques pêcheurs hardis eurent la chance de pouvoir couper une longueur, grâce à laquelle ils devinrent très riches [4].

Le thème du bœuf d'or ou du bœuf à chaîne d'or n'existe plus au Lo-feou chan. Il y a par contre une autre légende : « On raconte que l'impératrice Wou des T'ang envoya un émissaire dans la montagne pour cueillir des simples. Celui-ci arriva de nuit au bord du bassin du rhinocéros. Il vit des pavillons d'une architecture audacieuse, mais ils disparurent au bout d'un moment comme par enchantement. Alors seulement il comprit que ce n'était qu'un bassin et rien de plus. Ceux qui ont résidé longtemps dans la montagne racontent qu'il y a au fond du bassin une grosse grenouille (*wa*) de couleur rouge. Toutes les fois qu'elle crache son souffle, cela forme des montagnes et des bois, des tours et des kiosques, et toutes sortes de formes étranges » [5]. Un texte topographique ignore le bassin du rhinocéros, mais mentionne en revanche, au même endroit, un « Rocher de la grenouille » (*hia-ma che*) [6]. La grenouille,

---

(1) *Nan-Yue tche*, ap. *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*.
(2) *LFHP*, k. 0, p. 5 *b*.
(3) *Lo-feou chan ki* (de Kouo Tche-mei?), ap. *LFHP*, k. 2, p. 11 *b*.
(4) *Teng Lo chan chou* de Tchou Fa-tchen, ap. *LFHP*, k. 8, p. 7 *a-b*. (Cf. *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 157, p. 6 *b*).
(5) *LFHP*, k. 0, p. 31 *b*.
(6) *LFHP*, k. 2, p. 7 *b*.

au fond du bassin ou sous forme de rocher, est un substitut du rhinocéros. C'est qu'elle est, comme lui, non seulement amphibie, mais aussi cornue. Remarquons que c'est tout près de là que se trouve le «Rocher de l'essai de l'épée». Or il existe ailleurs dans la montagne un autre «Rocher de la grenouille», appelé aussi «Rocher du crapaud» (*tch'en-tch'ou che*), près duquel on signale un «Rocher de la chevauchée sur le bœuf» (*k'i-nieou che*) et un second «Rocher de l'essai de l'épée»[1]. Si la répétition de cet assemblage n'est pas fortuite on est conduit à poser une chaîne d'associations : bœuf ou rhinocéros — grenouille — rocher fendu par l'épée.

le rocher de l'essai de l'épée (qui se trouve dans la grotte de la musique nocturne. Hien-yuan Tsi y essaya son épée),

Hien-yuan Tsi est un magicien des T'ang dont nous avons déjà parlé à propos des orangers du jardin impérial (p. 5). Sa biographie légendaire ne fait pas allusion à l'exploit mentionné dans le commentaire du *Guide*.

la source de la cascade (dans la grotte de la musique nocturne, à côté des trois pics du monde supérieur. C'est une cascade de trente *jen*),

Quoique cette cascade ne soit pas localisée d'une façon plus précise que «dans la grotte» on ne risque pas grand chose à supposer qu'elle est en rapport direct avec le rocher de l'essai de l'épée. C'est en effet un motif assez fréquent, sur lequel nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir.

le val des phénix (dans la grotte de la musique nocturne il y a une vallée; on raconte que des phénix y font des apparitions). Le bassin du bain des phénix (qui se trouve à l'entrée du val des phénix; [*addition :* jadis des phénix s'y baignaient]; il y a une vapeur des cinq couleurs [qui en émane]),

La vapeur de toutes les couleurs qui s'élève au-dessus du bassin témoigne de son caractère merveilleux.

la terrasse de pierre yao (*yao-che t'ai*) (dans le Feou chan, limitrophe du pont de fer. Elle est haute de 560 toises. Elle a des rochers extraordinaires)[2],

D'après les descriptions, cette haute terrasse est «comme taillée à coups de hache [tant les parois en sont planes et verticales]. Elle est chatoyante, éblouissante, comme brodée de mille couleurs. Il y a dessus des rochers blancs qui brillent comme de la pierre yao»[3]. Un ouvrage de la fin du XVIIe siècle, le *Kouang-tong sin-yu*[4] en donne, plutôt qu'une description, une théorie savante assez curieuse pour qu'on s'y arrête. Il l'appelle une «terrasse-tige» (*king-t'ai* 莖臺), dans laquelle la «colonne de bronze» (銅柱) placée tout au sommet,

(1) *LFHP*, k. 0, p. 13 *b*, k. 2, p. 8 *a*.

(2) Version du *LFHP*, «...elle est haute de 560 toises et quelque» (... 有 奇). Version du *Lo-feou tche*, adoptée : ajoute le mot *che* «pierre».

(3) *Lo-feou chan ki* cité par *Lo-feou t'ou-king tchou* (*LFHP*, k. 1, p. 13 *b*); citation fragmentaire dans *T'ang Song Po K'ong lieou-t'ie*, k. 5, p. 27 *b*.

(4) k. 3, p. 28 *b*-29 *a*.

est la pierre yao. Il fait remarquer qu'il y a au Lo-feou, d'autres «terrasses-tiges». Il donne aussi ce nom aux tours de pierre. Il emprunte cette terminologie aux anciennes descriptions de la terrasse *t'ong-t'ien* («qui communique avec le ciel») érigée dans les jardins de la résidence d'été de l'empereur Wou-ti des Han à Kan-ts'iuan. «Elle s'élève à une grande hauteur. Avec un diamètre de 100 toises, elle se dresse comme une tige. En haut elle foisonne, comme une fleur. En bas elle surplombe, comme taillée au couteau» dit Tchang Heng dans le *Fou* de la capitale occidentale[1]. La terrasse *t'ong-t'ien* comportait, en son sommet, un Immortel de bronze élevant à bout de bras au-dessus de sa tête un plat de bronze ou une coupe de jade. Cette statue est appelée la «tige de métal» ou la «colonne de bronze de la terrasse»[2].

Nous pensons que ce n'est pas seulement pour le plaisir de faire des citations que ces réminiscences littéraires sont venues à l'esprit de notre auteur. Certaines indications recueillies dans les descriptions font croire que la terrasse de pierre yao et les autres de même sorte sont ou furent ce qu'on appelle en géographie physique des «cheminées des fées» : une pierre plate sert de parapluie à la colonne de terre ou de roche friable qu'elle recouvre, tandis que le terrain d'alentour, rongé par l'érosion, disparaît peu à peu. Mais de tels édifices sont forcément fragiles. C'est pourquoi on est difficilement d'accord sur leur emplacement.

le stûpa des nuages volants [*fei-yun t'a*] (on l'appelle aussi le stûpa qui franchit les nuages [*ling-yun t'a* 凌雲塔]. Il se trouve au sommet du mont. C'est le pic des nuages volants [*fei-yun fong*]. A minuit on y voit le soleil se lever. Il y a là un «ermitage d'où l'on voit le soleil [se lever]», dont les ruines sont enfouies sous les herbes).

Ce stûpa cause aux commentateurs un certain embarras du fait qu'il porte le même nom que le sommet de la montagne [*fei-yun ting* 頂] qu'on appelle aussi «pic des nuages volants» [*fei-yun fong*]. Certaines descriptions signalent à côté du sommet un amoncellement naturel de rochers qui ressemble à un stûpa, mais d'autres textes disent qu'il y a aussi un stûpa nommé *Ling-yun t'a* construit par le fameux King T'ai des Leang[3]. Mais ce dernier stûpa, s'il a jamais existé, se serait trouvé non pas au sommet de la montagne, mais au pied du sommet, près de la source à deux branches voisine du pont de fer. Il y a d'autres noms pour ces constructions imaginaires : on cite le pic des nuées colorées amassées [*tsiu-hia fong* 聚霞峯] qui est tantôt le sommet du mont, tantôt une éminence proche du sommet, et une estrade de l'assemblée des génies [*chen-sien tsiu-houei t'an* 神仙聚會壇], qui doit être à la place du stûpa *Ling-yun t'a* construit par King T'ai cité précédemment[4]. Ces deux séries de toponymes sont absolument parallèles, mais l'une est dans la note bouddhique, l'autre dans la note taoïque.

L'ermitage dont le commentaire du *Guide* signale les ruines fut installé

---

(1) *Si-king fou* 西京賦 de Tchang Heng 張衡 (IIe siècle ap. J.-C.), *wen-siuan*, k. 2, p. 11 *a* (éd. SPTs'K').

(2) *San-fou houang-t'ou* 三輔黃圖, k. 4, section «terrasses et belvédères». *San tou fou* 三都賦 de Pan Kou, *wen-siuan*, k. 1, p. 18 *b* (éd. SPTs'K'), *Si tou fou* et commentaires.

(3) *LFHP*, k. 2, p. 16 *a*.

(4) *Lo-feou chan hing-ki* 行記 de Tchao Jou-yu.

en 1244 sur les ordres d'un préfet de Po-lo, pour remplacer un autre bâtiment depuis longtemps disparu[1]. Des pavillons furent encore bâtis à cet endroit à la fin du xve[2] et à la fin du xviie siècle[3].

le «lac de pierre précieuse» [*yao tch'e*] (au sommet du mont. On l'appelle aussi le «lac de la mère dragon» [*long-mou tch'e*]. Des génies festoyaient en ce lieu),

On trouve dans un traité la notice suivante : «Ce lac est profond de trois toises et large de neuf pieds. Il y a en son milieu une terrasse, au pied de laquelle l'eau est brillante comme du jade. On l'appelle aussi le «lac de la mère dragon», c'est-à-dire de la mère des cinq dragons. En contre-bas il y a la caverne des filles-génies. C'est là que la Reine-mère de l'Occident se réunit avec les Filles de jade. A sa droite [à l'Ouest] se trouve l'estrade de l'assemblée où habitent les Hommes Véritables. Le lac de pierre précieuse est proche du lac qui fait face au ciel (*yang-t'ien hou* 仰天湖). Les fleurs et les fruits de toutes les espèces s'y trouvent au complet, mais les pêchers y abondent surtout. Il est permis aux gens de manger de leurs fruits, mais il ne leur est pas permis d'en emporter. Ses eaux répondent à la marée de l'Océan[4].

La distinction opérée par l'auteur de cette description entre un lac de pierre précieuse et un lac qui fait face au ciel n'est peut-être pas sans fondement (car il n'est pas difficile de trouver des «lacs» de neuf pieds de large dans une montagne aussi bien irriguée que le Lo-feou), mais elle est certainement secondaire. Dans un état plus primitif de la représentation du système hydrographique de la montagne il n'y a qu'un seul lac appelé d'abord lac des *chen* (des divinités, *chen hou* 神湖), puis lac de pierre précieuse ou lac qui fait face au ciel.

Quoiqu'en dise le commentaire du *Guide* le lac ne se trouve pas au sommet de la montagne, mais quelque part au pied du sommet. Mais sa place mythique est au sommet. Ce lieu féérique n'a comme support concret qu'une flaque d'eau sans importance. Il est donc non seulement plus facile, mais même nécessaire de remédier à son humilité toute terrestre par l'imagination. Mais par une imagination qui ne sort pas de certains cadres conventionnels, qui en font l'intérêt.

le lac Anavatapta [*a-neou tch'e* 阿耨池] (à l'Ouest du stûpa des nuages volants. C'est l'endroit où le maître du Dhyâna King T'ai entrait en méditation),

Comme le précédent, ce lac est de dimensions très modestes : il est large d'une toise et quelque, profond d'à peine deux pieds[5]. Quelques légendes s'y attachent. Quand King T'ai expliquait la loi au bord de ce lac il y eût un dragon qui vint l'écouter[6]. On raconte aussi que «le Maître King T'ai avait un art qui lui permettait de commander aux démons. Il résidait habituellement sur les bords du lac au sommet de la montagne [c'est-à-dire du lac Anavatapta].

---

(1) In *Lo-feou tche*, k. 8, p. 10 *a*-11 *a* (var. dans *LFHP*, k. 11, p. 20 *a*) et *Fei-yun ting k'ai-lou ki* 飛雲頂開路記 de Li Mao-ying 李昴英, écrit la même année, dans *LFHP*, k. 11, p. 24 *a-b*.

(2) *T'ou-chou Tsi-tch'eng, chan-tch'ouan tien*, k. 191, *Lo-feou chan pou, tsa-lou*, p. 5 *b*.

(3) *Tseu-je ting ki*, 子日亭記. dans *LFHP*, k. 12, p. 21 *a*-22 *a*. P'an Lei a trouvé les ruines d'un pavillon (cf. p. 49).

(4) *Lo-feou chan ki* dans *LFHP*, k. 2, p. 11 *a*.

(5) *LFHP*, k. 2, p. 14 *b*.

(6) *Ibid.*, cf. ci-dessous p. 16.

Il trouva au bord du lac des feuilles de légumes. Le Maître se dit que cette source [*ts'iuan*, « point d'eau »] devait être en communication avec les régions habitées. Il écrivit alors un gâthâ et le jeta dans l'eau. Celui-ci réapparut dans le lac des Wang à Canton. En conséquence le chef de la famille Wang céda le terrain pour y fonder un temple qu'on appela « Temple du jardin des Wang »[1]. Il semble que le jet de la formule écrite dans le lac ait eu pour but de reconnaître les interconnexions souterraines qui le mettaient en relation avec d'autres points d'eau éloignés. Découvreur de sources ou puisatier (dans la légende de la source de la verge d'étain plantée), dompteur de dragons ou explorateur d'eaux souterraines, King T'ai prend l'aspect d'un ingénieur hydrographe.

Dans les eaux du lac on trouve des poissons rouges et des crabes merveilleux. Ces derniers sont des sapèques jetées par un Immortel[2]. Parmi l'abondante végétation qui entoure cette pièce d'eau on note une herbe rouge (*tchou-ts'ao*) dont les tiges produisent un poison violent. On l'utilise en alchimie et elle vaut fort cher. Elle croît du 1er au 15e et décroît du 15e au dernier jour de chaque mois comme la plante *ming-kie* qui poussait dans la cour de l'empereur Yao[3].

le lac de la musique nocturne (à côté du stûpa des nuages volants. Dans ce lac il y a, la nuit, des bruits de musique),

Ce lac est difficile à localiser, car les voyageurs modernes n'en parlent pas. On sait pourtant qu'il est au Sud de la grotte de même nom. Or on se souvient qu'il y a déjà dans cette grotte un bassin habité soit par un rhinocéros, soit par une grosse grenouille. Si le lac et le bassin sont une seule et même pièce d'eau, ce qui n'est pas impossible malgré la distinction que fait le *Guide* la musique nocturne pourrait avoir été celle des grenouilles. Les gens de la montagne attribuent à cette musique une origine surnaturelle. Un lettré de la fin du XVIIe siècle l'explique en disant que le fond du lac est garni de roches poreuses. L'action conjuguée des « Vents et des Eaux » [*fong-chouei*] et des souffles des poissons et dragons sur ces pierres produit une musique qu'on entend dans le silence de la nuit[4].

le stûpa d'Aśoka [*A-neou t'a*] (c'est l'endroit où King T'ai entrait en méditation. Siao Yu[5] des Leang fonda trente-six stûpa. Ils subsistent encore de nos jours [*var.* : Il y en a encore qui subsistent de nos jours[6]]),

Quand en 537 l'empereur Wou-ti des Leang reçut des reliques du Buddha il érigea un stûpa du roi Aśoka pour les y déposer[7]. Il voulait faire allusion

---

(1) *LFHP*, k. 5, p. 20 *a*. Variantes dans *P'an-yu hien tche*, k. 4, p. 23 *a*.

(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 23, p. 16 *a*.

(3) *LFHP*, k. 7, p. 11 *a*. Le *Lo-feou chan ki* du *T'ai-p'ing Yu-lan* (k. 41, p. 7 *a*) mentionne aussi de l'herbe rouge parmi les merveilles du Lo-feou.

(4) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 31 *b*-32 *a*.

(5) La version du *LFHP* dit Siao Yu 蕭譽 ; celle du *Lo-feou tche* dit Siao T'cha 詧. Ces deux personnages sont des frères, fils de Siao T'ong 統, prince héritier de Wou-ti des Leang, (cf. *Leang chou*, k. 45, *Tcheou chou*, k. 48). Siao Tch'a fut un fervent bouddhiste et un littérateur (cf. *Tchong-kouo wen-hio-kia ta ts'eu-tien*, n° 943). On doit à son frère aîné Siao Yu une inscription (*ming*) à la gloire du Lo-Feou (*LFHP*, k. 14, p. 27 *a-b*). On lui attribue aussi la fondation d'un autre stûpa à Canton (*Kouang-tong sin-yu*, k. 19, p. 11 *b*). Ce doit donc être de lui qu'il est question.

(6) Cette variante se trouve dans le corps du *Lo-feou tche*, k. 2, p. 4 *b*.

(7) *Tseu-tche t'ong-kien*, k. 156, p. 12 (éd. SPTs'K').

à la légende selon laquelle ce roi, à la mort du Bouddha, construisit, avec l'aide des esprits (*chen-kouei*), 84.000 stûpa en un seul jour et une seule nuit pour mettre les reliques[1]. C'est pour se conformer à un vœu de l'empereur, son grand-père, que Siao Yu fonda dans sa province les 36 [mythiquement équivalent de 84.000] stûpa, dont un au Lo-feou. On ne sait pas où se trouvent les autres.

Le stûpa du Lo-feou fut non seulement fondé à l'endroit où King T'ai se livrait à la méditation, mais il servit aussi à renfermer ses cendres après sa mort. Quelques rapprochements nous permettront de compléter ces renseignements. Remarquons tout d'abord que le stûpa ne pouvait être ailleurs qu'au bord du lac Anavatapta, car c'est là l'endroit où King T'ai méditait. On doit d'ailleurs noter que le stûpa et le lac portent le même nom chinois *A-neou*, quoique sa signification soit différente pour chacun d'eux. Mais il est probable que la plupart des pèlerins l'ignorent. Remarquons en second lieu que le stûpa d'Aśoka n'est autre que le *Ling-yun t'a*, qu'on prétend avoir été construit par King T'ai lui-même [2] (cf. p. 12). On nous affirme de plus que c'est au Sud de ce dernier stûpa que se trouvait la cellule de méditation [*tch'an ko* 禪閣] de King T'ai[3]. Nous savons encore qu'il se trouve au bord de l'eau. On dit il est vrai qu'il s'agit de la Source (cf. l'article du *Guide* suivant), mais c'est une erreur manifeste, sur laquelle nous reviendrons du reste.

le mont de la Source [*ts'iuan-yuan chan* 泉源山] (au point de jonction des deux monts Lo et Feou. On l'appelle communément le Creux de partage des eaux [*fen-chouei ngao* 分水凹]. Il est au-dessus de la mare du roi-dragon. C'est l'endroit où Tcheng Sseu-yuan a cultivé le Tao. La source se scinde en deux branches dont l'une coule à l'Est et l'autre à l'Ouest de la montagne [*var.* : la source se scinde et forme deux bassins, à l'Est et à l'Ouest de la montagne]),

La source est quelque part sur la crête qui forme la limite entre les deux versants de la montagne, les monts Lo et Feou, sur la même crête qui, prolongée vers le haut, forme le pont de fer. Cette crête est la ligne de partage des eaux, et il se trouve que la source en question est située sur la ligne, ce qui lui permet de s'écouler en deux ruisseaux coulant chacun sur un versant. Il n'a pas été possible de déterminer avec exactitude l'emplacement de cette source soit parce que l'étude n'a pas été menée convenablement, soit par suite de confusions dans les descriptions. Mais elle existe. Un voyageur européen du XIXe siècle l'a remarquée et la décrit en ces termes : « Au-delà de ce soi-disant pont de fer il y a une source renommée, remarquable pour son alimentation permanente en eau calcaire et douce, et aussi pour le rôle qu'elle a joué dans l'histoire locale. Située sur la ligne de partage (*dividing line*) elle a été revendiquée par deux villages et elle a été la cause de beaucoup de discussions et de querelles sanglantes. En dirigeant le cours de ses eaux sur les tout premiers pieds, le cours et la destination peuvent être complètement modifiés. Dans l'un des cas il coule à l'Est, alimentant le village immédiatement au pied, mais changez son cours et il coulera à l'Ouest vers un village éloigné du premier

(1) Cf. *Kouang-hong ming tsi* 廣弘明集 (k. 15, p. 31 *a*, éd. SPTs'K'), une pièce de l'empereur lui-même. Sur la légende des 84.000 stûpa, cf. *Przyluski, La légende de l'empereur Açoka*, AMG, Bibliothèque d'Études, 1923, surtout p. 242-244.
(2) *LFHP*, k. 2, p. 17 *a*.
(3) *LFHP*, k. 2, p. 16 *a*.

de dix milles. C'est l'habitude des gens de ces villages, quand ils montent à la montagne, de détourner le torrent vers leur propre village[1]. Bien que la source ne soit pas nommée, sa proximité du pont de fer et sa situation sur la ligne de partage, ou à peu de distance, nous font croire qu'il s'agit de la source que nous étudions. Disons tout de suite pour n'y plus revenir qu'on ne trouve pas trace dans les documents indigènes de querelles relatives à cette source. Mais ils sont incomplets.

La représentation schématique est plus facile à saisir que la situation géographique. On profite du fait que le pont de fer et la source sont tous deux situés à la limite des deux monts Lo et Feou pour les unir en un même complexe théoriquement au centre de la montagne : le pont de fer enjambe la source. On profite également de la situation de la source sur la ligne de partage des eaux et de ses deux exutoires Est et Ouest pour affirmer qu'elle est la source de toutes les eaux courantes de la montagne. Il faut à ce sujet remarquer que cette représentation évoque, comme prototype, le lac Anavatapta de la mythologie bouddhique. Ce n'est peut-être pas par hasard qu'on a parfois confondu le lac de ce nom au Lo-feou avec la source (cf. ci-dessus p. 12 à propos du stûpa *Ling-yun t'a*).

Le site de la source a reçu le titre taoïste de Terre de Bonheur [*fou-ti* 福地] et figure dans les listes de lieux saints (cf. p. 95-96).

Tcheng Sseu-yuan 鄧思遠 est un saint taoïste du ve siècle, dont nous reparlerons (p. 96, 120).

le pic des oies de jade [*yu-ngo fong* 玉鵝峯] (que l'on appelle aussi colline des oies *ngo ling*),

Des filles génies (*chen-niu*) y habitent. Il a la forme d'une fille de jade, et c'est pourquoi on l'appelle encore le « pic de la belle fille de jade » *yu-ngo fong* 玉娥峯. C'est sur ce pic que Pao kou 鮑姑, l'épouse de Ko Hong, accéda à l'immortalité. On trouve d'ailleurs au bas du pic un ermitage qui aurait été fondé par Pao Tsing 鮑靚 pour sa fille Pao kou[2]. Il servit plus tard de résidence à la Ho sien-kou 何仙姑, autre gloire féminine du Lo-feou. Des vers de sa composition et de sa main furent découverts sur un des murs de l'ermitage[3].

L'intérêt de ce lieu est qu'il porte le nom de l'oie en même temps qu'il est nettement dédié à des divinités féminines. Il n'y a entre *yu ngo*, « oie de jade » et *yu ngo*, « belle fille de jade », qu'une différence de graphie. Mais on ne saurait se contenter de cette parenté graphique et de cette homophonie, pas plus que l'argument par la forme de la montagne ne doit nous en imposer. C'est un trait de folklore assez généralement répandu dans la Chine du Sud d'associer des divinités féminines aux grands oiseaux blancs aquatiques tels que les oies.

la mare du roi-dragon [*long-wang k'eng* 坑] (alors que le Maître du Dhyâna King T'ai prêchait la loi, il y eut un dragon [*var.* une divinité-dragon, *long-chen*] qui vint écouter),

(1) Henry, *Ling-nam*, p. 315.
(2) *LFHP*, k. 1, p. 8 *a*.
(3) *LFHP*, k. 3, p. 8 *a*.

Le miracle du dragon venant écouter la prédication de King T'ai est raconté dans les mêmes termes à propos du lac Anavatapta (cf. p. 13). La légende n'est pas plus développée dans un cas que dans l'autre. Elle est pourtant intéressante. Il faut la comprendre comme une preuve de l'excellence de la prédication du Maître. Mais on peut également y voir une manifestation de son pouvoir sur les eaux représentées par le dragon.

La mare du roi-dragon se trouve à l'Est et non loin de la source de la verge d'étain plantée, un des lieux où le pouvoir de King T'ai s'est manifesté de la façon la plus éclatante.

Le lac Anavatapta est, dans la mythologie bouddhique, habité par un roi-dragon. C'est, au Lo-feou, le lieu de séjour favori de King-T'ai. L'érection sur ses bords du stûpa *Ling-yun t'a* (ou *A-neou t'a*) peut être mis en rapport avec l'épisode du dragon, à envisager non pas comme une prédication, mais plutôt comme une victoire, une domestication. Les stûpa ont souvent servi de colonnes pour fixer les influences chtoniennes dangereuses.

les bassins du dragon supérieur, médian et inférieur (on les appelle aussi «bassin du dragon occidental». Il y a une cascade de trente *jen*),

Ce bassin, qui est plutôt une cascade en trois étages, forme la branche occidentale des eaux issues du creux de partage des eaux. On le localise au Nord de la source de la verge d'étain, quelque part au Nord-Ouest de la montagne. Citons ce seul détail intéressant : «Quand l'année est sèche il y a deux carpes qui bondissent hors de l'eau, et il pleut»[1].

l'estrade des têtes fleuries [*houa-cheou t'an* 華首壇] (les livres bouddhiques disent que cinq cents boddhisattva à la tête fleurie se réunirent sur cette estrade),

Nous rencontrerons plus tard une terrasse du même nom.

le temple *Tseu-fou sseu* 資福寺,

Le commentaire du *Guide* est perdu. Le seul fait à signaler est qu'on a recueilli une «Inscription pour le stûpa-reliquaire du Tseu-fou sseu» 資福寺舍利塔銘, avec une préface, de Sou Tong-p'o[2].

le temple *Nan-leou sseu* 南樓寺 (il est au Sud des tours de pierre, d'où son nom).

Ce temple doit faire partie du *Yen-siang sseu* (cf. p. 5) et en être la partie la plus ancienne.

A environ cinq *li* à l'Ouest du temple *Yen-siang sseu* on trouvera la Grotte du Dragon jaune (les Han du Sud fondèrent en ce lieu un Palais de la fleur céleste *t'ien-houa kong* 天華宮. De nos jours on l'appelle la Fleur céleste de l'Ouest, *Si t'ien-houa*),

---

(1) *LFHP*, k. 2, p. 12 *b*.
(2) *LFHP*, k. 14, p. 28 *a*-29 *a*, sans intérêt documentaire.

Ce lieu s'appelait autrefois Grotte du sable d'or, par allusion aux travaux alchimiques de Ko Hong qui y avait installé son ermitage occidental. L'histoire du site est racontée en ces termes : « L'usurpateur Lieou Tch'ang des Han du Sud (958-971)[1] rêva qu'un génie lui montrait du doigt dans la partie Sud-Ouest du Lo-feou, à cent pas au Nord-Ouest du *Yen-siang sseu*, deux pics qui se pressaient l'un contre l'autre et une grotte face à un courant, emplacement propre à y ériger un palais. Il s'informa et trouva l'endroit désigné. Il rêva de plus qu'un dragon jaune s'élevait de l'endroit où le palais était prévu. Il changea son nom en celui de Grotte du dragon jaune... Par la suite il fit ériger le Palais de la fleur céleste. Il y avait les pavillons (*ting*) Douce rosée (*kan-lou*), Dai de plumes (*yu-kai*) et d'autres encore, le kiosque Fleur des nuages (*yun-houa ko*). A l'Est il y avait la porte *Han-yang* 含陽 et à l'Ouest la porte *Ki-yun* 起雲... Quand arriva le changement de mandat qui porta au pouvoir la dynastie des Song, les roitelets révoltés dans les quatre coins de l'Empire furent châtiés et se soumirent les uns après les autres. Lieou en fut effrayé. Il se prépara à se cacher dans le Lo-feou et à en faire son terrier. Il fit creuser à l'embouchure du Tseng kiang un canal communiquant avec la montagne lui permettant de se rendre à sa grotte et d'en revenir très rapidement. Il prépara aussi sa fuite par mer[2]. Il ne se rendit qu'en la quatrième année k'ai-pao (971), et c'est alors qu'on sut qu'il avait fait installer un palais dans la montagne »[3].

Les deux pics se pressant l'un contre l'autre sont les deux tours de pierre. Le cours d'eau en face de la grotte est constitué par les chutes d'eau croisées de la droite et de la gauche de la grotte[4].

Au site de la Grotte du dragon jaune est encore rattaché un Temple funéraire dédié aux quatre sages 四賢祠, dont le *Guide* et son commentaire ne parlent pas parce qu'il fut érigé après leur rédaction. Il fut fondé à la fin du xve ou au

---

(1) 南漢偽主劉鋹. La dynastie des Han du Sud fut fondée par Lieou Yen 龑 en 918. Ce dernier était le fils de Lieou Yin 隱 (mort en 911) qui, à la chute des T'ang avait fait acte de vassalité envers Tchou Wen. Lieou Yen rejeta en 915 la suzeraineté des Leang et se proclama empereur de Yue en 917. Lieou Tch'ang, le dernier souverain de cette dynastie succéda en 958 à son père Lieou Tch'eng 晟, lui-même frère de Lieou Yen qu'il assassina en 943. Cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1369, 1368, 1349, 1273 ; *Nan-Han chou* 南漢書 compilé en 1829 par Leang Yen-nang 梁廷枏, sans indication des sources. On y trouvera la biographie de Lieou Tch'ang au k. 6 ; *Che-kouo tch'ouen ts'ieou* 十國春秋 de Wou Jen-tch'en 吳仁臣, 1679 ; *Wou-tai che ki* 五代史記 de Ngeou-yang Sieou, dont le k. 65 est consacré à l'histoire du Nan-Han. Version un peu différente dans le *Song che*, k. 481.

(2) 爲航海之計. Les textes parallèles du *Houei tcheou fou tche* et du *Po-lo hien tche* emploient l'expression 爲航舟計 où le mot « mer » disparaît. Cette phrase qui vient aussitôt après la mention d'un projet de canal semble la compléter. Cependant le *Nan-Han chou kao* qui cite ces versions fait remarquer que puisque le canal n'était pas fait il ne pouvait être question d'y faire circuler des bateaux. Il est vrai par ailleurs que la marée se fait sentir sur le Tong kiang précisément jusqu'à l'embouchure du Tseng kiang. Les autres documents montrent que ce plan n'avait en réalité rien à voir avec le Lo-feou. Quand l'armée des Song commandée par le général P'an Mei 潘美 arriva à 10 *li* de Canton, Lieou Tch'ang s'affola. Il envoya plusieurs ambassades dans le camp adverse pour essayer de parlementer. Il brûla ses magasins pour ôter à l'ennemi l'espoir du gain. En même temps il chargea sur une dizaine de jonques son trésor et son harem et allait prendre la mer quand un eunuque lui vola ses bateaux et se sauva (*Song che*, k. 481, p. 9 *a*, *Wou-tai che-ki*, k. 65, p. 12 *b*, éd. *Po-na pen*). C'est alors qu'il se rendit.

(3) *LFHP*, k. 2, p. 5 *a-b* (citant le *Lo-feou chan ki*).

(4) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 26 *b*.

début du XVIe siècle[1] en l'honneur de Tcheou Lien-k'i[2], Li Yen-p'ing[3], Lo Yu-tchang[4] et Tch'en Po-cha[5]. On y rajouta plus tard un autel à la mémoire de Chen Wen-kien[6], et, en 1585, encore un autel à la mémoire de P'ang Song[7]. Ce monument était en ruines à la fin du XVIIe siècle[8].

l'estrade de sept étoiles (on y voit sept vieux pins. C'est très étrange),

Il faut mettre en rapport le nom de l'estrade et les sept pins qui s'y trouvent. Une notice dit d'ailleurs qu'on les appelle les sept pins-étoiles (ou les pins des sept étoiles, etc., 七星松)[9]. Les sept étoiles doivent être celles de la Grande Ourse. La preuve en est que le site s'appelle également la Grotte des sept éclats 七曜洞[10]. Les sept éclats sont les étoiles de cette constellation.

On dit que des génies (*sien-ling*) se reposent habituellement en ce lieu. On dit aussi que Ko Hong s'y arrêta, et qu'on y trouve les cordons de ses souliers[11].

Les sept vieux pins font l'objet d'une histoire vraiment extraordinaire. «Tseou Pao-kouang 鄒葆光 fut, dès sa jeunesse, inscrit sur les rôles des moines taoïstes du *Tch'ong-hiu kouan*. Pendant la période Siuan-ho de Houei-tsong des Song (1119-1126) sa réputation parvint jusqu'à l'Empereur qui le fit venir à la Salle *Ning-chen tien* 凝神殿 pour l'éprouver en science taoïste. Il y avait à sa suite sept hommes qui disparurent tout d'un coup. L'empereur lui ayant demandé qui ils étaient, Pao-kouang répondit : «Quand j'habitais dans la montagne je m'exerçais à l'art de l'épée (*kien-chou* 劍術). Ces sept hommes sont de vieux pins[12]». Complétons et rendons intelligible en disant, d'après d'autres sources, que les sept pins se transformaient en escrimeurs (*kien-ko* 劍客), et c'est évidemment en leur compagnie que Tsou Pao-kouang pratiquait cette gymnastique curieuse, ballet, pantomime, exercice d'assouplissement et d'équilibre à laquelle il est fait allusion. Ils se transformaient aussi en sept taoïstes qui allaient et venaient au bas de la montagne[13].

Nous en retiendrons que cet endroit servit de terrain de jeux à une société d'escrime chinoise, secrète et d'inspiration taoïste. Je ne sais si le choix des pins est particulièrement motivé. Le pin, toujours vert, est un symbole de

---

(1) Par Chen Jou-chouei 湛若水, lettré brillant et érudit, originaire de Tseng-tch'eng.

(2) Tcheou Touen-yi 周敦頤, appelé le Maître de Lien-k'i 濂溪先生, d'après son lieu de naissance au Hou-nan (1017-1073).

(3) Li T'ong 李侗, appelé Maître de Yen-p'ing 延平先生, d'après son lieu de naissance au Fou-kien (1093-1163).

(4) Lo Ts'ong-yen 羅從彥, appelé Maître de Yu-tchang 豫章先生 (1072-1073). Il occupa un poste à Po-lo.

(5) Tch'en Hien-tchang 陳獻章, originaire du village de Po-cha 白沙 près de Canton (1428-1500). Il fut le premier maître de Chen Jou-chouei.

(6) 文簡, *tseu* de Chen Jou-chouei.

(7) 龐嵩, lettré du Nan-hai qui démissionna à l'âge de 53 ans pour venir au Lo-feou suivre les enseignements de Chen Jou-chouei.

(8) Cf. ci-dessous p. 47, la visite de P'an Lei.

(9) *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 7 *b*.

(10) *LFHP*, k. 1, p. 9 *b*.

(11) *LFHP*, k. 3, p. 2 *a*; *Lo-feou t'ou-king tchou*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 20 *a*.

(12) *Li-che tchen-sien t'i-tao t'ong-kien* (Wieger, *Canon taoïste*, n° 293), k. 52, p. 13 *b* (aussi *Lo-feou tche*, k. 4, p. 14 *b*; *LFHP*, k. 5, p. 11 *b* avec des variantes).

(13) *Kouang-tong sin-yu*, k. 25, p. 1 *a*.

longévité. La transformation des pins en hommes est étrange, mais pas exceptionnelle. Selon le *Pao-p'ou tseu* les pins de mille ans ont l'air bossus, vus de loin. C'est qu'en effet, dit-il, il y a dedans un être : parfois c'est comme un bœuf gris (*ts'ing*), parfois c'est comme un mouton gris, ou un chien gris, ou un homme gris, qui tous sont vieux de mille ans [1].

la Grotte du lion (avec un ermitage de religieux),

L'ermitage fut fondé au début du XIIIe siècle par un moine originaire du Ts'ao-k'i [2]. Or, avant sa venue, beaucoup de religieux avaient tenté de s'établir dans cette grotte, mais le manque d'eau leur avait fait abandonner leur projet. Mais celui-ci enfin creusa un puits, trouva l'eau et l'ermitage prospéra. L'eau qu'il trouva est, affirme-t-on, aussi bonne que celle de la source de la verge d'étain plantée de King T'ai. Cette comparaison, qui vient d'elle-même à l'esprit du rédacteur chinois montre qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les deux sources, sauf que l'une a été trouvée de façon miraculeuse et l'autre de façon normale. Mais on conserve toujours le souvenir du puisatier qui a permis l'établissement humain.

la Terrasse des têtes fleuries [3] *houa-cheou t'ai* [華首臺] (à l'Ouest de la grotte du dragon jaune. On l'a changée en temple des têtes fleuries).

La légende raconte que cinq cents Véritables à la tête fleurie se réunissaient en ce lieu pour s'amuser. En 738, sur ordre impérial, on fonda la Terrasse des têtes fleuries [4]. Nous avons déjà rencontré dans le *Guide* (cf. ci-dessus p. 17) une estrade du même nom, avec cinq cents boddhisattva. C'est très certainement le même endroit. Le titre taoïste ou bouddhiste des saints personnages n'a pas d'importance. Remarquons cependant que le nombre 500 est bouddhique. De plus, le site a été affecté à un établissement bouddhique qui est du reste le plus important de toute la montagne. Il eut un renouveau de splendeur pendant la période Wan-li des Ming (1573-1620).

Parmi les curiosités de l'endroit, on signale la Caverne des mains jointes 合掌巖 : deux gros rochers appuyés l'un contre l'autre, deux torrents qui encadrent la terrasse à l'Est et à l'Ouest [5], et enfin, dans le monastère, une salle de bains alimentée directement par l'eau de la montagne captée par un aqueduc [6].

Sur le versant nord de la montagne, la Crête des phénix [*fong-houang kang* 鳳皇岡] (Ho sien-kou habitait en ce lieu), le Torrent de mica (dans lequel il y a du mica).

---

(1) *Pao-p'ou tseu, nei pien*, k. 1, p. 16 *a*.

(2) 曹溪 dans la sous-préfecture de Kiu-kiang 曲江 au Kouang-tong est un lieu saint bouddhique très célèbre dans toute la Chine du Sud. Il y a un *Ts'ao-ki t'ong-tche*. Nos renseignements sur la Grotte du Lion proviennent d'un *Che-tseu ngan ki* 獅子庵記 écrit par Wang Tcheou 王胄 en 1227 (*Lo-feou tche*, k. 8, p. 13 *b*-15 *a*; *LFHP*, k. 11, p. 21 *a-b*, abrégé et fautif).

(3) *Houa* n'a pas le sens de «fleuri» au sens concret du mot, mais celui de «beau, décoré» ou encore de «plusieurs couleurs».

(4) *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 5 *b*.

(5) Cf. ci-dessous p. 46 la description de P'an Lei.

(6) Bourne, *The Lo-fou mountains*, p. 5. On connaît au Lo-feou chan beaucoup de travaux de ce genre. Les eaux sont amenées dans des tuyaux de bambou.

La Crête des phénix, au pied de laquelle prend naissance le Torrent de mica, est habité par des filles génies (*chen-niu*)[1]. Ceci nous rappelle le Pic des oies de jade où nous trouvons de même tantôt les filles génies, tantôt des déesses individualisées, habitant un mont portant le nom d'un grand oiseau.

Selon certains textes le Torrent de mica a sa source au pied d'un mont de mica ou Crête de mica que le soleil levant fait étinceler. C'est la même que le *Guide* appelle Crête des phénix, qui sont des oiseaux solaires. Cet endroit s'appelle encore Grotte de jade rouge, c'est-à-dire de rubis, parce que la Ho sien-kou aurait obtenu du rubis en traitant le mica[2].

On parle aussi d'une Terrasse des phénix, mal localisée, au pied de laquelle se trouve un Puits de Ho sien-kou, ou Puits de mica. Jadis, dit-on, quand Ho sien-kou se nourrissait de mica elle puisait de l'eau de ce puits pour le préparer. Il est d'une profondeur insondable. Son eau pèse quatre onces de plus que celle des autres puits. Elle est douce au goût, et les gens y puisent beaucoup. Quand Ho sien-kou partit elle abandonna ses souliers au bord de ce puits. «Pour ma part, dit l'auteur du *Kouang-tong sin-yu*, je crois que la veine de ce puits est en communication avec le Lo-feou. Au moment où elle est partie, la Ho sien-kou s'enfonça dans ce puits et réapparut sur le Pic de Ma-kou au Lo-feou. Si elle a fait en sorte que les gens recueillent au bord du puits les souliers qu'elle abandonna, c'est probablement que c'est par l'élément liquide qu'elle pratiqua sa délivrance»[3]. Les aspects aquatiques de cette divinité qui personnifie les filles génies de la Crête des phénix doivent être soulignés. Par ailleurs elle vole, comme tous les Immortels.

Voici sa biographie[4] : «Ho sien-kou était la fille de Ho T'ai 何泰 de la sous-préfecture de Tseng-tch'eng de Kouang-tcheou [addition : quand elle naquit elle avait six fins cheveux au sommet de la tête. Var. : quand elle naquit, un nuage violet entoura sa demeure]. A l'époque de l'impératrice T'ien-heou des T'ang (960-705) elle habitait près du Torrent de mica. Agée de 14 ou 15 ans elle rêva un soir qu'un génie lui enseignait à manger de la poudre de mica, grâce à quoi elle pourrait obtenir le don de lévitation et l'immortalité. Suivant son rêve elle s'en administra. Elle fit serment de ne pas se marier. Elle avait coutume d'aller et venir par les sommets des montagnes [var. : par monts et par vaux]. Sa démarche était comme un vol. Partie chaque matin elle revenait le soir portant des fruits de la montagne qu'elle laissait à sa mère. Par la suite elle s'abstint de manger des céréales. Son langage différait du commun. L'impératrice T'ien-heou envoya des émissaires pour la prier de venir à la cour, mais ils la perdirent à mi-chemin. Le *Kouang-tcheou Houei-sien kouan ki* «Mémoire sur le temple des Immortels réunis de Kouang-tcheou» dit : Ho sien-kou habitait ici. Elle mangea du mica. Pendant la période King-long de Tchong-tsong des T'ang (707-710) elle monta à l'immortalité en plein jour. La neuvième année de la période T'ien-pao (750) de Hiuan-tsong, pendant un jeûne de tous les gens du canton rassemblés au Tou-hiu kouan[5] il y eut un nuage

---

(1) *Lo-feou t'ou-king*, ap. *LFHP*, k. 1, p. 9 *a*.

(2) *LFHP*, k. 2, p. 15 *a*.

(3) *LFHP*, k. 2, p. 15 *b*; *Kouang-tong sin-yu*, k. 4, p. 33 *a*.

(4) Traduite du *Li-che tchen-sien t'i-tao t'ong-kien, heou-tsi* (Wieger, *Canon taoïste*, n° 294), k. 5, p. 8 *a*. Les variantes et additions signalées sont empruntées au *Lie-sien tchouan* de Houan Tch'ou (cf. W. Perceval Yetts, *The eight Immortals*, in *JRAS*, oct. 1916, p. 774-775), k. 2, p. 32 *b*; au *LFHP*, k. 5, p. 17 *a-b*; au *Lo-feou tche*, k. 5, p. 2 *b*.

(5) C'est-à-dire au Tch'ong-hiu kouan. Ce dernier nom ne remonte qu'au XIe siècle (cf. l'article suivant du *Guide*).

des cinq couleurs qui s'éleva sur l'estrade de Ma-kou. Tout le monde le vit. Une Immortelle s'en détachait confusément. Le prêtre taoïste Ts'ai T'ien-yi reconnut que c'était la Ho sien-kou. Pendant la période Ta-li de Tai-tsong (766-780) elle fit encore une apparition sur la petite tour de pierre[1]. Le préfet de Kouang-tcheou, Kao Houei, en fit un rapport complet à l'Empereur ».

La Ho sien-kou est très populaire au Lo-feou et dans la région. Elle fait partie de la liste actuelle des huit Immortels. Malheureusement pour la réputation du Lo-feou elle a été annexée par d'autres localités au Hou-nan, au Tchö-kiang, au Ngan-houei et au Fou-kien[2].

En marchant sur sept *li* environ à l'Est du Yen-siang sseu on arrivera au temple Tch'ong-hiu kouan [冲 虛 觀] (où habitait l'immortel Ko[Hong]. On lui octroya son nom sous la dynastie des Song).

Ce temple n'est pas un bâtiment unique mais un ensemble dont les éléments sont énumérés en partie dans les articles suivants du *Guide*. Une vue cavalière reproduite dans une monographie montre les détails suivants[3] : au premier plan un cours d'eau ou bassin est franchi par le pont Houei-sien k'iao (des Immortels réunis). Ce pont orienté Nord-Sud indique l'axe du temple. Au-delà du pont l'enceinte du temple, percée d'une porte monumentale, dans l'axe. A gauche, devant le mur, un gros rocher est la Tombe des habits et du bonnet. A l'intérieur de l'enceinte on trouve successivement dans l'axe le Pavillon de la lettre impériale, puis le temple proprement dit en trois corps, puis le Pavillon de P'eng-lai et enfin la Véranda de l'abandon des souliers. Sur les côtés on voit le Fourneau à cinabre, la Hutte du Sauvage, le Temple funéraire dédié à l'immortel Ko Hong. Il y a encore, quoique non indiqués sur le dessin, un Marché aux herbes, le Châlet de Sou Tong-p'o [東 坡 山 房], la Terrasse à pêcher les poissons et quelques pavillons sans importance.

D'après la tradition, Ko Hong en s'installant au Lo-feou dans le premier quart du IVe siècle aurait fondé quatre ermitages différents répartis aux quatre points cardinaux de la montagne : *Tou-hiu* 都 虛 au Sud, Sou-lao 酥 醪 au Nord, Po-ho 白 鶴 à l'Est et Kou-ts'ing 孤 青 à l'Ouest. Dans les premières années de la période Yi-hi (405-419) on érigea à l'emplacement du Tou-hiu un temple funéraire dédié à la mémoire de Ko Hong. Pendant la période T'ien-pao des T'ang (742-756) on y fonda un temple (*kouan*) et on installa dix familles pour le garder. C'est finalement en 1087 sous les Song qu'on lui donna son nom actuel de Tch'ong-hiu kouan[4]. Sous les Ming, vers 1522, on y installa le siège épiscopal taoïste de la sous-préfecture de Po-lo[5]. Mais depuis son importance n'a cessé de décliner.

Nous rencontrerons avec le *Guide* les autres ermitages de Ko Hong. Signalons dès maintenant que leur répartition en quatre orients est assez arbitraire.

---

(1) Cf. ci-dessous, p. 113.

(2) Cf. *T'ou-chou tsi-tch'eng, chen-yi-tien*, k. 242, p. 4 *a-b*; aussi Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. IX, p. 512, qui parle d'une Ho Sien-kou au Hou-nan non cataloguée dans l'ouvrage précédent. Il ne fait pas de doute que la biographie rédigée avec références au Lo-feou est la plus *authentique*, si l'on peut dire.

(3) *LFHP*, k. 0, p. 10 *b*-11 *a*.

(4) *Tch'ong-hiu kouan ki*, écrit par Ho Wei 霍暐 en 1111 (*Lo-feou tche*, k. 8, p. 4 *b* et suiv.; version abrégée dans *LFHP*, k. 11, p. 6 *a-b*).

(5) *LFHP*, k. 3, p. 2 *b*.

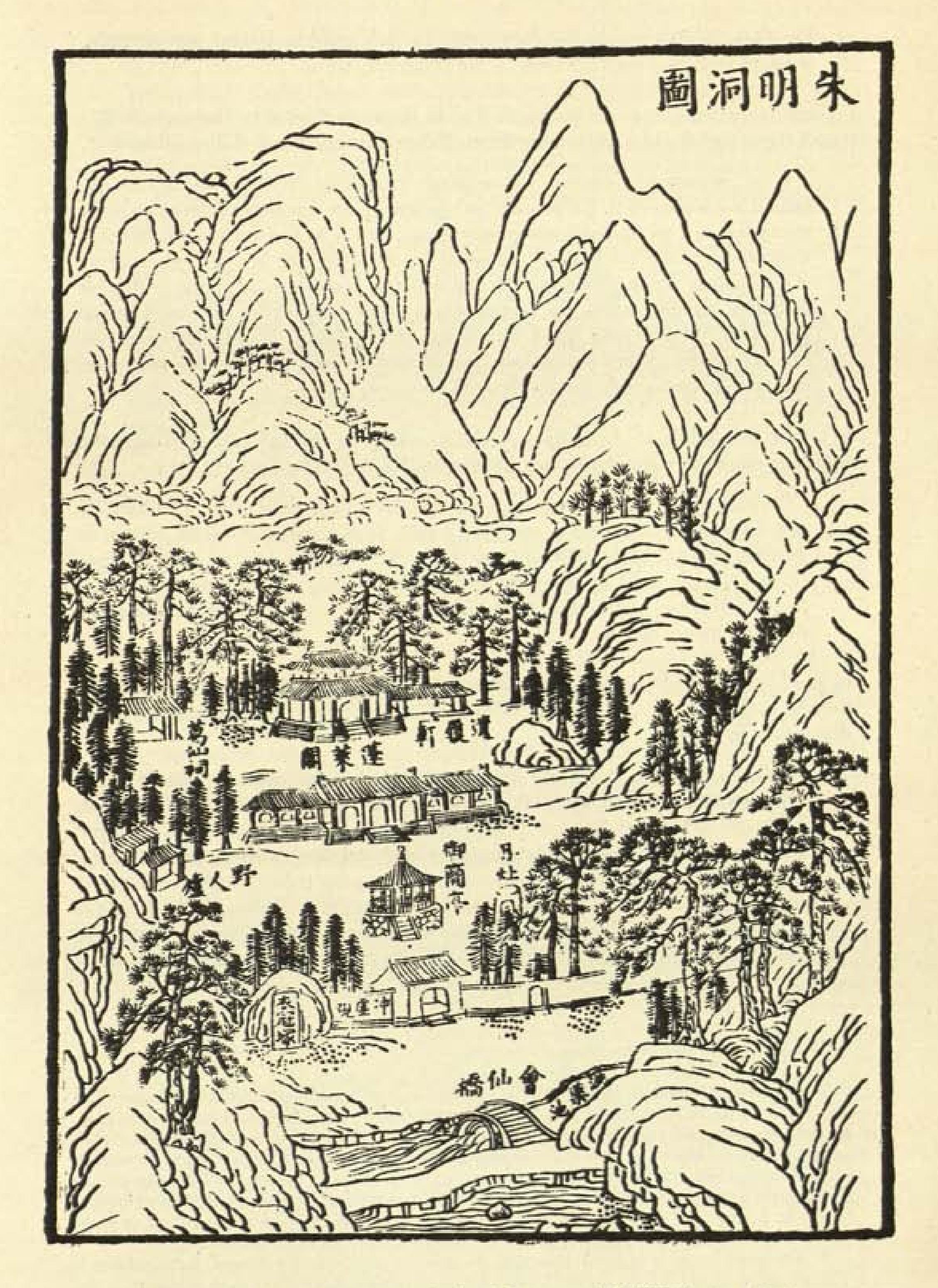


Fig. 1. — Le Tch'ong-hiu kouan et le site de la grotte-ciel (*LFHP*, k. 0, p. 11 *a*).

Ce n'est qu'un procédé de classement. Le Tch'ong-hiu kouan, par exemple, n'est pas au Sud mais au Sud-Est de la montagne.

[Dans les dépendances du temple il y a] le fourneau à cinabre [*tan-tsao* 丹竈] (Sou Tong-p'o y a écrit les quatre caractères : Fourneau à cinabre de Tche-tch'ouan)[1],

C'est seulement l'endroit où se serait trouvé le fourneau de Ko Hong, mais il n'y a plus rien. On raconte que la terre y est des cinq couleurs et lumineuse. Quand on en jette une pincée dans l'eau il se produit un bouillonnement et de la vapeur. Les prêtres taoïstes font cadeau de la terre aux pèlerins et voyageurs. Ils en pétrissent des pilules qui passent pour guérir toutes les maladies, surtout celles du ventre. On a beau en prendre elle ne s'épuise jamais[2]. Le fourneau émet une lueur merveilleuse (*chen-kouang*) ou une lumière rouge-cinabre (*tan kouang*) qu'on voit de nuit du haut des pics avoisinants, en particulier du Pic Dragon-et-Tigre[3].

la tombe des habits et du bonnet [*yi-kouan tchong* 衣冠塚] (quand l'immortel Ko Hong eut délivré son corps on y enterra ses habits et son bonnet),

La biographie de Ko Hong dit qu'il mourut à l'âge de 81 ans. «Le teint de son visage était comme s'il avait été vivant. Son corps aussi était souple et flexible. Quand on le souleva pour le mettre dans le cercueil il était léger comme s'il n'y avait eu que des habits vides. Dans le monde on pensa qu'il avait délivré son corps et obtenu l'immortalité»[4]. C'est un thème classique de l'apothéose taoïste.

le pavillon [*ko*] de P'eng-lai, derrière lequel il y a la véranda de la perte des souliers [*yi-li hien* 遺履軒] (c'est l'endroit où les immortels Pao Tsing et Ko Hong discutaient la nuit),

«On raconte que Pao Tsing 鮑靚, préfet de Nan-hai, avait l'habitude d'aller rendre visite à Ko Hong et de parler avec lui jusqu'au matin, où il partait. Les gens s'étonnèrent de ce que, pour ses allées et venues, on ne lui voyait ni chevaux ni voiture. Ils l'observèrent à la dérobée, mais ne virent qu'un couple d'hirondelles qui arrivaient en volant. Ils les prirent au filet : c'étaient deux souliers. Par la suite, en souvenir, on bâtit une véranda de la perte des souliers»[5]. La tradition des randonnées nocturnes de Pao Tsing est confirmée par d'autres textes. «Étant préfet de Nan-hai, dit un fragment présumé de la

---

(1) 稚川 est le *tseu* de Ko Hong.

(2) *LFHP*, k. 3, p. 3 *b*-4 *a*; *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 32 *b*.

(3) *Lo-feou t'ou-king tchou*, *LFHP*, k. 1, p. 13 *b*-14 *a*. Il est à noter que cette lumière ne se voit que les nuits où la lune brille. T'an Souei, dans sa préface à son *Lo-feou tsi* (cf. bibliographie, p. 128) l'appelle même «la brillante lumière froide» (*LFHP*, k. 10, p. 2 *a*), comme s'il voulait parler de la lune. Remarquons aussi qu'il paraît ne pas y avoir de pic Dragon et Tigre au Lo-feou chan. Mais c'est un nom très évocateur. C'est celui de la montagne du Kiang-si où le fameux Tchang Tao-ling pratiquait l'alchimie et sur laquelle on trouve aussi son «fourneau à cinabre» (*Kiang-si t'ong-tche*, k. 11, p. 6 *a*). L'expression Dragon et Tigre a plusieurs significations. C'est en particulier un terme d'alchimie pour désigner l'eau et le feu.

(4) *Tsin chou*, k. 72, p. 9 *a* (éd. *Po-na pen*). Pour la biographie de Ko Hong il faut consulter le *Tsin chou kio-tchou* 斠注 qui cite des variantes d'après le *Tsin tchong hing chou* et différents *Lo-feou chan ki*. Nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette biographie, qui demanderait une étude spéciale.

(5) *LFHP*, k. 3, . 13 *b*.

fin du IVe siècle, il s'occupait le jour du gouvernement de ses administrés et, la nuit, allait au Lo-feou. Il allait et venait en volant dans les airs» [1]. Un autre, du Ve siècle, donne une autre version de l'histoire des souliers : «Pao Tsing, étant préfet de Nan-hai, avait coutume de se rendre le soir au Lo-feou en volant. Il revenait à l'aurore. Un petit serviteur qui faisait le ménage du matin vit soudain deux pies qui entraient en volant dans une petite chambre de repos. Il les pourchassa avec son balai et les fit tomber à terre. Il constata alors que c'étaient les souliers de Pao Tsing» [2].

Un voyageur anglais fait état d'une autre tradition, qu'il aurait recueillie de la bouche d'un prêtre du temple. Quand Ko Hong monta au ciel, il commença par se débarrasser de son vêtement et de son bonnet à l'endroit où se trouve maintenant leur tombe. Un peu plus loin, ses pieds étant bien au-dessus du sol, il lâcha ses souliers à l'endroit où se trouve maintenant la véranda [3].

L'abandon des souliers est considéré comme une preuve irréfutable d'immortalité et on accorde beaucoup d'attention à cette partie de l'habillement des Immortels.

des statues de bronze de l'Auguste de Jade et de ses deux assesseurs (fondues sous les Han du Sud).

Ces statues colossales [4] sont placées dans la Salle principale du temple. Comme on prétend que l'Auguste de Jade a été «inventé» par Tchen-tsong des Song il est intéressant de trouver sa statue avant les Song dans la Chine du Sud [5].

Derrière le temple, la Grotte et la clarté rouge [*tchou-ming tong* 朱 明 洞] (les livres taoïstes disent qu'elle est gouvernée par le Véritable Tchou [Ling-tche]. Elle est encombrée de buissons et de mauvaises herbes, et on ne peut pas y entrer),

Cet endroit est, pour les taoïstes, l'endroit de la montagne le plus important. C'est ici la grotte-ciel du Lo-feou chan, ou son entrée. Nous réservons son étude pour un chapitre spécial (p. 88-96).

Tchou Ling-tche 朱 靈 芝 qui gouverne la grotte est présenté comme un saint du temps des Han. «Sa famille était originaire de Ta-yuan, mais il émigra à Pai-kou et prit comme maître le Véritable de la grande simplesse. Il en reçut la recette de la nourriture de pilules d'essence verte [6]. En ayant absorbé il pouvait manger neuf fois par jour et il pouvait aussi ne pas souffrir de la faim de toute une année. Il abandonna femme et enfants, vint dans le Sud et vécut dans la retraite au Lo-feou où il raffina le cinabre merveilleux de la grande

---

(1) *Lo-feou chan ki* (de Siu Tao-fou?), *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*.

(2) *Nan-Yue tche*, *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 765, cité par le *Tsin chou kio-tchou*, k. 95, p. 18 *b* (biographie de Pao Tsing). On trouve un épisode similaire dans la vie du magicien Wang K'iao 王 喬 des seconds Han : étant en fonction dans une sous-préfecture du Ho-nan, il venait à la cour le 15 de chaque lune. L'empereur s'étonna de ce qu'on ne lui voyait jamais d'équipage. Il le fit surveiller, et on remarqua une paire de canards qui arrivait à tire d'ailes de la direction de la sous-préfecture. On installa un filet pour les prendre, mais on ne put attraper qu'un seul soulier que l'on identifia comme ayant été donné à Wang (*Heou Han chou*, k. 112 A ou *Chouei-king tchou*, k. 21, p. 11 *b*).

(3) Bourne, *The Lo-fou mountains*, p. 33.

(4) Selon Krone.

(5) Sur la prétendue invention de Tchen-tsong, cf. Fêng Han-chi, *The origin of Yü Huang*, ap. *HJAS*, vol. I, n° 2, 1936, p. 242-250.

(6) 青精飢飯.

pureté. L'œuvre des neuf chaudrons ayant réussi, chaque jour il prenait une dose d'un tchou[1]. Il pratiqua le regard intérieur et l'avalement du souffle pendant trente ans. Il y eut un oiseau aux cinq couleurs qui s'approcha, tenant en son bec de l'agaric du dragon rouge (*tchou long tche* 朱龍芝). Il le saisit et l'absorba. D'abord il n'avait pas de nom. Les gens le désignaient sous le nom de Maître à l'essence verte (*Ts'ing-tsing sien-cheng* 青精先生). Mais depuis cet événement ils lui ont donné le nom (*ming*) de Ling-tche...[2]. Cette explication du nom du saint est intéressante, mais insuffisante. On doit aussi se souvenir qu'il y a un grand dieu dont le nom ressemble à celui de notre saint. C'est Tchou Ling 朱陵, qui gouverne la grotte-ciel du Heng chan, montagne cardinale du Sud[3]. Ce personnage a aussi le nom de famille Tan 丹 et le nom personnel Ling-tche 靈峙[4]. Tan et Tchou ne se ressemblent pas phonétiquement, mais ils ont le même sens de «rouge» — qui correspond au Sud[5].

l'Estrade du salut au boisseau [ad. : du Véritable Tchou 朱眞人朝斗壇] (à l'entrée de la Grotte Tchou-ming tong. Auprès on a découvert six dragons et un poisson de bronze),

La biographie de Tchou Ling-tche continue : «Il retrouva la technique des ornements de ceinture de jade et des pendentifs d'or[6]. Il adressait un culte à l'étoile Mystérieux-caché du dais fleuri. Il parcourait le Chariot et arpentait le filet (de la Grande Ourse). Grondant comme vent et tonnerre, il attirait à lui les esprits. Ayant accumulé les hauts faits et entassé les mérites, il partit en montant au ciel en plein jour. Il reçut l'investiture comme ministre du Grand Faîte 太極仙卿. Il gouverne la grotte-ciel Tchou-ming Yao-tchen. Parmi les lieux où il repose il y a l'ermitage de Maître Tchen et l'estrade du salut au boisseau»[7]. Cette description d'un culte à la Grande Ourse ou boisseau est en termes ésotériques, donc difficile à comprendre.

---

(1) 銖, la 1/24e partie d'une once, une très petite dose.

(2) *LFHP*, k. 4, p. 2 *b*.

(3) Cf. Chavannes, *Le jet des dragons*, p. 142. Tchou-ling est aussi le nom de la grotte-ciel du Heng chan. Tchou Ming, Tchou Ling (ou Tchou Long, «dragon rouge», faisant partie de l'expression *tchou-long tche* [l'alternance *i/o* se rencontre parfois, notamment dans les toponymes]) paraissent être des variantes du nom de Tchou Jong 祝融 (*jong*, arch. **d'iông*, avec une dentale à l'initiale), nom de l'ancien dieu du feu et du Sud. Cf. *Houai-nan tseu* (k. 3, p. 3 *a*, éd. SPTs' K') : «Le Sud correspond à l'élément Feu. Son empereur est Yen-ti, dont l'adjoint est Tchou Ming». Commentaire : «Les anciennes légendes disent Tchou Jong». Un nom intermédiaire est Tchou Leang 祝良 (*Yeou-hi lou* 遊戲錄, k. *hia*, p. 7 *b*. *Siu tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*, II).

(4) D'après un livre taoïste non identifié cité dans *LFHP*, k. 1, p. 17 *a*. On retrouve le même état-civil dans le *Long-yu ho-t'ou* 龍魚河圖, cité dans le *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 881, p. 4 *a*. Un ouvrage attribué au fameux T'ao Hong-king des Leang cite le Vieillard du Pôle Sud, Véritable supérieur Tan Ling 南極老人丹陵上眞 (*Tchen-ling wei-ye t'ou* 眞靈位業圖, *Chou-fou*, k. 57, cf. Wieger, *Canon taoïste* n° 164).

(5) *Tan* se retrouve dans l'expression *tan-hiue* 丹穴 qui désigne les pays du Sud. *Eul-ya*, chap. de la terre, p. 22 *b*.

(6) Il est beaucoup question de ces ornements dans les ouvrages taoïstes. On se contentera ici de renvoyer, à titre d'exemple, au *T'ai-yuan tchen-jen Tong-yo chang-k'ing sseu-ming tchen-kiun tchouan* 太元眞人東嶽上卿司命眞君傳 (biographie de Mao Yin), in *Yun-ki ts'i-ts'ien*, éd. SPTs'K', k. 104, et à d'autres ouvrages du même recueil.

(7) *LFHP*, k. 4, p. 3 *a*.

La découverte des dragons et du poisson de bronze est attribuée à un prêtre taoïste du temps des Song, antérieurement au passage de Sou Tong-p'o en 1094 puisqu'il les a vus[1]. Ils disparurent un beau jour au XVIe siècle, puis reparurent, sans que l'enquête officielle ait pu éclaircir l'affaire et décider de l'authenticité des objets rendus. Voici leur description : « Dans le Tch'ong-hiu kouan il y a six antiques dragons et un poisson de bronze. Quoiqu'on dise que ces deux catégories d'objets sont en bronze, si on les examine soigneusement on constate qu'ils ne sont ni en or (*kin*), ni en pierre, ni en bronze (*t'ong*), ni en fer. Les dragons ont chacun quatre pattes et des écailles finement gravées. Le poisson est creux à l'intérieur, mais il n'y a pas de trou à sa surface. Ils sont solides comme de la poterie, léger comme une feuille d'arbre. Ce sont vraiment des objets surnaturels (*chen wou*) »[2]. L'origine et la nature de ces objets nous semblent aussi mystérieuses que pour les auteurs qui les décrivent. Le plus vraisemblable est qu'il s'agit d'objets de bronze archaïques qui furent réemployés à une certaine époque dans un sacrifice ou une cérémonie religieuse. Après leur découverte sous les Song on les a conservés dans le temple » « pour servir à jamais de joyaux fixateurs de la montagne »[3].

l'Ermitage de Houang le sauvage [黃野人庵] (le sauvage était l'élève de l'immortel Ko Hong. L'ermitage est gardé par des tigres muets),

Nous ne dirons rien sur Houang le sauvage à qui nous consacrons ci-dessous une étude spéciale (cf. p. 105 et suiv.). On peut en revanche examiner brièvement le cas des tigres muets. Il y a deux traditions distinctes. Selon l'une, la montagne, et spécialement le cœur de la montagne constitué par le lac qui suit le niveau de la marée, le pont de fer et les tours de pierre, la montagne est gardée par des tigres muets, qui ne rugissent ni ne mordent[4]. Ils sont cependant capables d'empêcher les méchants de monter à la montagne et de les jeter dans des ravins[5]. On ne constate l'existence de ces tigres surnaturels que par les traces de leurs pas et la lueur de leurs yeux brillant dans les nuits sombres. Ils sont comme des génies tutélaires de la montagne. Il y a en outre la tradition que Ko Hong, en devenant immortel, laissa au Sauvage ainsi qu'aux tigres des pillules de cinabre, qu'ils mangèrent. Les tigres devinrent ainsi les protecteurs attitrés des quatre ermitages de Ko Hong. Cette seconde tradition, apparentée à la première, pourrait avoir un support concret : un ou plusieurs tigres de pierre — forcément muets — placés en sentinelles devant l'ermitage (ou la tombe?) du Sauvage[6].

la Terrasse à pêcher les poissons [釣魚臺] (elle se trouve à gauche du temple),

Il y a auprès de cette terrasse, au Sud, un Bassin pour relâcher les êtres vivants (*fang-cheng tch'e*) comme il y en a dans beaucoup de temples bouddhiques. On explique son nom en racontant l'aventure d'un jeune marmiton.

---

(1) *Yeou Lo-feou t'i-ming ki*, *LFHP*, k. 11, p. 4 *a*.
(2) *LFHP*, k. 9, p. 2 *a*.
(3) *LFHP*, k. 3, p. 15 *b*.
(4) *LFHP*, k. 7, p. 5 *b*, citant notamment le *Mao-kiun nei-tchouan* 茅君內傳, sans autre précision.
(5) *Nan-hai kiun tchouan* 南海郡傳 cité dans le *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*, et aussi, sous une forme différente, dans le *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 3 *b*.
(6) *Kouang-tong sin-yu*, k. 21, p. 2 *a*.

Un jour qu'on l'avait envoyé ramasser du bois, il s'endormit et rêva d'un grand fleuve qui se jetait dans la mer. Des marins pêcheurs l'engagèrent et lui firent cadeau, au retour, d'un gros poisson qui n'était plus qu'un morceau de bois quand il se réveilla [1].

On parle aussi d'un Rocher à pêcher la tortue (釣鰲石) qu'on situe soit au même endroit que la Terrasse, soit près de la Grotte du dragon jaune. Dans ce dernier cas on dit qu'il est en face de la tortue fixatrice de la montagne (鎮山鰲魚). Si l'on monte sur le premier de ces rochers, c'est comme si on pêchait l'autre [2].

la Vallée des nuées colorées vertes [青霞谷] (c'est là qu'habitait le Véritable Sou [Yuan-lang]),

Cette vallée, qu'on appelle aussi une grotte, est derrière la grotte de la clarté rouge.

La biographie de Sou Yuan-lang 蘇元朗 est des plus confuses. Il est né sous les Tsin à l'époque T'ai-k'ang (280-290). Après avoir étudié sur le mont Kiu-k'iu 句曲, il vint résider au Lo-feou pendant la période k'ai-houang des Souei (581-601). On lui attribue la rédaction de plusieurs ouvrages philosophiques [3]. On verra ci-dessous (p. 122), qu'il y a eu confusion entre deux personnages.

la Grotte du sauvage (c'est la bibliothèque-retraite 書堂坑 de Maître Wang. Maître Wang, de nom personnel Tsing, vivait sous les T'ang).

Wang Ti-tsing 王體靜, le héros de ce lieu, était originaire du Chen-si. Il s'habillait d'un pagne de papier et vivait parmi les bêtes sauvages. Pendant les dix premières années de son séjour il n'avait même pas de maison. Il se construisit finalement une hutte de chaume. Il n'avait pas de famille et parlait fort peu. Pour subvenir à ses besoins il créa une plantation de thé et défricha trente *meou* de terrain. Quand il s'y installa l'endroit était complètement désert. Quelques années après sa mort le village qui s'était formé autour de lui comptait déjà trois cents familles.

Quand il mourut, vers 809, les gens du village l'inhumèrent [*mai* 埋, enterrement non rituel, provisoire] à frais communs à l'endroit même où il vécut, dans un tronc d'arbre évidé. Quelque temps plus tard un haut fonctionnaire en tournée dans la montagne lui fit faire un nouveau cercueil et l'enterra [*sang* 葬, enterrement rituel, définitif] dans une autre tombe [4]. A l'occasion de ce transfert un ermite de la montagne prétendit avoir constaté que le corps de Wang avait disparu et qu'il ne restait que ses vêtements, mais les milieux officiels qualifièrent cette histoire de mensonge [5].

Au Nord du [Tch'ong-hiu] kouan, le temple Sou-lao kouan 酥醪觀 (c'est l'ermitage du Nord de l'immortel Ko Hong),

---

(1) D'après une poésie de Tch'en Yun-cheng 陳允升, taoïste du xe siècle. *LFHP*, k. 15, p. 14 *b*. C'est un récit du même genre que le fameux *T'ao-houa yuan ki* de T'ao Yuan-ming.

(2) *LFHP*, k. 2, p. 9 *a*. Notons que les toponymes de cette sorte sont nombreux en Chine, et certains sont célèbres.

(3) *LFHP*, k. 4, p. 13 *a*-14 *a*.

(4) *LFHP*, k. 4, p. 14 *b*-15 *a*.

(5) *Houei tcheou fou tche*, k. 39, p. 2 *b*.

Le Sou-lao kouan est situé sur la face Nord de la montagne, en un endroit très encaissé. Le temple actuel fut construit en 1727 et complètement restauré à la fin du XIX[e] siècle [1]. C'est le plus florissant de tous les temples taoïstes de la montagne [2]. On ignore l'emplacement exact du temple primitif.

L'expression *sou-lao* qui forme le nom du temple est fort rare. On l'explique par une histoire d'un *Tsi-sien tchouan* [3] dont voici la version courante : «Ngan-k'i cheng 安期生 et une (ou plusieurs ?) fille divine (*chen niu*) se réunissaient à Yuan-k'ieou [4] et se grisaient d'un vin parfumé (de la couleur du) jade noir. Quand ils étaient ivres, l'eau et la rosée qu'ils aspiraient et expiraient se transformaient en *sou-lao* [5], puis ils partaient, chacun sur son char-tourbillon» [6]. On précise seulement que Yuan-k'ieou est une montagne des régions du Nord. Cette histoire n'est pas claire, et le seul auteur, à notre connaissance, qui se charge de l'expliquer, la noie dans une théorie de métaphysique taoïste. Il esquive en particulier l'explication du terme *sou-lao* en affirmant que «notre propre salive est du *sou-lao*, la rosée du ciel est du *sou-lao*, les fleuves et les sources de la terre sont du *sou-lao*, la sève des fruits et des plantes, tout cela c'est du *sou-lao*. Pourquoi ne désignerait-on par ce terme qu'une liqueur fermentée ?» [7].

Le terme connu qui ressemble le plus à *sou-lao* est *sou-lo* 酥酪 qui désigne une boisson fermentée à base de lait, le koumis des mongols. Les caractères qui servent à écrire les mots *lo* et *lao* se ressemblent assez pour que leur confusion soit possible. Si la scène de beuverie décrite dans le *Tsi-sien tchouan* se passe bien dans le Nord, l'allusion au koumis est possible.

N'oublions pas que cette restitution, hypothétique, est complètement inconnue au Lo-feou chan. Comment ce terme a-t-il pu être employé dans le nom d'un temple de la montagne ? Le texte d'où il a été extrait concerne Ngan-k'i cheng, connu dans la région de Canton [8] et au Lo-feou chan ; il y est question du Nord, de la Chine il est vrai, mais le temple est dans le Nord de la montagne ; il décrit une scène de beuverie. Or il y a devant le temple un village *Sou-lao ts'ouen* qui était autrefois célèbre pour ses marchands de vin [9]. Le nom de ce village, peuplé de barbares Yao, offre la variante *Sou-lo* 蘇羅 [10].

---

(1) *Tch'ong-sieou Lo-feou chan Sou-lao kouan ki*, écrit par le supérieur de ce temple. *Feou chan tche*, k. 3, p. 37 *b*-38 *a*.

(2) Cf. Henry, *Ling-nam*, p. 320.

(3) 集仙傳. Un ouvrage de ce titre est cité dans la bibliographie du *Souei chou* (k. 33, p. 19 *a*, éd. *Po-na pen*). L'auteur n'en est pas nommé, mais il est évidemment antérieur à l'achèvement de la bibliographie (première moitié du VII[e] siècle). C'est sans doute cet ouvrage qui est utilisé à plusieurs reprises par le *T'ai-p'ing Kouang-ki*. Le *Wen-hien t'ong-kao* (p. 1809 *hia*, éd. Com. Press) cite un autre ouvrage de même titre dont l'auteur est Ts'eng Ts'ao 曾慥 (Song, milieu du XII[e] siècle, cf. *Tchong-kouo wen-hio-kia ta ts'eu-tien*, n° 2436). Des fragments de ce dernier travail sont recueillis dans le *Chouo-fou* (k. 58). Le passage qui nous intéresse ne s'y trouve pas, mais cela ne signifie rien. Les auteurs du *Sseu-k'ou ts'iuan chou ts'ong-mou* (k. 147, p. 6 *a*) décrivent enfin un ouvrage sans nom d'auteur en 15 chapitres, qu'ils estiment être des T'ang. Je ne sais s'il est encore accessible.

(4) 元 (ou 玄) 邱.

(5) 醉後呼吸水露皆成酥醪.

(6) *LFHP*, k. 3, p. 4 *b*.

(7) *Feou chan tche*, k. 3, p. 26 *a*.

(8) Cf. ci-dessous p. 35.

(9) *Feou chan tche*, k. 3, p. 26 *a*.

(10) *Kouang-tong sin-yu*, k. 25, p. 43 *b*.

Mieux encore, c'est dans ce village *Sou-lo ts'ouen* que se trouveraient les vestiges de l'ancien Sou-lao kouan[1]. Il y a peut-être eu attraction du terme littéraire *sou-lao* par un toponyme indigène *sou-lao* ou *sou-lo*.

On signalera enfin une autre hypothèse : le mot *lao* est peut-être la transcription d'un mot signifiant « alcool » dans une langue t'ai[2] ?

le Pic de Ma kou (au Sud-Ouest du [Tch'ong-hiu] kouan. Il y a un tertre de Ma kou. Souvent des nuées colorées s'y amassent et des grues blanches s'y perchent).

La légende de Ma kou est bien connue, nous ne nous y arrêterons pas[3]. Elle n'est pas spécialement vénérée au Lo-feou chan où elle intervient seulement en tant que grande déesse populaire, sans personnalité bien précise.

Le tertre (*t'an*) ou terrasse (*t'ai*) de Ma kou, au pied du pic, est le siège de la divinité. C'est là que se réunissent les filles génies (*chen niu*). Des *k'i-lin,* bêtes composites de la mythologie chinoise y descendent parfois. Ma kou a fait plusieurs apparitions sur sa terrasse, « beaucoup de gens l'ont vue »[4]. Voici un récit de ce genre : il y a près de la terrasse un rocher appelé Miroir pour la toilette de Ma kou 麻姑粧鏡. Or, « il y eut une fois quelqu'un qui y monta. Il vit une belle femme, les cheveux dénoués, qui était assise sur ses talons, entourée d'une dizaine de jeunes filles portant des vêtements de plusieurs couleurs et le chignon noué en forme de cornes[5]. Elles tenaient à la main des instruments de musique. Notre homme se hâta de les fuir. Les jeunes filles battirent des mains en riant. Soudain elles disparurent. Seuls des sons de chants et de flûtes qui flottaient vaguement dans l'air rappelaient leur apparition »[6]. C'est aussi sur le pic de Ma kou que la Ho sien-kou apparut jadis dans un nuage des cinq couleurs[7], ce qui montre que ce lieu est à vocation féminine mais non pas exclusivement dédié à Ma kou. Notons que le pic et la terrasse sont signalés par des grues blanches, nouvel exemple d'association des femmes et des grands oiseaux blancs.

Quoique le *Guide* n'en fasse pas mention nous ne pouvons quitter cet endroit sans parler du Village des fleurs de prunier (*Mei-houa ts'ouen*) qui se trouve « à l'orée de la montagne, en face des deux pics de Ma kou et de la Fille de jade. Un torrent aux eaux froides y serpente au milieu des bambous. C'est en plantant des pruniers que la plupart de ses habitants gagnent leur vie. Bœufs et moutons ne marchent que sur des prunes (tant elles sont abondantes !) A la fin de l'hiver et au début du printemps ils font avec les prunes tombées un alcool qu'ils vendent dans le Champ à vin (*ts'ieou t'ien*) de Ma kou qui est au Sud du village. Il y a là une cabane couverte de chaume avec une stèle portant l'inscription : « Endroit où rêva Che-hiong ». L'auteur de la description imita cet exemple et écrivit sur un des piliers de la hutte ce couplet à la manière de Kao Ki-ti : « Un haut personnage s'endormit dans la montagne

---

[1] *Feou chan tche,* k. 2, p. 7 *a*.

[2] Cf. T. Guignard, *Dictionnaire laotien-français,* Hong-kong, 1912, p. 407 : *lâu*, toute liqueur fermentée. E. Diguet, *Etude de la langue Tai,* Hanoi, 1895, 4e partie, p. 119 : vin, *lộ́*. Lunet de la Jonquière. *Dictionnaire français-siamois,* Paris, 1904, p. 65 et 75 : *lâo*, alcool.

[3] Cf. Chavannes, *Le Jet des dragons,* p. 103-108, d'après le *Chen-sien tchouan* et une stèle.

[4] *LFHP,* k. 1, p. 16 *b*-17 *a*.

[5] 丫髻, comme des filles non mariées ou des servnates.

[6] *Kouang-tong sin-yu,* k. 3, p. 29 *b*.

[7] Cf. ci-dessus p. 22.

couverte de neige[1]. La lune brillait dans le sous-bois. Une belle personne vint et se nomma elle-même la Cultivatrice des champs de fleurs et des champs de vin. Le champs à vin s'appelle aussi le champs où l'on vend le vin (*Mai-ts'ieou t'ien*). Si on le fait dépendre de Ma kou c'est parce que le pic de Ma kou se trouve par devant»[2].

Il n'est au contraire pas sûr que ce soit seulement une raison d'ordre topographique qui place ce marché au vin sous le patronage de Ma kou. On verra en effet par l'histoire à laquelle font allusion la stèle et le petit poème ajouté par le lettré que l'évocation d'une divinité féminine est ici particulièrement justifiée. Cette histoire est racontée dans le *Long-tch'eng lou* de la manière suivante[3] : «Sous les Souei, pendant la période K'ai-houang (581-601), Tchao Che-hiong 趙 師 雄 alla au Lo-feou chan. Un soir, par temps froid, à moitié ivre, il fit arrêter sa voiture devant une auberge qui était à côté d'un marchand de vin. Il vit une femme, sans parure et en vêtements écrus en sortir pour aller à sa rencontre. La nuit était déjà tombée. La neige qui restait çà et là, frappée par la lune, brillait d'un faible éclat. Che-hiong se réjouit de voir cette femme et il lui parla. Elle sentait un parfum délicieux et s'exprimait avec élégance. Ils allèrent ensemble frapper à la porte d'un marchand de vin et prirent plusieurs coupes qu'ils burent ensemble. Au bout d'un moment il y eut un jeune garçon vêtu de vert qui vint rire, chanter, faire des tours et danser. C'était certes un spectacle admirable. Puis Che-hiong tomba ivre-mort. Il sentit seulement le vent et le froid qui tour à tour l'enveloppaient. Cela dura quelque temps, mais l'orient blanchissait déjà. Che-hiong se leva pour regarder et trouva qu'il était au pied d'un grand prunier en fleurs. Sur l'arbre il y avait un oiseau au plumage bleu qui le regardait en criant. La lune s'était couchée et Orion montait à l'horizon. Che-hiong se sentit déçu, et voilà tout.»

Cette histoire est relativement ancienne, mais elle est toujours très célèbre dans la montagne. Elle appartient à un type de légendes qui est resté bien vivant. C'est ainsi qu'un écrivain du XIXe siècle a publié une nouvelle qui a pour cadre le Lo-feou chan et dont le sujet est comparable à celui de l'histoire que nous connaissons. En voici l'analyse : un jeune homme d'une riche famille (dont la richesse consiste justement en plantations de pruniers) devient neurasthénique et se construit derrière le village une hutte où il passe son temps à lire. Il voulait «étudier la façon de vivre de Lin Ho-tsing et prendre les pruniers comme épouse»[4]. En attendant il est ému par le sort des courtisanes qui, à leur mort, étaient incinérées et il réserve dans la forêt des pruniers un cimetière à leur usage. Il y enterre notamment une certaine T'ang Mei-sien (l'Immortelle aux pruniers) qui lui apparaît un soir. Elle lui annonce qu'il est lui-même l'incarnation de Tchao Che-hiong tandis qu'elle est une patronne

---

(1) Les fleurs de prunier tombées à terre font comme de la neige.

(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 33 *a*.

(3) 龍 城 錄, ouvrage attribué à Lieou Tsong-yuan 柳 宗 元, des T'ang (773-819), mais que l'on croit être un faux de Wang Tche 王 銍 des Song (XIIe siècle, cf. *Tchong-kouo wen-hio-kia ta ts'eu-tien*, n° 2320). C'est ainsi notamment que dans l'histoire qu'on va lire ci-dessous on croit reconnaître des parties qui seraient empruntées à une poésie de Sou Che (*Mei-houa ts'ouen*, in *LFHP*, k. 16, p. 2 *a*) [*Sseu-k'ou ts'iuan-chou ts'ong-mou*, k. 144, p. 82 *a*]. Mais c'est peut-être là un argument à double tranchant. Le texte utilisé se trouve dans le *T'ang-tai ts'ong-chou*.

(4) Lin Pou 林 逋, de *tseu* Ho-tsing 和 靖 (967-1028) se retira pendant vingt ans sur une montagne du Tchö-kiang sans paraître à la ville. Il ne se maria pas et n'eut pas d'enfants. Il planta des pruniers et éleva des grues. Les gens du pays disaient donc qu'il s'était marié avec les pruniers et avait les grues comme enfants (cf. *Tchong-kouo wen-hio-kia ta ts'eu-tien*, n° 1955).

(*tchou* 主) du Lo-feou chan. La même aventure arrive au fils du jeune homme, avec une autre courtisane qui est encore une incarnation de T'ang l'Immortelle aux pruniers[1].

Les traités modernes ne donnent pas de précisions sur la localisation du village des fleurs de prunier ni sur ses habitants ou l'alcool qu'ils fabriquent. Il y a en revanche un certain nombre de toponymes répartis à l'Ouest de la montagne depuis la région du Sou-lao jusqu'à l'endroit présumé du village formés à l'aide du Prunier *Mei* : *Mei kou* (Vallée des pruniers), *Mei-long* (梅篭 ou 隴 Creux des pruniers). Ces localités sont peuplées de Yao[2]. Il est probable qu'il en est de même pour le village des fleurs de pruniers, comme c'est le cas pour le Sou-lao ts'ouen. Les légendes de Ngan-k'i cheng et de Tchao Che-hiong se ressemblent assez, et se complètent. En l'absence de documents plus précis on ne peut que supposer que la vente d'alcool de prunes préparé au Lo-feou avait lieu lors de certains marchés qui servaient de prétexte à des beuveries mixtes et des rencontres de célibataires.

Au Sud du [Tch'ong-hiu] kouan, la Grotte Kouan-yuan tong [觀源洞] (on l'appelle aussi la Grotte de Ma kou, ou bien encore la Cour aux simples. C'est là que l'immortel Ko Hong lavait ses simples).

Il y a en cet endroit un rocher qui n'est autre que la canne de bambou de Ko Hong. Il remue comme s'il flottait chaque fois qu'il fait mauvais temps[3]. C'est certainement là que se trouve le bassin du lavage des simples qu'on appelle encore le Marché aux simples[4].

On raconte aussi au sujet de cette grotte l'aventure d'un ermite du temps des T'ang qui trouva ici une chambre de pierre sur les parois de laquelle étaient gravés des vers de Ko Hong. Il n'osa pas entrer. Quand, pris de remords, il revint chercher la grotte, il ne vit plus rien[5] : l'accession au monde des Immortels n'admet pas d'hésitation.

Au Nord-Ouest [du Tch'ong-hiu kouan], la Grotte Yeou-kiu tong [幽居洞] (avec la bibliothèque du Maître Tcheng [Kiai]),

On trouve en cet endroit l'Ermitage des nuages blancs ou bibliothèque de Tcheng Kiai, l'Ermitage de Siao-yao et la Véranda orientale.

Tcheng Kiai 鄭玠, originaire du Kouang-tong, fut nommé préfet de Po-lo

---

[1] *Lo-feou houan tsi* 幻跡, publié dans le *Song-pin so-houa* 淞濱瑣話 (fasc. 3, k. 8, p. 6 *a* et suiv.), par Wang T'ao 王韜 (1828-1897), originaire du Kiang-sou. Notons que l'association de femmes et des pruniers n'est pas particulière au Lo-feou. En Chine du Sud et spécialement au Kouang-tong le prunier est très répandu. Or, dans cette province, «ceux qui marient leur fille, qu'ils soient riches ou pauvres, ne manquent jamais de faire des présents de prunes au sucre (*t'ang-mei*) à l'oncle et à la tante... Un proverbe dit : quand les prunes au sucre sont douces, la nouvelle épouse sera douce..., quand elles sont acides, la nouvelle épouse sera acide... Les cadeaux pour les garçons, c'est du *tch'a-ma* (茶麻 ou plutôt *tche-ma* 芝麻), pour les filles ce sont des prunes» (*Kouang-tong t'ong-tche*, k. 16, p. 14 *a-b*, aussi *Kouang-tong sin-yu*, k. 14, p. 21 *b*).

[2] *LFHP*, k. 9, p. 9 *a*; *Feou chan tche*, k. 2, p. 9 *b*. On peut se demander si l'expression *mei-long* ne cache pas le mot *morung*, maison des jeunes où les deux sexes se font la cour et s'unissent avant le mariage.

[3] *LFHP*, k. 2, p. 4 *a*.

[4] Dont l'existence est annoncée par «l'explication de la planche» (*t'ou-chouo*) représentant le Tch'ong-hiu kouan reproduite dans le *LFHP* (cf. p. 22).

[5] *LFHP*, k. 16, p. 5 *b*.

en 1244. Mais aux devoirs de sa charge il préféra la retraite au Lo-feou. Il se choisit le surnom de Sauvage qui vit caché (*Yeou-kiu ye-jen*). Il se lia d'amitié avec un ermite taoïste qu'on ne connaissait que sous le nom de Siao-yao tseu 逍遙子. Au bout de quelques années Tcheng Kiai partit occuper un poste à la capitale, et l'ermite de son côté disparut sans qu'on sache où il était allé. Par la suite le fils de Tcheng Kiai aménagea la retraite de son père en manière de musée[1].

L'Ermitage de Siao-yao s'appelle aussi l'« Ermitage du thé ». Il sert de refuge aux cueilleurs de thé qui y viennent en grand nombre à l'équinoxe de printemps[2].

La Véranda orientale abritait autrefois la clepsydre de Tcheng Kiai et Siao-yao tseu[3].

la Caverne de l'eau coulant goutte à goutte [滴水巖] (derrière la grotte Yeou-kiu tong),

Au plafond de la caverne sont suspendues des cloches, entendons des stalactites, qui parfois résonnent comme des cloches de métal[4].

Le site est illustré par la « bibliothèque » d'un certain Houang Li 黃勵, de la fin du xe siècle[5].

le Temple de la longévité prolongée [*Tch'ang-cheou kouan*] (ce fut primitivement, sous les Han du Sud, le Palais de la fleur céleste [*T'ien-houa kong*]. Actuellement on l'appelle le Palais céleste du Sud).

C'est ici l'emplacement de l'ermitage de l'Ouest de Ko Hong, l'ancien *Kou-ts'ing* 孤青. Sous les T'ang s'élevait ici le temple *Tch'ang-tch'ouen*, Printemps prolongé, dont le nom fut changé en *Tch'ang-cheou* sous les Han du Sud. Le temple fut détruit par un incendie à la fin des Song, puis reconstruit ailleurs[6]. Le commentaire du *Guide* pour cet article est postérieur aux années 1312-1314 car c'est à cette époque qu'on donna son nom au nouveau temple *Tch'ang-cheou kouan* et qu'on eut besoin de le distinguer du site ancien sur lequel on avait également reconstruit un Ermitage de la fleur céleste, qui est la Fleur céleste de l'Ouest (cf. p. 17).

La route centrale ([en la prenant à partir de la] Bibliothèque de Maître Wang) monte directement à la caverne des sages (à côté de laquelle il y a la caverne qui-communique-avec-le-ciel).

Maître Wang (王子) est en réalité Houang Li dont nous avons trouvé la bibliothèque près de la caverne de l'eau coulant goutte à goutte. Les caractères Wang et Houang se prononcent de la même façon en cantonais.

Notons au passage l'existence de cette « route centrale ». Il y a dans la montagne plusieurs itinéraires possibles pour effectuer la visite[7].

---

(1) *LFHP*, k. 6, p. 11 *b*-12 *a*.
(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 14, p. 15 *a-b*.
(3) *LFHP*, k. 3, p. 11 *a*.
(4) *LFHP*, k. 2, p. 9 *b*; *P'an-yu hien tche*, k. 4, p. 22 *b*.
(5) *LFHP*, k. 0, p. 15 *b*; k. 4, p. 24 *a*-25 *b*.
(6) *LFHP*, k. 3, p. 5 *b*.
(7) Il y a trois routes, de l'Est, de l'Ouest et centrale. Cf. ci-dessous, p. 49, le récit de P'an Lei. Il y a une autre description des trois itinéraires dans le *Feou chan tche*, k. 2, p. 23 *b*-24 *a*.

La Caverne des sages (*kiun-tseu yen*) serait ainsi nommée parce que beaucoup de nobles personnages (*che ta-fou*) y montèrent pour observer le paysage [1].

On s'enfonce dans la caverne qui-communique-avec-le-ciel (*t'ong-t'ien yen*) «par un couloir large et vaste, au sol plat comme une meule, et obscur. Mais il y a une ouverture qui monte jusqu'au sommet de la montagne. En levant la tête on voit le jour» [2]. Ce type de cavernes est très apprécié [3].

[et à] la caverne du pic des nuages. En contrebas de cette dernière se trouve la grotte des papillons [蝴蝶洞] (où il y a beaucoup de papillons. On dit que ce sont les vêtements abandonnés par l'immortel Ko Hong qui se sont ainsi transformés).

Les papillons-génies du Lo-feou sont célèbres. Ils sont de grande taille, de couleurs vives, «le soleil, la lune, les étoiles, le boisseau et les huit trigrammes sont dessinés sur leurs ailes» [4]. Ils sont peu sauvages et se laissent facilement approcher : ce sont en effet des papillons de nuit, qui dorment dans la journée [5]. On leur prête aussi un sens de l'orientation remarquable. Deux cocons ayant donné naissance à deux papillons à plusieurs milliers de *li* du Lo-feou, ces derniers réussirent à s'enfuir par les fentes très petites du panier. Celui qui rapporte ce fait ne doute pas un instant qu'ils ne soient retournés droit au Lo-feou chan [6].

Par devant, la grotte du voile d'eau (le site de cette grotte est particulièrement remarquable. Le secrétaire privé Tchang [Song-k'ing] et le ministre en second Lieou [Tcheng] étudièrent en ce lieu) [7].

L'expression *chouei lien* 水簾 «voile d'eau» s'applique à des cascades de nature différente suivant les endroits. Voici comment on la définit au Lo-feou : «Quand l'eau tombe en oblique c'est un voile. Quand elle tombe à la verticale c'est une chute (*pou*). Quand la muraille rocheuse est sans aspérités, l'eau tombe d'un seul bloc et forme une chute. Quand elle présente des aspérités, l'eau tombe en s'éparpillant et forme un voile. Au Lo-feou les roches sont pour la plupart sans aspérités, c'est pourquoi il y a beaucoup de chutes et peu de voiles. Il n'y a en tout que deux voiles, le grand et le petit. On atteint le grand voile d'eau en partant du Village des fleurs de prunier et en marchant à l'Ouest sur une vingtaine de *li*. En hiver ses eaux sont basses. Les éclaboussures des bords n'atteignent pas le tiers de la hauteur des rochers. Mais entre le printemps et l'été l'eau les recouvre complètement. A l'intérieur c'est un grand vacarme, à l'extérieur il y a des embruns qui finissent par former un nuage de pluie [8].

---

(1) *LFHP*, k. 2, p. 8 *b*.

(2) *LFHP*, k. 2, p. 8 *b*, citant, à travers le «Vieux traité», une œuvre d'un lettré des Ming (Han Houang 韓晃 auteur du *Lo-feou ye-tch'eng* 野乘).

(3) C'est, semble-t-il, un type de grotte-ciel.

(4) *LFHP*, k. 7, p. 9 *a*.

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 24, p. 3 *a*; *Tchong-kouo wou-tch'an k'ao-lio* 中國物產考略 (Ts'ing), in *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, I, p. 77.

(6) *Ling-nan tsa-ki* 嶺南雜記 (Ts'ing), in *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 199 *a-b*.

(7) 張宋卿, originaire de Po-lo, docteur en 1157. Cf. *LFHP*, k. 6, p. 9 *b*-10 *a*. 留正, docteur en 1143, il remplit des fonctions importantes à la cour des Song. Cf. *Song che*, k. 391.

(8) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 22 *a*.

Il faut citer, au Sud de la grotte, le Torrent des joncs (*Tch'ang-p'ou kien* 菖蒲澗) sur les rochers duquel poussent des joncs (*acorus calamus*) qui ont vingt nœuds par pouce[1]. Ces joncs vivaces, toujours verts, dont les longues feuilles portent en leur centre une arête en forme d'épée — on les appelle aussi «herbe épée d'eau» *chouei kien ts'ao* — sont très appréciés comme plante médicinale[2]. On les trouve au Lo-feou non seulement dans le torrent ci-dessus mentionné, mais aussi dans un autre torrent des joncs (*P'ou kien* 蒲澗) au flanc occidental de la montagne dans lequel «ceux qui ont neuf nœuds par pouce et dont les fleurs sont pourpres sont les meilleurs». Ngan-k'i cheng des Tsin en cueillit et en mangea. Les gens de la montagne célèbrent la fête du *P'ou kien* le 25 du 7ᵉ mois, car c'est ce jour-là que Ngan-k'i cheng est monté au ciel sur les bords du P'ou kien[3]. On raconte exactement la même chose à propos d'un autre *P'ou kien* situé au Mont des Nuages blancs au Nord de Canton. Mais les joncs y sont aussi bien de 12 que de 9 nœuds par pouce. Les gens de Canton s'y rendent en foule, le 25 du 7ᵉ mois, afin de cueillir les joncs en barbotant dans l'eau à grand bruit et priant pour une longue vie[4].

La route du pont de la voie lactée débouche sur le Mortier aux herbes médicinales (c'est l'endroit où l'immortel Ko Hong pilait ses herbes. A côté du mortier il y a trois auges).

Le Pont de la voie lactée (天漢橋), au Sud-Ouest du Torrent des joncs, est un gros rocher qui se dresse en l'air, comme s'il voulait rejoindre la voie lactée[5]. Ce n'est donc pas un vrai pont, mais il est pourtant représenté dans la monographie illustrée du Lo-feou chan sous la forme d'un petit pont en arc de cercle au-dessus d'une cascade que franchit un personnage[6].

Le mortier aux herbes médicinales (藥槽) et les auges qui l'accompagnent sont les vestiges du laboratoire de Ko Hong, dit-on. Ce sont des cuvettes naturelles. La bouche du mortier est barrée par des rochers qui retiennent l'eau et la laissent s'écouler par une cascade[7].

Le mortier aux herbes est fréquenté par des martins-pêcheurs rouges (紅翠) qu'on appelle aussi «oiseaux qui pilent les herbes médicinales» (擣藥禽). On les voit rarement, mais ils se font entendre les nuits de pleine lune entre le printemps et l'été. Leur cri ressemble au battement du pilon : un temps rapide et un temps long[8]. On les trouve aussi au Marché aux herbes médicinales (cf. p. 22). «Les gens de la montagne observent les endroits où ils se posent pour savoir où il y a du merveilleux (*ling*). Il y a en effet beaucoup de plantes médicinales merveilleuses [c'est-à-dire efficaces] dans le Lo-feou.

---

(1) *LFHP*, k. 2, p. 13 *b*. Le *Pen-ts'ao kang-mou*, k. 19, p. 2 *b*-3 *a* (éd. *Hong-pao tchai*) cite un *Lo-feou chan ki* qui donne le même nombre de 20 nœuds par pouce.

(2) *Pen-ts'ao kang-mou*, l. c.

(3) *Lo-feou tche*, k. 3, p. 5 *a*.

(4) *Nan-Yue pi-ki* 南越筆記, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 233 *b* dit douze nœuds par pouce. Le *P'an-yu hien tche*, k. 4, p. 22 *b* dit neuf nœuds. Cf. aussi *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 15, p. 9 *b*.

(5) *Lo-feou t'ou king tchou*, in *LFHP*, k. 1, p. 17 *b*.

(6) *LFHP*, k. 0, p. 29 *b*.

(7) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 30 *a*.

(8) *LFHP*, k. 7, p. 2 *b*.

et c'est sous la conduite du martin-pêcheur rouge qu'on les trouve. C'est pourquoi on lui donne aussi le titre de « Maître des herbes médicinales » (*Yao che* 藥師) »[1].

Au bas [du Mortier aux herbes médicinales] se trouvent le Lac à faire dériver les coupes (jadis les huit Immortels se réunirent en ce lieu pour boire. Au bord du lac il y a le rocher des huit Immortels sur lequel on voit des vers gravés),

C'est ici que se déverse la cascade issue du Mortier aux herbes. Le rocher en question est « brillant et net, plat et large. On peut s'y asseoir à plusieurs dizaines de personnes ». Quand les huit Immortels eurent bu ils firent ces vers : « L'eau coule parmi les vertes hauteurs, passant par les méandres du torrent. Au milieu des pierres lavées et des nuées flottantes, elle bondit et tournoie. La coupe d'ambre est profonde. Quels sont ceux qui ensemble y ont bu? Les huit Immortels se sont réunis et ont souhaité des années dignes de Yao ». Ce poème a été gravé sur le rocher[2].

Ce site composé d'une roche plate s'avançant au bord d'une eau agitée et auquel on associe des souvenirs de beuverie est remarquable. On lira ci-dessous la description qu'en fait P'an Lei à la fin du XVIIe siècle (cf. p. 47). Cet écrivain signale encore un autre rocher du même type à la chute du dragon oriental : « là aussi il y a un endroit large et plat où l'on peut étendre les nattes à dessins et faire circuler les coupes à plumes » (cf. p. 47). Mais il y a encore dans la montagne un troisième rocher de ce genre appelé Rocher sur lequel on oublie les contingences de la vie (*Wang-ki che*)[3].

Les « lacs à faire dériver les coupes » sont répandus dans toute la Chine. Leur nom fait allusion à un jeu à boire bien connu des lettrés immortalisé par Wang Hi-tche[4].

l'inscription sur pierre « Lo-feou » (ce sont deux grands caractères Lo et Feou en écriture antique. Ils sont larges d'environ dix pieds. A droite on a gravé : « L'année *Ki-hai* de la période Chouen-hi (= 1179), au dixième mois, le quinzième jour ». A gauche on a gravé : « Le préfet Wou P'eou-nan [originaire] de Houei-yang [au Ho-nan] 郡守睢陽吳裒男 a fait écrire ceci. Il y a aussi un petit rocher sur lequel sont gravés les quatre caractères : « *Tchou-ming tong-t'ien*, grotte-ciel de la clarté rouge ». Il est renversé dans le torrent. On a aussi gravé à l'antique les trois caractères : « *Tch'ang-cheou kien*, torrent de la longévité prolongée ». Au-dessous on a gravé : « La deuxième année de la période Houang-yeou (= 1051) de la sainte dynastie des Song, en hiver, à l'intercalaire du dixième mois, le vingt-septième jour, Tsou Wou-tche [originaire] de Fan-yang [au Ho-pei], docteur de la cour des sacrifices impériaux[?], procureur au parquet de la préfecture [de Houei-tcheou] 提點諸州刑獄太常博士范陽祖無擇 a offert cette inscription ». Il y a

---

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 2, p. 20 *b*. *Yao che* fait allusion à *Bhaiṣajya-guru*, roi de la médecine bouddhiste. On sait en général que c'est dans les montagnes qu'on va chercher les simples, et, en particulier, que « beaucoup des herbes médicinales qui sont amenées chez les pharmaciens (de Canton) proviennent du Lo-feou » (Krone, *Petermann's Mitt.*, 1864, p. 284).

(2) *LFHP*, k. 2, p. 7 *b*.

(3) Cf. *Wang-ki che siu* 忘機石序, par Yang Ying-kiu 楊應琚 (Ts'ing), *LFHP*, k. 10, p. 27 *ter a*-27 *quater b*.

(4) *Lan-ting tsi siu* 蘭亭集序 écrit par Wang Hi-tche 王羲之 en 353.

encore, gravée sur le rocher, l'inscription suivante : «Le préfet Che Hien-hing 師顯行 contempla la canne de rotin». A côté on lit : «En l'année *Kia-tseu* de la période King-ting (= 1264), au dixième mois...». Le reste est indéchiffrable),

On remarquera que toutes les inscriptions sont datées du 10e mois. Nous verrons plus tard pourquoi (cf. p. 112).

le bassin du dragon oriental (au bord duquel il y a la Salle des cinq dragons [*wou-long t'ang*]).

Nous sommes arrivés au bas du grand escalier d'eau comprenant le Grand voile d'eau, le Mortier aux herbes médicinales, le Lac à faire dériver les coupes. Ce système hydraulique forme la branche orientale issue de la Source ou dépression de partage des eaux, qui vient aboutir au bassin du dragon oriental, comme la branche occidentale se jette dans le bassin du dragon occidental. Les cinq dragons se cachent au fond du bassin, mais les gens les y aperçoivent souvent [1]. De plus «quand l'année est sèche on leur fait des prières : les dragons sortent de l'eau en bondissant, des nuages s'élèvent aussitôt et il pleut» [2]. On se souvient qu'il existe au sujet du bassin occidental une croyance symétrique, à la différence près que les cinq dragons sont deux carpes (cf. p. 17).

Les carpes et les dragons sont de la même espèce, dans le folklore chinois [3]. Elles sont parfois représentées comme leurs messagères [4], et ce n'est pas seulement au Lo-feou qu'on rencontre des bassins du dragon habités par des carpes [5]. La parenté des carpes et des dragons est illustrée de façon parfaite par la célèbre légende de la passe de Long-men [6]. On trouve du reste au bord du bassin une stèle renversée portant les trois caractères «*Long-men t'an*, Bassin de la porte des dragons» [7].

Il y a aussi une différence entre le nombre des carpes et celui des dragons. Les carpes vont fréquemment par paires, ou plus exactement par couples. C'est aussi le cas des dragons. Il n'est pas étonnant que la notion de couple, c'est-à-dire d'union sexuelle, soit mise en rapport avec la pluie fécondante. Le nombre cinq des dragons du bassin oriental semble être une anomalie. Il n'est pourtant pas exceptionnel [8]. Il faut sans doute y voir le nombre des éléments des théories chinoises [9].

Partant du Tch'ong-hiu kouan en passant par le Pont des Immortels réunis,

C'est le pont que nous avons remarqué à l'entrée du temple (cf. p. 22).

---

(1) *LFHP*, k. 2, p. 12 *a*.
(2) *Lo-feou t'ou-king tchou*, *LFHP*, k. 1, p. 11 *a*.
(3) Cf. *Pei-ya kouang-yao*, k. 11, p. 3 *a*.
(4) Cf. Ishida Eiichiro, *The Kappa legend*, *in Folklore Studies*, vol. XI, Pékin, 1950, p. 110.
(5) Un exemple, entre beaucoup, de carpes transcendantes habitant un bassin du Dragon : un couple de carpes dans un puits du Dragon annoncent la pluie par leur apparition, le beau temps par leur disparition (*T'ou-chou tsi-tch'eng, k'in-tch'ong tien*, k. 139, p. 7 *a*, citant le *Kouei-tcheou t'ong-tche*).
(6) Cf. R. A. Stein, *Le Lin-yi*, *Han-hiue*, II/1, 1947, p. 278.
(7) *LFHP*, k. 3, p. 17 *b*.
(8) Un saint taoïste de la région de Canton, P'an Meou-ming 潘茂名, des Tsin, avait fondu cinq dragons en or qu'il jeta dans un puits. De nos jours encore, chaque fois qu'il y a sécheresse, le préfet sort les cinq dragons et leur fait un sacrifice. La pluie arrive aussitôt (*Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 266 *a*).
(9) Cf. *Ts'eu-hai* à l'expression *wou long* «cinq dragons», citant le *Touen-kia k'ai-chan t'ou* 遁甲開山圖.

et marchant à l'Est sur trois *li* environ, on arrivera au Temple Ming-fou kouan [明福觀] (fondé sous les Han du Sud. On l'appelle aussi le Kieou-t'ien kouan [九天觀]).

En continuant son chemin on arrivera à la Grotte des rochers [*che tong*] (c'est l'endroit où l'immortel Kouang 鄺 est entré dans un rocher monté sur un bœuf),

On montre encore dans ce lieu-dit le rocher dans lequel s'est évanoui l'Immortel Kouang, mais on ne sait rien sur ce dernier [1].

La grotte a été ainsi nommée parce qu'on y trouve une grande quantité de rochers de formes extraordinaires. Il y a par exemple le « Bonnet sur la patère », comportant une partie plate sur laquelle on peut s'asseoir à une centaine de personnes. Il y a aussi la « Porte de pierre » : deux piliers entre lesquels des nuages blancs s'amoncellent ou se dissipent, faisant comme une porte qui s'ouvre et se ferme [2].

Plusieurs ermites et religieux ont fréquenté cette grotte et y donnèrent leur enseignement.

[puis à] la Grotte du petit voile d'eau (où il y a beaucoup d'ermitages de cénobites),

Faisant partie du même ensemble hydraulique que le Voile d'eau (cf. ci-dessous p. 47, la description de P'an Lei).

[puis au] Temple des grues blanches [白鶴觀] (c'est l'ermitage oriental de l'Immortel Ko Hong).

On explique que ce temple a été ainsi nommé parce qu'au pied du pic près duquel ou sur lequel il a été bâti il y a des pins qui servent de perchoir à des grues blanches [3]. Le pic a du reste le même nom que le temple, et nous ne serons pas surpris d'apprendre que « sous les T'ang une fille-génie nommée Lou Mei-niang 盧眉娘 s'éleva de cette montagne montée sur des nuages pourpres » [4]. Elle se promena ensuite au-dessus de la mer [5]. Nous constatons une fois de plus une association entre un pic portant le nom de grands oiseaux blancs et une divinité féminine.

On doit signaler à proximité du temple et du pic une colline à sommet plat et rond qu'on appelle le « Tambour de pierre, *che kou* ». Il y a là un rocher qui résonne quand on le frappe, et dont le son répond à la marée de la mer [6]. Nous en reparlerons (cf. p. 58 et 66).

Au Nord-Est on arrivera au Trou du serpent [蛇穴] (c'est l'endroit où Chan Tao-k'ai 單道開 s'est dépouillé à la manière d'une cigale. On raconte qu'il y a dans ce trou un chemin qui communique avec Mei-tcheou 眉州).

---

(1) *LFHP*, k. 3, p. 7 *b*, k. 4, p. 11 *b*.

(2) *LFHP*, k. 2, p. 3 *a-b*.

(3) *LFHP*, k. 3, p. 5 *b*.

(4) *Lo-feou t'ou-king tchou*, *LFHP*, k. 1, p. 15 *b*.

(5) *LFHP*, k. 5, p. 18 *a*.

(6) *Lo-feou t'ou-king*, *LFHP*, k. 1, p. 8 *b*. Le texte ajoute : « On l'appelle le tambour divin, *chen tcheng* 神鉦 ». On retrouve les mêmes termes dans le *Chouei-king tchou* (k. 29, p. 6 *b*, éd. SPTs'K') : « A l'Est du Feou chan, au pied de la tour de pierre, il y a *deux* tambours de pierre, *che kou*. Quand on les frappe, leur son est clair et porte loin. C'est ce qu'on appelle les tambours divins, *chen tcheng*. Toutes les choses (concernant le Lo-feou) sont exposées au complet dans le *Lo-feou chan ki* ». Selon le *Kouang-tong sin-yu* (k. 3, p. 30 *a*) il y a sur le Mont « Tambour de pierre » *deux* rochers qui rendent un son de tambour et répondent à la marée.

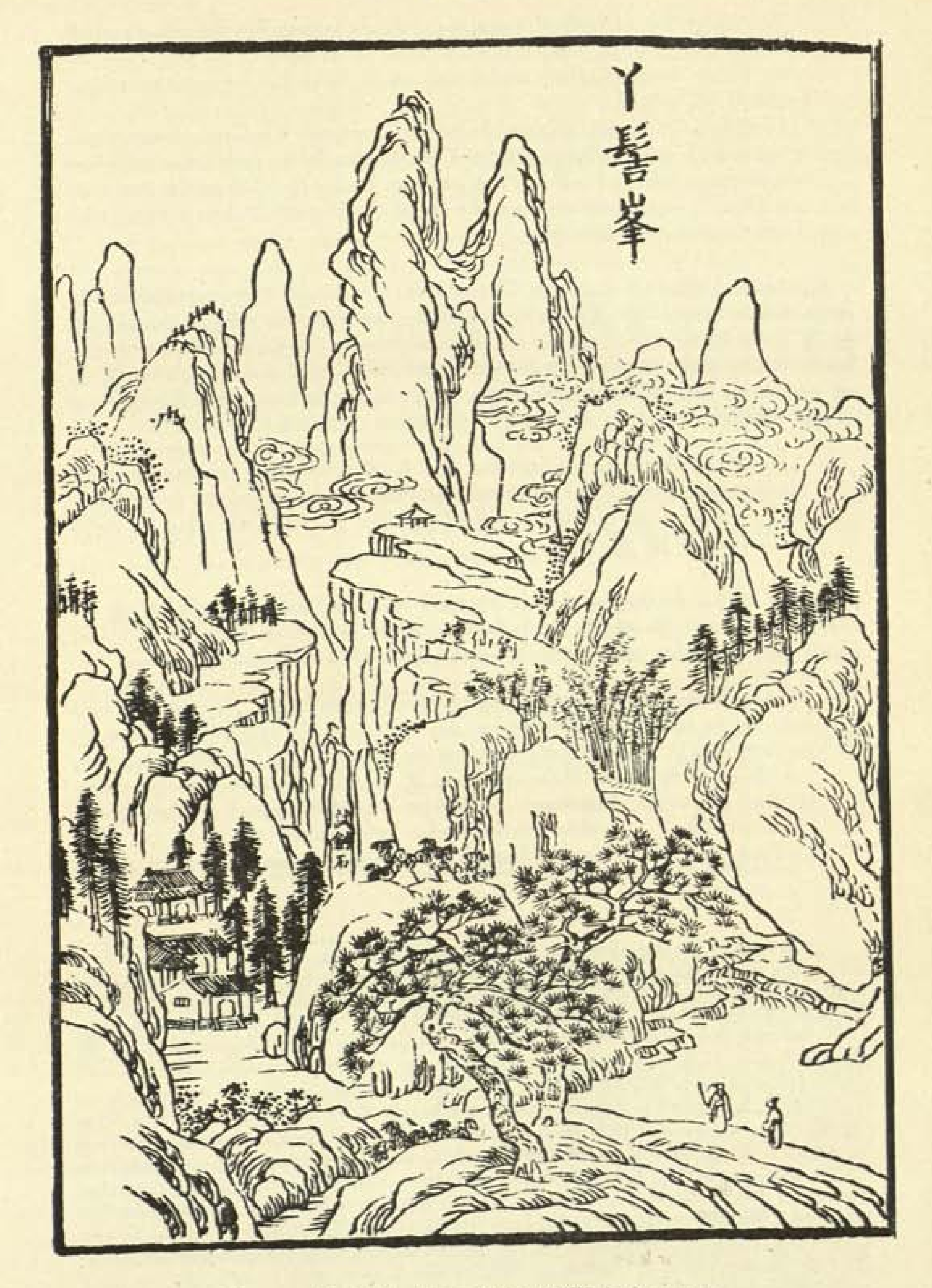


Fig. 2. — Le Pic du chignon double (*LFHP*, k. 0, p. 12 a).

Mei-tcheou est au Sseu-tch'ouan, non loin du fameux Ngo-mei chan auquel son nom fait d'ailleurs songer. Nous verrons par la suite qu'on croit effectivement à une communication souterraine entre le Lo-feou et cette montagne lointaine (cf. p. 96).

Chan Tao-k'ai est un religieux du IVe siècle originaire de Touen-houang qui, après avoir séjourné quelque temps à la cour des Tchao postérieurs en même temps que le fameux Fo T'ou-t'eng passa au Sud et se retira au Lo-feou chan (en 359)[1]. Il n'y rencontra pas Ko Hong qui le précéda dans l'immortalité d'une trentaine d'années[2].

Reprenant à l'Est sur plusieurs *li* on arrivera à la Grotte P'eng-lai et au Pic du chignon fourchu [丫 髻 峯] (qu'on appelle encore le Pic du chignon double [雙 髻 峯]), sur lequel il y a l'estrade de l'Immortel Lieou (c'est une estrade de pierre haute de cent toises environ. On dit que c'est l'endroit où Lieou Kao-chang 劉 高 尙 entrait en méditation. A côté poussent des bambous dont les feuilles servent comme talismans contre les morsures de serpent et de tigre).

Lieou Kao-chang est un inconnu. Les feuilles-talismans sont couvertes de dessins ressemblant à des caractères antiques, dus probablement à des insectes[3]. On dit aussi que les caractères dessinés sur les feuilles ont été écrits par Tchong-li 鍾 離[4].

Au pied du Pic du chignon double il y a le Rocher de l'essai de l'épée [試 劍 石] (Leang Tchen-sou 梁 眞 素 fonda à cet endroit le Temple Hiuan-yuan kouan 玄 元 觀, qui ne fut pas achevé. On en voit les fondations dans la grotte).

Selon la tradition « Lieou Kao-chang avec Tchong Lu 鍾 呂 essayèrent leur épée sur ce rocher »[5]. Tchong Lu, sur lequel on n'a aucun renseignement, est peut-être le Tchong-li cité à propos des talismans sur feuilles de bambou, qui lui-même doit être Tchong-li K'iuan 權, un des huit immortels de la série la plus fréquente. Justement ce dernier a parfois comme attribut iconographique l'épée à double tranchant plus spécialement réservée à son élève Lu Tong-pin[6]. Par ailleurs Tchong-li fait penser à un personnage de la mytho-

---

(1) Biographie : *Kao-seng tchouan*, k. 9 (Canon bouddhique, éd. de Tôkyô, XXXV/2, p. 52 *b*-53 *a*) ; *Tsin chou*, k. 95, p. 16 *a b* (éd. *Po-na pen*). La biographie de Fo T'ou-teng a été traduite et commentée par M. A. F. Wright, *Fo-Tu-Têng, a biography*, in *HJAS*, vol. XI, nos 3-4 (déc. 1948), p. 321-371. Chan Tao-k'ai n'est pas son disciple, comme paraît le croire cet auteur (*op. cit.*, p. 328).

(2) Remarque Sou Tong-p'o dans un *Appendice à une biographie de Chan Tao-k'ai* 跋 單 道 開 傳 後 (*Lo-feou tche*, k. 3, p. 1 *a-b*). Cette biographie, qui n'a pas été recueillie, avait été rédigée par un prêtre taoïste du Tch'ong-hiu kouan, avec lequel Sou Tong-p'o avait noué des relations.

(3) *LFHP*, k. 7, p. 28 *a*. Cette information provient du *Tchou pou* 竹 譜 de Tchang Tchao 張 潮 (*Tchao tai ts'ong chou*, II, k. 49, p. 3 *a*) : « Les bambous avec des caractères *touan* qui servent de talismans 符 篆 竹 : ils poussent aussi sur le Lo-feou. Ces bambous sont petits mais leurs feuilles sont grandes. Il y a dessus des signes ressemblant à des caractères *touan*, comme s'ils avaient été mangés par des insectes. Les gens du pays les appellent talismans sur feuilles de bambou 竹葉符 ». La même aventure est arrivée, par exemple, à l'arbre du sage tibétain Coṅ kha pa, dont les feuilles portaient des caractères, et l'on explique aussi ce phénomène par les ravages des insectes. Cf. J. Van Durne, *Notes sur le lamaïsme*, in *MCB*, I, 1932, p. 282.

(4) *LFHP*, k. 2, p. 8 *a*.

(5) *LFHP*, loc. cit.

(6) Cf. W. Perceval Yetts, *The eight Immortals*, in *JRAS*, oct. 1916, p. 789.

logie nommé Tchong Li 重黎 à qui revient le mérite d'avoir rompu les communications entre le ciel et la terre[1]. Le fait que deux personnages essayèrent leur épée sur le même rocher fait penser à un tournoi[2].

Nous avons déjà rencontré un rocher du même nom (cf. p. 11). Celui que nous étudierons maintenant a ceci de caractéristique qu'il se trouve au pied d'un pic à deux têtes qui forme col. Le rocher, fendu en deux parties d'un coup d'épée merveilleuse[3], est la reproduction à échelle réduite du pic fourchu. Les rochers de l'essai de l'épée sont souvent en rapport avec des légendes de perceurs de montagne qui ouvrent des brèches pour livrer passage aux eaux ou pour créer des sources[4]. Or, nous verrons que le *Guide* mentionne à l'article suivant un torrent. Il prend sa source au pied du Pic du chignon double, donc au rocher pensons-nous. Quant au pic lui-même, il porte aussi le nom significatif de «Porte des Eaux blanches»[5]. De même, nous avions pu supposer que le premier rocher de l'essai de l'épée devait être mis en rapport avec la cascade de trente *jen* citée aussitôt après.

Les poèmes inspirés aux lettrés par le site en question font intervenir l'épée, l'éclair, le couple de dragons[6]. Ce sont des thèmes connus.

et il y a le torrent Lo-yang [羅陽溪] (au bord duquel poussent les bambous *Long-ts'ong* 龍蔥竹. Ils ont dix *wei* d'épaisseur et leur entre-nœuds est long de deux toises. Leurs feuilles sont comme celles du bananier),

Le nom du torrent rappelle, paraît-il, le nom de l'ancienne sous-préfecture de Lo-yang devant laquelle il passe[7]. Cependant des érudits locaux pensent que c'est l'ancienne rivière Feou 浮水 citée dans quelques géographies anciennes[8]. Venant de l'Est de la montagne, elle coule sur sa face Sud (*yang*). On se serait ensuite trompé et mis Lo à la place de Feou[9].

Les bambous dont parle le commentaire du *Guide* sont connus depuis longtemps sous des noms divers : *Long-tchong* 龍鍾[10], *Long-ts'ong* 龍蔥[11],

[1] Cf. H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou king*, in *JA*, janv.-mars 1924, p. 94-95.

[2] D'après le dict. *Ts'eu-hai*. La monographie locale utilisée m'est restée inaccessible.

[3] Une planche du *LFHP* (k. 0, p. 12 *a*) montre une gorge très profonde et très étroite, exactement celle qu'aurait produit un coup d'épée.

[4] Cf. M. Kaltenmark, *Le dompteur des flots*, p. 31.

[5] 白水門, située au point le plus haut du Pic du chignon double (écrit 犽髻峯, homophone), selon le *Feou chan ki-cheng* (*Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 462 *b*).

[6] Cf. par exemple *LFHP*, k. 17, p. 10 *a*, une poésie d'un lettré de la fin du XVe siècle, faisant allusion à la célèbre histoire des épées Long-ts'iuan et T'ai-ngo (*Tsin chou*, k. 36, biographie de Tchang Houa 張華).

[7] *LFHP*, k. 3, p. 21 *a-b*. Lo-yang est le nom d'une ancienne sous-préfecture dépendant de la commanderie de Nan-hai, dont le territoire avait été pris sur celui de la sous-préfecture de Po-lo sous les Ts'i (Ve siècle). Elle fut supprimée sous les Tch'en et rétablie pendant quelque temps sous les T'ang. Elle était située à l'Ouest et au Sud-Ouest de Po-lo (*Ta-ts'ing yi-t'ong tche*, k. 445, p. 23 *b*).

[8] *Yuan-ho tche*, k. 34, p. 7 *a*; *Yuan-fong Kieou-yu tche* 元豐九域志, k. 9, p. 15 *a*.

[9] *Feou chan tche*, k. 2, p. 2 *b*.

[10] *Nan-Yue tche*, cité dans *Ts'i-min yao-chou* 齊民要術, k. 10, p. 28 *b* (éd. SPTs'K') : «Sur le Lo-feou chan poussent des bambous qui ont tous une circonférence de 7 à 8 pouces. Leur entre-nœud est long d'une à deux toises. On les appelle les bambous Long-tchong»; *Mao-kiun nei-tchouan* cité dans *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b* : à très peu de choses près le même texte, mais ajoute : «Les phénix en mangent le fruit».

[11] *Mao-kiun nei-tchouan*, cité dans *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 8 *a*, *idem*, mais 10 *wei* d'épaisseur.

ou *Long-kong* 龍公[1]. Mais leur taille énorme, du reste variable, leur localisation imprécise, leurs hôtes habituels, les phénix, nous montrent qu'ils sont légendaires. On dit d'ailleurs nettement qu'on « n'en connaît dans le monde que le nom, mais on ne les a jamais vus »[2], si ce n'est que « pendant la période Yong-t'ai [des T'ang = 765-766], lors des pluies de plein été, le torrent [Lo-yang] entra en crue. Des feuilles de bambou grandes comme des feuilles de bananier apparurent flottant au fil de l'eau. Pendant un instant on aperçut un bambou large de plus de deux pieds et long de deux toises. C'était le bambou *Long-kong* »[3]. Nous étudierons plus loin (p. 109) le cadre socio-religieux dans lequel les gros bambous du Lo-feou prennent de l'intérêt.

On peut en revanche faire ici quelques remarques sur les noms du bambou. *Long-ts'ong* et *Long-tchong*, chacun de ces composés étant écrit de plusieurs façons, sont apparentés entre eux et au composé *Long-tong*[4]. Les sens varient suivant les graphies, mais reviennent essentiellement à « gros, balourd, embarrassé » qui conviennent bien à la description d'un gros bambou[5]. *Long-kong* est certainement une dérivation phonétique des composés précédents, mais est en même temps traduisible en « Seigneur » ou « père dragon ». La traduction est admissible car la transformation du bambou en dragon est un thème folklorique connu[6].

et le temple *Tong-lin sseu* [東林寺].

Au pied du Pic du chignon fourchu. Elle est à l'Est du Torrent Lo-yang, dans une forêt de grands bambous. On voit que cette région du Lo-feou où l'on trouve les talismans sur feuilles de bambous, les mystérieux bambous *Long-ts'ong* et cette forêt est particulièrement riche en bambous.

A l'Est et à l'Ouest de la montagne il y a le Pic de la terrasse des parfums, le Pic des Véritables réunis, le Pic des cerisiers, le Pic du jet de la balle [拋毬 (ou 球) 峯].

---

(1) *T'ang Song Po K'ong lieou t'ie*, k. 5, p. 27 *b* : « Sur le pic numéro trois (du Lo-feou) il y a des bambous qui ont sept pieds dans leur plus grand diamètre et dont l'entre-nœud est long de deux toises. On les appelle les bambous Long-kong. Il y a habituellement des phénix qui s'y perchent ».

(2) *Lo-feou tche*, k. 3, p. 5 *a*.

(3) *T'ang Song Po K'ong lieou t'ie*, k. 5, p. 27 *b*.

(4) *Long-ts'ong* se trouve aussi sous les graphies 巃嵸 descriptif de haute montagne (*Kouang-yun, chang-p'ing*, n° 1, *long*), 蘢葼 s'amasser (*Houai-nan tseu*, k. 2, p. 1 *a*, 6 *a*) et sous la forme inversée 葱蘢 verdoyant (*Kiang fou* de Kouo Po, *wen-siuan*, k. 12, p. 5 *a*, éd. *Hou k'o Song pen*). *Long-tchong* peut s'écrire aussi 隴種, 徿𢓭, 儱偅, 籠鍾, les sens étant variables suivant la clé. De même *Long-tong* 籠東 瀧涷 躘蹱 (cf. *Ts'eu-t'ong*, p. 54). *Long-tchong* (avec la clé du bambou) est d'ailleurs attesté ailleurs qu'au Lo-feou comme étant le nom d'un bambou remarquable (cf. *Kouang-yun, chang-p'ing* n° 3, *tchong*). On trouve aussi l'expression inversée *Tchong-long*, avec le même sens de bambou remarquable (cf. ibid. *long*). Ce bambou pousse sur le K'ouen-louen. Houang-ti s'en servit pour faire les tubes sonores (cf. *Tchou-pou* de Tai K'ai-tche 戴凱之 des Tsin, *Chouo-fou*, k. 105).

(5) Les descriptions et les sens des expressions *long-ts'ong* et *long-tchong* s'accordent pour montrer qu'il s'agit d'un bambou très gros et très élevé, à croissance rapide, mais plutôt mou. C'est un végétal exploité non pas comme bois de construction, mais comme textile.

(6) Notons l'apparition du bambou flottant au fil de l'eau, et rappelons, à titre d'exemple, la légende d'origine du peuple Lao : un bois flotté qui était un dragon vint heurter une femme qui s'en trouva fécondée (*Chouei-king tchou*, k. 37, p. 2 *a* et suiv.; etc.).

Il se trouve à côté d'un Pic du lion : dans les statues de lions qu'on voit devant les temples cet animal tient sous sa patte une balle brodée.

le Pic du couteau, le Pic de brocart, le Pic des singes jaunes [黃猿峯].

Les singes sont nombreux au Lo-feou chan. Il y en a des noirs, des blancs et des jaunes [1]. Ils vivent en troupe et font parfois des ravages dans les jardins cultivés par les moines près de leurs temples [2].

le Pic du bol à aumônes, le Pic «qui fait venir les nuages» [致雲峯], le Pic du grand étendard, le Pic du petit étendard, le Pic de mica,

Qui n'est pas différent de la Crête des phénix que nous avons déjà rencontrée (cf. p. 20).

le Pic de la cage à poulets [雞籠峯].

On l'appelle aussi le Pic du cri du coq [雞鳴峯] [3]. La cage à poulets est une corbeille en vannerie de bambou que l'on renverse sur l'oiseau. Beaucoup de montagnes portent ce nom. On l'applique naturellement à celles qui ont une forme cylindrique ou tronconique régulière. Les montagnes Cri du coq se rencontrent également assez souvent. Nous en reparlerons (cf. p. 101).

Les autres pics et pitons sont extrêmement nombreux. On ne peut pas les énumérer tous. Il y a encore la Grotte du sable d'or (cf. p. 18), la Grotte des auges de pierre [石臼洞].

C'est le site du Mortier aux herbes médicinales (cf. p. 35).

la Grotte *Tchou-ling tong*,

Le nom de la grotte est écrit de trois façons différentes : 朱陵, 朱令 ou 朱泠 [4]. C'est de la première façon qu'on écrit le nom de la grotte centrale de la montagne cardinale du Sud, qui semble avoir exercé quelque influence sur la toponymie du Lo-feou chan (cf. p. 26).

la Grotte de la grande concorde, la grotte *Ngeou-yang tong* [歐陽洞],

Cette grotte — on l'appelle aussi «colline (*ling*)» — dans l'Ouest de la montagne, est habitée par des Yao [5]. C'est aussi dans l'Ouest et le Nord de la montagne que se trouvent la grotte *Sou-lao tong* et le Village des fleurs de pêchers habités par des Yao (cf. p. 29). On délimite ainsi une zone de peuplement barbare. *Ngeou-yang* est un nom de famille.

la Grotte des Eaux rouges, la Grotte des Nuages blancs, la Grotte du Vent, la Grotte des Nuages, la Grotte de la Pluie, la Grotte de la Corne blanche, la Grotte du

(1) *LFHP*, k. 7, p. 7 *a*; *Feou chan tche*, k. 2, p. 20 *a*.
(2) Henry, *Ling-nam*, p. 317-318, une anecdote racontée par un moine.
(3) *LFHP*, k. 1, p. 18 *b*.
(4) Respectivement dans le *Guide*, éd. *LFHP*, dans le *Guide*, éd. *Lo-feou tche*, dans le corps du *Lo-feou tche*.
(5) *LFHP*, k. 1, p. 19 *b*.

temple de la grande commisération, la Grotte des Vieux, la Grotte *Po-mang-kou tong* [白芒古洞][1],

> Le nom de cette grotte est mystérieux.

la Grotte des Palmiers *Kouang-lang* [桄榔洞],

> Ce palmier (*arenga saccharifera*) est une des spécialités de la région de Canton[2]. Son écorce sert à faire des cordes et à l'intérieur on trouve une pulpe farineuse et comestible.

la Grotte de la Grande fosse. Les autres grottes et vallées sont mentionnées au complet dans le [*Lo-feou*]*tsi*[3]. Il y a encore des pics aux formes étranges, des aiguilles magnifiques, des courants bondissants, des rochers bizarres dont on ne peut décrire l'aspect. Voici l'essentiel de ce que doivent connaître ceux qui se promèneront dans la montagne. En ce qui concerne les tours magiques des Saints, les étrangetés de la végétation, les merveilles de la faune, les chants qui dédièrent les poètes et les personnages illustres, les manifestations des Immortels et les anciennes reliques, il y a une « Monographie illustrée »[4] que vous pourrez consulter.

D'une manière générale, à l'intérieur de la grotte il y a le ciel et la terre, dans l'intérieur de la calebasse il y a le soleil et la lune[5]. Même si l'on est retranché du Monde, si l'on a des liens karmiques[6] avec les montagnes, il n'est pas dit qu'on ne puisse pas, en volant dans les airs avec un char qui s'élève, atteindre P'eng-lai, toute lointaine et par-delà l'eau faible qu'elle puisse être ; si l'on n'a pas de liens karmiques avec les montagnes, on aura beau entasser des rochers pour combler la mer, on ne pourra pas arriver à Ying-tcheou, toute proche et face à Kouei-ki qu'elle puisse être. C'est pourquoi j'ai fait ce *Guide* afin de permettre aux « amateurs » d'admirer [cette montagne] ».

2. *L'Excursion*

Voici achevée la visite qu'on pourrait appeler théorique de la montagne. Nous avons, en suivant le *Guide*, décrit la montagne telle qu'on se la représentait à la fin du XIIIe siècle. Nous pensons en corriger l'aspect décousu par un récit plus vivant, le *Yeou Lo-feou ki* 遊羅浮記 « Récit d'une excursion au Lo-feou », de P'an Lei 潘耒[7], qui permettra de compléter le *Guide*. Il fournira non plus le schéma du

---

(1) Traduction hypothétique : « Ancienne grotte des joncs blancs ». Notons que le mot *mang* est employé dans la transcription de toponymes indigènes au Yun-nan : c'est le *muong* (pays, unité territoriale) du T'ai.

(2) Cf. par exemple *Yeou-yang tsa-tsou, siu-tsi*, k. 10, p. 1 *b*.

(3) De T'an Souei. Cf. bibliographie, p. 128.

(4) C'est le *Lo-feou t'ou-tche* de Wang Tcheou, utilisé par Tseou Che-tcheng pour la réaction du *Guide*. Cf. bibliographie, p. 128.

(5) Selon les conceptions taoïstes des grottes-cieux.

(6) 與山有緣. Quoique l'écrivain soit un prêtre taoïste, il emploie une terminologie bouddhique.

(7) In *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 457 *a*-458 *b*; *LFHP*, k. 12, p. 23 *a*-30 *b*; *Hio-hai lei-pien*, fasc. 118, p. 1 *a*-8 *b*. P'an Lei (1646-1708) fut un grand érudit (cf. *Tchong kouo wen-hio-kia ta ts'eu-tien*, n° 5579). Il était ami de K'iu Ta-kiun, l'auteur du *Kouang-tong sin-yu*, grand connaisseur du Lo-feou (cf. *Eminent Chinese of the Ch'ing Dynasty*, p. 606-607).

théoricien mais l'impression du promeneur, toujours selon le point de vue chinois. Ce récit est daté de 1688. C'est peut-être une faute de méthode de notre part de juxtaposer des documents d'époque et d'esprit différents. Quoique le *Guide* soit plus ancien de plusieurs siècles, il n'a cessé d'être reproduit dans les Géographies et les Monographies que le voyageur chinois n'a jamais manqué de parcourir avant d'entreprendre la promenade. Il était encore en usage à l'époque où P'an Lei rédigea son récit, comme il l'est encore de nos jours. D'autre part notre description de la montagne ne vise pas à une précision absolument hors de notre portée (comme de la patience du lecteur). Nous ne nous arrêterons donc pas à relever des discordances ou, par exemple, l'état plus ou moins avancé de décrépitude des temples. Qu'il nous suffise, après avoir étudié le *Guide*, de jouir de la promenade.

Nous passerons d'abord sur un préambule où l'auteur raconte comment, étant de passage à Canton, on lui conseille d'aller visiter le Lo-feou chan. On le met en rapport avec le Supérieur du temple bouddhique de la Terrasse des Têtes Fleuries, nommé Tch'en Yi 塵異, qui doit retourner auprès de ses moines. Le supérieur accepte de lui faire les honneurs de sa montagne. Nous suivrons le récit de P'an Lei à partir du moment où il embarque sur le fleuve en direction de la montagne, en nous réservant de sauter quelques digressions sans intérêt pour nous.

« Nous quittons Canton, mon compagnon de route et moi, le 17ᵉ jour du quatrième mois. Au bout d'une cinquantaine de *li* nous atteignons le temple (*miao*) du dieu du Nan-hai... Nous flânons dans les parages et passons la nuit auprès du temple. Le lendemain nous faisons une soixantaine de *li* jusqu'à une crique rocheuse d'où l'on aperçoit au loin le Lo-feou chan, dont le bleu profond répond à celui du ciel et qui a l'air d'une nuée barrant l'horizon. Le lendemain nous atteignons, en une vingtaine de *li*, le « Débarcadère »[1] et nous déjeunons à l'établissement inférieur des Têtes Fleuries. Ayant débarqué, nous parcourons dix *li* en voiture. Soudain la pluie se met à tomber, faisant disparaître tous les pics et toutes les hauteurs. Seul le Pic du Vieillard émerge des nuages et semble lever la main pour nous faire signe. Encore dix *li* et nous arrivons aux Têtes Fleuries. Mais la nuit est déjà tombée et nous n'apercevons plus que les grands pins qui bordent le chemin. Des sources vives bruissent, faisant un son de métal et de jade. On nous installe dans un petit pavillon. Examinant le *Lo-feou tche*, je me mettais en mesure de choisir les beaux sites en vue de la randonnée quand M. Tch'en me dit que les traités n'étaient pas suffisants, mais qu'il faudrait avoir comme guide un paysan habitué aux chemins et aux sentiers. Le lendemain matin les montagnes sont de tous côtés couvertes de nuages et de brume, et le temps est encore à la pluie. Il nous faudrait donc un palanquin de bambou pour notre voyage en montagne. Comme le village proche où nous avons envoyé en chercher un n'en possède pas nous faisons abattre des bambous pour le faire fabriquer.

« Après le déjeuner du matin, nous nous promenons à l'orée de la montagne, M. Tch'en et moi. Un chardonneret vert s'envole en criant à travers les arbres de la forêt, d'un vol très rapide. C'est l'Oiseau des cinq couleurs qui accueille les

---

(1) Le Débarcadère 泊頭 est un marché sur le Tong kiang, à 15 *li* du Lo-feou, lieu de rencontre des bateliers de Canton et de ceux de Houei-tcheou en même temps que débarcadère pour le Lo-feou (*Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 103, p. 3 *b*; *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 105, p. 6 *a*). L'établissement inférieur est une annexe de la Terrasse des Têtes fleuries, tenue par des moines de ce monastère, située au Débarcadère même, avec pour fonction d'accueillir les visiteurs (*LFHP*, k. 1, p. 9 *b*, commentaire).

voyageurs à leur arrivée[1]. A la porte du temple des rochers aux formes bizarres se dressent, aussi nombreux que les arbres d'une forêt. Deux torrents coulant l'un à l'Est et l'autre à l'Ouest « se croisent et s'enchaînent », laissant en leur milieu une butte plate, ronde au sommet et d'aplomb sur ses flancs, formant comme une terrasse, d'où le nom de « Terrasse » des Têtes Fleuries. La tradition veut que cinq cents « *Bodhisattva* à la tête fleurie » se soient réunis en ce lieu...[2]. Derrière le temple il y a des sites très curieux, [notamment] un Pic des Paumes jointes consistant en un gros rocher creux au centre, large du bas, étroit du haut, ressemblant à deux mains jointes par l'extrémité des dix doigts. On y trouve aussi une cascade descendant d'une paroi surplombante et tombant dans un bassin à plan horizontal. Les eaux de la chute voltigent et dardent de tous côtés comme si on renversait dix mille boisseaux de perles qui, tombant à la surface du bassin, rebondiraient à plusieurs pieds de haut. C'est un spectacle admirable, et comme la tradition ne lui a pas donné de nom je lui donne celui de « Bassin de la neige rebondissante ». Derrière ce bassin il y a le Pic de l'Écran de brocart. Des plantes grimpantes et des pierres veinées y jouent comme dans un dessin. A voir de loin c'est somptueux!

« Ce soir-là, la pluie cesse. La chaise de bambou que nous avons commandée est achevée, et le guide, le vieux Li, que M. Tch'en a fait chercher, est aussi arrivé. Aussi partons-nous le lendemain matin pour notre randonnée. En cinq *li* nous atteignons le « Sentier du Dragon jaune ». Deux *li* de plus nous amènent au Temple *Yen-siang sseu*. En vue plongeante on aperçoit de là les haies du Village des fleurs de prunier qui apparaissent çà et là. Environ dix *li* plus loin nous arrivons au *Tch'ong-hiu kouan*. C'est là qu'habitait autrefois Ko Tche-tch'ouan [Ko Hong]. Les T'ang y fondèrent un temple funéraire. Les Song y construisirent un Temple (*kouan*). Il était jadis vaste et magnifique, c'était le plus beau de toute la montagne. Mais maintenant le Pavillon de P'eng-lai, la Véranda de la perte des souliers sont détruits. Seule subsiste la Salle des trois puretés...[3]. Nous cherchons, sans résultat, à voir les dragons et le poisson de bronze du trésor du Temple. Tout ce que nous pouvons obtenir sont plusieurs talismans sur feuilles de bambou : des feuilles sur lesquelles on a gravé des signes se pliant et se repliant plusieurs dizaines de fois sur eux-mêmes, comme des caractères sigillaires. Reliques bien étranges ! Derrière le temple il y a des vestiges du fourneau à cinabre de Tche-tch'ouan. On trouve au pied une boue dont on dit qu'elle peut guérir les maladies. A l'Est du temple coule un torrent. En le suivant sur une centaine de pas on trouve un gros rocher portant les trois caractères *Tchou-ming tong* « Grotte de la clarté rouge », gravés à grande échelle. Au-dessus du rocher il y a l'Ermitage de Houang le Sauvage. On dit que devant la grotte [se trouvait autrefois] un Lac des Lotus blancs, mais il n'existe plus et à sa place il y a des champs. Au Sud-Ouest du temple il y a un pic très abrupt, le Pic de Ma kou. Il y a aussi une falaise appelée l'Estrade de Ma kou et aussi une Estrade du Salut au Boisseau. Ces trois hauteurs sont tout embroussaillées et on ne peut pas y aller. Comme nous flânons à la porte du temple, M. Tch'en sort les fruits et le thé qu'il a apportés. Ramassant des feuilles mortes pour faire bouillir l'eau de la source, nous prenons le thé.

---

(1) 五色雀. Il a des plumes vertes et un bec rouge. Il est de l'espèce des perroquets, mais en plus petit. Ceux du Lo-feou sont particulièrement beaux. On les appelle parfois des phénix. « Le *Yi-wou tche* dit que les génies des montagnes (*chan chen*) envoient des oiseaux *mou-k'o* pour accueillir les gens de haute position. Ce sont ces oiseaux-là » (*LFHP*, k. 7, p. 1 *a-b*).

(2) On saute une digression sur l'histoire ecclésiastique du temple au XVIIe siècle.

(3) 三清殿, le temple principal. On saute quelques noms de personnages ayant financé une restauration du temple.

« Reprenant pour le retour la route que nous avons déjà prise à l'aller, nous contournons des précipices. Nous voyons alors une cascade de plus de cent *jen*. Je dis qu'il y avait là certainement un coin fort pittoresque. D'après le vieux Li c'est la Grotte du Voile d'eau. Nous descendons alors de voiture, et prenant chacun une canne en main, nous remontons le long de la cascade. Qu'on la partage en Grand Bassin du Dragon et Petit Bassin du Dragon, en Mortier aux herbes médicinales et Auges de pierre, en Grand et Petit Voile d'eau, ce n'est qu'une seule et même cascade. Parfois la chute s'enfle des eaux de pluie et « se met en colère ». L'arc-en-ciel apparaît, le dragon s'élève, les cailloux s'entrechoquent et font un bruit de tonnerre. Nous faisons mille détours en nous frayant un chemin le long du torrent. Tantôt nous passons sur des rocs dangereux comme une épée ou une poutre d'angle, tantôt nous franchissons des vagues écumantes [tournoyant] comme le moyeu d'une roue. Plus le chemin devient accidenté et plus le spectacle est étrange. Au milieu du torrent, en un endroit où il est large et plan, se trouve une butte rocheuse sur laquelle on peut s'asseoir à plusieurs dizaines de personnes. L'eau s'y brise en tournoyant. On appelle cet endroit le Lac à faire dériver les coupes. On dit que les génies se réunissent ici pour boire. Des cascades, petites ou grandes, coulent de toutes parts. Les cailloux du milieu du torrent, longtemps lavés et relavés, ont pris une teinte grise et blanche, semblable à de la neige gelée tachée de boue, ou bien encore à l'écorce aux stries brillantes et régulières des bouleaux. C'est splendide ! Quelqu'un du temps des Song a gravé, sur la rive surplombante de l'autre côté du torrent, une inscription sur rocher en caractères antiques, mais nous n'avons pas pu aller la lire. Cependant les rayons du soleil couchant serrent la montagne comme entre les mâchoires d'une pince et nous nous dépêchons de regagner les Têtes Fleuries.

« Le lendemain matin, promenade au temple *Pao-tsi sseu* et au Dragon Jaune. Pour aller à la Grotte du Dragon Jaune on monte par le Sentier du Dragon Jaune. On y trouve les ruines d'un Palais de la Fleur Céleste, datant des Han du Sud. C'est encore une chute d'eau qui est la merveille de cette grotte. On l'associe avec le Voile d'eau pour leur donner [respectivement] les noms de Bassin du Dragon oriental et occidental. Elles se valent à peu près en beauté. Au milieu de cette chute-là aussi il y a un endroit large et plan où l'on peut étendre les nattes à dessins et faire circuler les coupes à plumes. On y trouve aussi un temple funéraire dédié aux quatre sages, détruit depuis longtemps, et dont on retrouve les stèles au milieu des ruines. Les quatre sages sont Tcheou Lien-k'i, Lo Yu-tchang, Li Yen-p'ing et Tch'en Po-cha. Dans tous les beaux endroits de la montagne se tapissent des temples bouddhiques et taoïques. Il n'y a que ce pauvre établissement qui soit dédié à la forêt des lettrés. Encore n'a-t-il aucun gardien et, une fois qu'il fut tombé en ruines, personne n'a pu le relever. Derrière ce temple funéraire se trouvent le Pic du Vieillard, le Pic de la Terrasse Yao, la Grande et la Petite Tour de pierre. Tous ces pics se dressent haut et s'étagent dans l'atmosphère bleuâtre, tantôt se détachant, tantôt se fondant l'un dans l'autre. Le temple *Pao-tsi sseu* est au pied de la Caverne du tigre couché. On y trouve la source du Maître du Dhyâna King T'ai des Leang, dont l'eau est très douce et très pure. Elle est au milieu d'une cuvette de pierre d'un pied de diamètre et d'un pied de profondeur. On a beau y puiser, tenter de l'assécher, l'eau en jaillit toujours. Les grosses pluies n'élèvent pas son niveau, les grandes sécheresses ne la tarissent pas. On peut bien penser qu'il y a là quelque chose de surnaturel. A vrai dire le temple est depuis longtemps en ruines, mais on a récemment bâti un monastère de plusieurs travées dont la façade surplombe le gouffre et commande un vaste point de vue. A l'Est du temple il y a un petit bassin dont l'eau aussi est claire et pure. Une inscription gravée sur le roc

dit : « Lac où Lin Yi-sien lavait ses herbes médicinales ». Les traités ne le mentionnent pas[1]. M. Tch'en et moi étendons nos nattes et, nous mettant ensemble à l'ombre d'arbres touffus, nous chantons et admirons le paysage jusqu'à la fin de la journée. Après avoir fait plusieurs théières de l'eau de la source et épuisé notre provision de thé, nous rentrons.

« C'est alors que je me décide à faire l'ascension du Sommet des Nuages volants. C'est le point culminant du Lo-feou. Des nuages et des brumes coiffent toujours ce sommet, même quand il fait beau. Il est haut de plus de quarante *li*[2]. Il en est peu, parmi ceux qui font la randonnée du Lo-feou, qui l'atteignent. A ce propos, de dix personnes [consultées avant de partir], neuf m'ont déconseillé d'en tenter l'ascension. Les uns disaient que les sentiers qui y conduisent sont escarpés et qu'il n'est pas facile d'y passer en chaise. D'autres disaient que pendant l'été les herbes sont hautes, des *k'i* volants[3] s'y cachent et attendent les gens pour les mordre. D'autres encore disaient que dans la montagne le temps est instable, beaucoup de promeneurs sont arrêtés par des pluies torrentielles. Mais je me dis que venir dans le Kouang-tong et ne pas se promener au Lo-feou chan, autant valait ne pas y venir du tout ; se promener dans le Lo-feou chan et ne pas monter au Sommet des Nuages volants, autant valait ne pas s'y promener du tout. Ma détermination prise, il faut aller de l'avant. Comment le pouvoir (*ling* 靈) de cette montagne m'arrêterait-il ? M. Tch'en, voyant que ma résolution est ferme, s'affaire aux préparatifs du voyage. Pendant toute la nuit il fait préparer trente repas, dont la moitié pour le déjeuner du matin, l'autre moitié devant être transportée sur la montagne pour le repas de midi[4]. Le lendemain matin, prenant à droite du temple et suivant le cours du torrent de l'Ouest, nous escaladons la Colline de la Perche de Bambou[5], qui est très raide. Nous parvenons en cinq *li* au rebord supérieur de la colline. Il est presque plat et on peut aller en chaise. Deux *li* de plus nous conduisent au Pic des *Arhat*, et encore deux *li* au Pic de Mañjuçri. Le sentier suit une corniche abrupte surplombant une gorge profonde de laquelle s'élèvent des nuages moutonnants. Une brume de montagne nous enveloppe soudain de tous côtés, au point que nous ne voyons plus rien. Nous nous attendons à ce qu'il se mette à pleuvoir. Faire une randonnée en affrontant la pluie, voilà certes qui rendra la chose encore plus belle, me dis-je. Environ cinq *li* plus avant nous arrivons au Pic du Stûpa précieux où il y a beaucoup de rhododendrons, dont certains sont hauts de plus d'une toise et gros d'une brassée. Le vieux nous dit que lorsqu'ils fleurissent au printemps le mont entier en paraît couvert comme par de vaporeux tissus colorés ondulant sur ses flancs. Au pied du pic, les porteurs servent le vin qu'ils ont apporté. Après en avoir pris plusieurs rasades, nous continuons notre chemin, parvenant ainsi au Petit et au Grand Pic Pointu, puis, un peu plus loin, au Pic à trois fourches et plus loin encore, au Pic des Rhododendrons. Depuis le Stûpa précieux jusqu'ici il y a plusieurs *li*. Plusieurs fois déjà, au cours de cette excursion, nous avons traversé des forêts de rhododendrons ; mais celle de ce pic est particulièrement

---

(1) L'omission est réparée par le *LFHP* (k. 3, p. 18 *b*) qui avoue ne pas savoir qui est ce Lin Yi sien 林一仙. Il se demande si la pierre n'est pas dégradée et s'il ne faut pas lire Ye sien 埜仙 l'Immortel (Houang le) Sauvage.

(2) Distance de la base au sommet.

(3) 飛蜞, dont je n'ai pas trouvé la description. Sans doute des taons.

(4) Il y avait donc quinze rationnaires. Ce nombre nous renseigne sur l'importance de l'expédition jugée nécessaire : outre l'auteur et son ami il y avait un guide et douze porteurs.

(5) 竹篙. Le mot *kao* 篙 désigne une perche de batelier. Ce toponyme nous rappelle que nous sommes dans une région à hydrographie dense et soumise aux inondations.

dense... [1]. A trois *li* de là nous arrivons au Pic des sept Étoiles, qui comporte sept monticules [2]. Deux *li* plus loin, nous atteignons le Creux de Partage des Eaux : c'est un bois touffu avec, coulant en son milieu, un torrent sur les bords duquel poussent beaucoup d'herbes médicinales. C'est là ce qu'on appelle la Terre de Bonheur « La Source ». Deux *li* encore nous amènent à la Terrasse des Phénix. On voit sur cette terrasse une grosse pierre plate aux bords verticaux ressemblant à un échiquier. A un peu plus d'un *li* de là nous avons trouvé le lac *Anavatapta.* Il est au milieu d'un chaos de rochers et mesure trois pieds et quelque de diamètre. L'eau en est très calme et d'un bleu profond. Il y a, sur le bord, une pierre plate où l'on peut s'asseoir à plusieurs personnes. Des arbres d'un grand âge pointent vers les nuages et il y a partout des masses de lianes et de plantes grimpantes. M. Tch'en ordonne aux domestiques de puiser de l'eau du lac et de faire le thé. Il fait sortir les fruits et les galettes pour nous restaurer, il fait préparer du bouillon et une nourriture plantureuse pour les porteurs, et il ordonne d'autre part aux garçons de faire cuire de la bouillie de riz en nous attendant.

« A ce moment-là les nuées commencent à se dissiper. Les monts apparaissent, leurs sommets s'étagent à la façon d'un « chignon en forme de coquillage vert » [3]. Après avoir parcouru un peu plus d'un *li*, nous arrivons aux ruines de l'Ermitage « d'où l'on voit le soleil [se lever] ». Il y a là un bois de plusieurs centaines d'arbres, d'espèces variées, qui descend jusque dans la vallée. A deux *li* et quelque nous arrivons au Sommet des Nuages volants. Il est conique. La vue est bien dégagée de tous les côtés. Quand il n'y a pas de nuages toute la géographie [d'alentour] se dévoile. Au moment où nous y montons, nous voyons les pics de la Petite et de la Grande Tour de pierre, des Oies de jade et de P'eng-lai qui s'étendent au loin à l'horizon, tous disposés bien en ordre comme de petits tas se blottissant sous les aisselles de la montagne, donnant l'impression qu'en se penchant on aurait pu toucher leurs sommets. Nous prélassant au point culminant nous parcourons des yeux le point de vue. Vers le Sud nous voyons, au-delà de Bocca Tigris, l'immensité bleue de l'océan. A l'Est nous apercevons la plaine de Po-lo, les monts Siang-t'eou et P'ing-ling, au Nord les monts Hou-che et T'ien-ling de Long-men, à l'Ouest les monts Nieou-kou et Nan-ts'iao de Tseng-tch'eng. Cela faisait comme un écran, comme un rempart, comme deux mains mises en coupe, comme deux bras mis en rond, s'étendant et se prolongeant sans interruption sur plusieurs centaines de *li* avec, au milieu, le Lo-feou, pointu comme le fruit d'un lotus aux mille feuilles et, couronnant le tout, le Sommet des Nuages volants, lui-même pointu comme la pointe d'un stûpa à neuf étages. En ce qui concerne la réputation du Lo-feou chan d'être haut de trois mille six cents toises, ce n'est sans doute pas une vantardise, mais en ce qui concerne l'histoire selon laquelle on y verrait le soleil à minuit, c'est déraisonnable... [4].

« Comme il est déjà vers les quatre heures, nous redescendons au lac Anavatapta, où nous prenons la bouillie de riz que les domestiques ont préparé pendant ce temps pour la route. Le vieux nous dit que pour monter aux Nuages volants il y a trois chemins : la route de l'Est part du Tch'ong-hiu kouan et monte en passant

---

(1) Digression sur la plantation des arbres.

(2) Cf. ci-dessus p. 19; P'an Lei (ou son guide) ne connaît pas la légende des sept pins, mais il se trouve néammoins de quoi concrétiser le nombre sept.

(3) 青螺髻; il s'agit d'une coquille conique à stries concentriques d'une espèce déterminée. Cette dénomination de pics ou de montagnes se trouve assez souvent au Kouang-tong, parfois associé à des divinités féminines (à cause du « chignon »).

(4) Digression sur la légende du soleil de minuit, étudiée ci-dessous, p. 97.

par les pics des Nuées colorées vertes, de la Fille de jade et des Véritables réunis; la route centrale part de la Grotte du Dragon jaune et monte en passant par les pics de la Terrasse Yao, Qui-communique-avec-le-ciel et Monde-du-Milieu; la route de l'Ouest est celle des Têtes fleuries que nous avons prise aujourd'hui. Si on prend l'une de ces routes à la montée et qu'on en prend une autre à la descente, en faisant deux fois l'ascension on aura passé en revue les merveilles de tous les pics. Quel dommage que le Tch'ong-hiu kouan et le Pao-tsi-sseu ne puissent pas servir de relais! Nous ne pouvons pas faire autrement que de prendre au retour la route que nous avons prise à l'aller. Il est bon, pour descendre d'une montagne, de prendre un itinéraire différent de celui qu'on a pris à la montée, car alors il n'y a pas d'endroit, si escarpé soit-il, qui arrête le pied. Les porteurs eux-mêmes en sont fâchés. Pour ma part je fais la plus grande partie du chemin à pied. Dès que nous passons devant un mont, un pic, un endroit pittoresque, je m'arrête et contemple, réprimant difficilement mon envie de faire un tour par un autre chemin. Quand nous arrivons aux Têtes fleuries, le jour est tombé. Nous nous félicitons à qui mieux mieux de ce que nous ayons pu faire l'ascension des Nuages volants sans qu'il ait fait mauvais temps. De son côté le vieux Li nous dit qu'ayant passé toute sa vie sur cette montagne, il n'avait pas vu plus de dix personnes monter aux Nuages volants en faisant la randonnée du Lo-feou, mais qu'il y en avait encore bien moins qui, étant montées aux Nuages volants, avaient pu contempler le paysage par temps clair. En ce monde les entreprises échouent par hésitation et réussissent par une décision courageuse. Ma détermination une fois prise, le Maître de la pluie, le Général des nuages, le Véritable Tchou [Ling-tche] et l'Immortel Ko [Hong] sont venus m'assister. Il faut pour qu'il y ait réussite que les hommes, par leur fermeté, conquièrent la confiance du Ciel. M. Tch'en me dit : «Pourquoi n'utilisez-vous pas cette détermination courageuse à l'étude du Tao. Les Régions de Sainteté, c'est cela qu'il faut escalader». Je me sens profondément honteux de ses paroles... [1].

«En vérité, pouvoir amener un peintre avec soi, emporter quelques vivres, chausser des sandales de paille et parcourir la montagne devant, derrière, à droite, à gauche, choisir les sites, les [faire] peindre et y ajouter des descriptions poétiques pour en faire un ouvrage, cela vraiment me plairait beaucoup. Est-ce cela que souhaite M. Tch'en? Étranger venant de loin, il ne m'est pas possible de m'attarder plus longtemps dans cette montagne. Quoique, à grand effort, j'en aie escaladé le point culminant, ce n'est jamais qu'avoir goûté un petit morceau de viande du chaudron, ce n'est jamais qu'avoir aperçu une seule raie du léopard. Je ne peux que copier en m'appliquant comme si je gravais et peignais ce que j'ai vu et entendu pour répondre au merveilleux [*ling*] de la montagne... [2].

«Fait le 24 du premier mois de l'été de l'année *meou-tch'en* de la période K'ang-hi [le 23 mai 1688]».

---

(1) L'auteur critique les traités descriptifs qu'il a parcourus.

(2) Retour à Canton.

II. — LA LÉGENDE

« A l'Ouest du mont Lo il y a le mont Feou. C'est en réalité un monticule de P'eng-lai qui est venu en flottant sur la mer et s'est uni au mont Lo. C'est pourquoi on dit Lo-feou » [1].

Cette citation ancienne nous donne en peu de mots la légende essentielle du Lo-feou chan. Elle se compose de trois éléments que nous aborderons séparément : le mont Feou est une montagne flottante; il vient de loin; le Lo-feou est formé de la juxtaposition de deux montagnes.

A. — LA MONTAGNE FLOTTANTE

1. *Théorie générale*

Beaucoup de montagnes sont qualifiées de flottantes. Cependant il convient de faire quelques distinctions. L'emploi du mot *feou* 浮 « flotter, flottant » dans le nom d'une montagne ne signifie pas absolument et toujours qu'on se la représente comme flottant vraiment à la surface des flots, à la manière d'un iceberg par exemple. Il y a dans ce mot plusieurs nuances que nous allons passer en revue.

On dit parfois d'une source ou d'un puits qu'ils « flottent », *feou*. Mais il est évident que cette traduction est mauvaise. On trouve en effet dans un calendrier l'indication suivante : « Le premier jour du cinquième mois il est bon (*yi* 宜) qu'il pleuve. S'il pleut les sources et les puits « flotteront », les récoltes seront abondantes. Le deuxième jour [du même mois] il n'est pas bon qu'il pleuve. S'il pleut les sources et les puits resteront à sec (*kan* 乾), les récoltes seront insuffisantes » [2]. L'opposition entre les mots *feou* et *kan* nous montre que, dans ce sens, le premier signifie « couler, être plein d'eau ». Dans le même sens, nous ne pourrons pas traduire le nom du lac *Feou hou* [3] par « Lac flottant », difficile à imaginer, ni même par « Lac sur lequel on flotte (c'est-à-dire où l'on navigue) », incorrect, mais par « Lac qui est [toujours] à flot, plein d'eau ». Ces sens sont très voisins, car on ne peut flotter ou faire flotter sur une pièce d'eau que si elle est à flot. Cela est mis en évidence, quoique ce ne soit pas nécessaire, par un procédé de prière pour la pluie jadis pratiqué au Kouang-si sur le mont Lo-siao chan 羅霄山. Il y avait sur cette montagne un puits de pierre auquel on rendait un culte quand l'année était sèche : on y jetait un morceau de bois, et la pluie se mettait à tomber. Elle cessait quand le puits était plein et que le morceau de bois apparaissait flottant à la surface [4]. Ce rite, en nous offrant une illustration du sens du mot *feou* appliqué aux points d'eau, a l'avantage de nous faire sentir les raisons qui ont amené les Chinois à se préoccuper des sources « flottantes ». Le climat de la Chine n'a pas l'égalité du nôtre. Il est régu-

(1) *Yuan-ho tche*, k. 34, p. 7 *a*, citant le (*Lo-feou chan*) *ki* de Yuan-Hong.
(2) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 9, p. 16 *b*.
(3) Au Tchö-kiang, à l'Est de la sous-préfecture de Yu-yao (*Kouei-ki tche*, k. 10, p. 19 *a*).
(4) *Ngan-tch'eng ki* 安城記 par Wang Feou 王孚 (Tsin), *Chouo-fou*, k. 60.

lièrement (dans le Nord) sujet à de longues périodes de sécheresse et partout fort capricieux. L'inondation et la sécheresse y sont des calamités également redoutables et également fréquentes. C'est pourquoi on a toujours noté avec soin, depuis le *Chan-hai king* jusqu'aux plus récentes monographies locales, le moindre des trous d'eau, «puits du ciel» ou lac merveilleux dont l'alimentation est permanente, «que les grandes pluies ne font pas déborder et que les grandes sécheresses ne tarissent point», selon la formule habituelle. Certains Feou chan ne semblent devoir leur nom qu'à la présence sur leurs flancs — mais on les verra et on les dira plus volontiers au sommet — de sources permanentes telles que nous les avons définies ci-dessus [1].

Ceci dit, passons aux montagnes. Dans le cas le plus simple la montagne se trouve au bord d'une étendue d'eau : vue de loin, on dirait qu'elle flotte. Par exemple un certain Feou-k'i chan au Fou-kien [2]. Peu importe d'ailleurs la nature ou l'importance de la pièce d'eau au bord ou au milieu de laquelle se trouve la montagne. Ce peut être la mer. Par exemple les deux îles Siao Feou chan et Ta Feou chan, face à la côte du Kouang-tong [3]. Ce peut être un lac : la montagne Tong-t'ing [4]; un fleuve : le Siao kin chan au Fou-kien (il flotte à la surface de l'eau comme un sceau) [5]; un petit torrent qui coule au pied de la montagne : la colline Feou-leou ling au Kiang-si [6]. Un dernier exemple par lequel nous complèterons cette série fait songer à une expérience de laboratoire : un lettré avait un jardin rempli de curiosités. Il avait notamment un petit bassin au bord duquel il avait fait élever une montagne artificielle creusée d'une grotte qui la traversait de part en part. A l'entrée de la grotte, trois rochers portaient gravés les trois caractères *Feou hai chan* «Montagne qui flotte sur la mer» [7].

D'une façon plus précise certaines montagnes «flottent» parce que leur forme les fait ressembler à un bateau ou à un radeau voguant sur les flots. Ainsi le Feou tch'a chan ou Feou chan au Ngan-houei [8]. Quoiqu'on en dise, la ressemblance ne peut être qu'assez vague. Si la comparaison s'impose, elle a des racines plus profondes que le simple aspect extérieur. Dans une localité du Kiang-sou on nomme un Feou chan qui n'est rien de plus qu'un gros rocher haut de deux pieds et long de quatre toises. Il doit évoquer lui aussi une barque car on dit qu'il «flotte sur la terre» [9].

On voit donc que c'est par une sorte de métaphore ou d'image que les montagnes précédentes sont qualifiées de flottantes. Le sens le plus concret de ce qualificatif reste cependant tout proche.

D'autres montagnes flottantes sont ce que nous appellerons des «écueils insubmersibles». Ces écueils ou îles constituent si bien une classe de nos montagnes

---

(1) Un Feou chan au Kouang-tong (sous-préfecture de Yang-tch'ouen) s'appelle aussi Ts'iuan chan «Mont de la Source» (*Yu-ti ki-cheng*, k. 98, p. 4 *a*). Un mont Ta Feou chan (大浮山 ou 大桴山) au Hou-pei parait seulement caractérisé par la présence de la source d'une rivière (*Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 76, p. 28 *a*; *T.-P. Houan-yu ki*, k. 127, p. 4 *a*).

(2) *Fou-kien t'ong-tche*, k. 14, p. 11 *a*.

(3) *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 3, p. 40 *b* (carte).

(4) La montagne Tong-t'ing est une île au milieu du lac T'ai hou. Le *Che-yi ki* (k. 10, p. 9 *a*, *Han-Wei ts'ong-chou*) dit qu'elle flotte à la surface de l'eau.

(5) *Fou-kien t'ong-tche*, k. 5, p. 17 *b*.

(6) *Kiang-si t'ong-tche*, k. 8, p. 6 *b*.

(7) *Min tsa-ki* 閩雜記, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 118 *a*.

(8) 浮槎山 ou 浮山, *Ngan-houei t'ong-tche*, k. 29, p. 2 *a*.

(9) *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 66, p. 2 *b*.

flottantes qu'on leur donne souvent ce nom. Il y a par exemple dans la mer près de Hainan un Feou chan qui «se dresse au milieu de la mer et divise les flots de la marée, les faisant couler à l'Est et à l'Ouest. On l'appelle aussi Fen-yang tcheou «île qui divise l'Océan» [1]. Un autre Feou chan, au Chan-si, «augmente et diminue de taille suivant [le niveau de] l'eau pendant les crues» [2]. Il y a au Fou-kien, sur le bord de la mer, un Feou fong «Pic flottant» au sujet duquel «la tradition populaire rapporte qu'il se met à flotter quand la mer est haute» [3]. Le géographe qui a recueilli ce dernier exemple comprend certainement, comme nous le faisons nous-mêmes, que le pic, à sec à marée basse, est complètement entouré d'eau quand la mer est pleine. Mais la tradition populaire n'y voit-elle pas quelque chose de plus merveilleux?

Voici un cas plus précis, celui d'une montagne située dans la sous-préfecture de Hiu-yi 盱眙 au Ngan-houei. Elle est au bord de la rivière Houai, d'où son nom de Lin-Houai chan «Montagne des bords de la Houai». Mais on lui a aussi donné le surnom de Feou chan «Montagne flottante», dont l'origine est expliquée de deux façons diamétralement opposées. Il y a, au bas de la montagne, une cavité remplie d'eau, la Grotte du Feou chan. Or, dit une géographie, quand la Houai entre en crue le niveau de l'eau monte dans la cavité; il descend quand la Houai baisse : la montagne flotte [4]. Selon un autre ouvrage, les crues de l'été ne peuvent pas submerger la cavité, les chômages de l'hiver ne la rendent pas plus haute (c'est-à-dire que, son niveau ne baissant pas, la partie émergée n'est pas plus haute au-dessus de l'eau) : la montagne flotte [5]. Pourtant la cavité est bien, comme le réclame le premier texte, en communication avec la rivière. Il y a même une «Embouchure de la Grotte du Feou chan» [6]. Ceci étant, la seule façon de préserver la constance du niveau de l'eau dans la cavité, selon la seconde explication, serait de le considérer non plus par rapport à la rivière voisine mais par rapport à la montagne, c'est-à-dire de supposer que celle-ci s'élève ou s'abaisse en même temps que l'eau, qu'elle flotte au sens le plus concret du mot. Mais rien ne nous autorise à tellement nous aventurer. Il vaut mieux nous contenter de remarquer qu'il y a un point commun entre les deux explications, et c'est celui sur lequel nous devons insister. La «flottaison» de la montagne, rendue visible par le niveau de l'eau dans la cavité, est en rapport direct avec les crues et les décrues de la rivière. On sait que la Houai est (ou était) une des rivières de Chine dont les inondations sont les plus fréquentes et les plus catastrophiques, surtout à l'endroit qui nous intéresse ici [7]. Objectivement, on peut concilier les deux opinions en comprenant que, pendant les chômages, le niveau de la cavité baisse avec celui de la Houai, mais sans dépasser une certaine limite; il augmente pendant les crues, mais sans jamais remplir complètement la cavité.

---

(1) *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 350, p. 3 *a* (cf. Pelliot, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge...*, Paris, 1950, p. 90, n. 1).

(2) *Chan-si t'ong-tche*, k. 18, p. 13 *b*.

(3) *Fou-kien t'ong-tche*, k. 5, p. 15 *a*.

(4) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 16, p. 12 *a*.

(5) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 21, p. 53 *b* (éd. *T'ou-ch. tsi-tch'*); *Ngan-houei t'ong-tche*, k. 33, p. 10 *b*-11 *a*. Une erreur du texte (夏潦不能及 qu'il faut lire... 不能沒) est reproduite dans le commentaire du *Tong-p'o che-tsi*, k. 2, p. 17 *a* (éd. SPTs'K').

(6) Une bataille navale y fut livrée en 957 (*Tou-che...*, loc. cit., *Ts'eu-tche t'ong-kien*, k. 293, p. 10 *b*, éd. Changhai, 1899, *Fei-ying kouan*).

(7) Une digue élevée par le souverain des Leang pendant la période T'ien-kien (502-520) entre cette montagne et une autre, voisine, fut peu après emportée par l'inondation, cf. *Chouei-king tchou*, k. 30, p. 18 *a* (éd. SPTs'K'). Le *Nan che*, k. 6, p. 26 *b* (éd. *Po-na pen*) dit que la rupture de la digue a eu lieu en hiver, au 10e mois, ce qui est assez gênant.

Le cas n'est pas unique. On cite dans la région de Kao-yao au Kouang-tong une «grotte de pierre» célèbre qui est de même soumise aux inondations. Dans ce cas la caverne dont fait partie la grotte s'enfonce de plusieurs pieds mais la voûte de la grotte n'est jamais atteinte par les flots (litt. : «jamais elle n'est mouillée ni noyée 未嘗濡溺») : les gens disent que la grotte est capable de flotter[1].

La sous-préfecture de Ling-wou 靈武 dans la province de Ning-hia s'appelait d'abord Ling-tcheou 靈州. Le second mot s'écrivait primitivement 洲 ainsi que le fait le traité géographique du *Ts'ien Han-chou*[2]. Cette graphie qui change le sens de «circonscription ou préfecture» (voire province, de toute façon zone délimitée) en «île» s'explique facilement. La localité est sur le bord du Fleuve jaune, en un endroit où il se ramifie en de nombreux bras qui cernent autant d'îles. Le commentaire de Yen Che-kou dit : «Les endroits au milieu de l'eau où l'on peut habiter s'appellent des îles [*tcheou* 洲]. Ce territoire se trouve dans des îles du Fleuve. Il monte et descend suivant le niveau de l'eau. Jamais il ne s'est trouvé submergé par les flots. C'est pourquoi on l'appelle Ling-tcheou «Iles merveilleuses». Il y a des îles du même type dans la région qui nous intéresse plus spécialement. On en trouve au milieu du Si kiang, le «Fleuve de l'Ouest». Au Kouang-tong, non loin de l'endroit où ce fleuve entre dans la province venant du Kouang-si. Elle est insubmersible. «Le fleuve en coulant l'enveloppe de tous côtés. Même pendant les crues aux eaux tumultueuses du printemps et de l'été, jamais elle ne dérive et ne sombre [未嘗泛沒]. C'est pourquoi on l'appelle Ling-tcheou»[3]. Sur le même fleuve mais plus près de Canton il y a une autre Ling tcheou plus célèbre que la première. On ne dit pas qu'elle soit insubmersible, mais on s'en rend compte en constatant l'ampleur des inondations dans la région, notée à propos d'une montagne Siao-lien chan 蕭連山 voisine. Il y a dans cette dernière montagne une «grotte de pierre», un endroit rocheux et protégé qui peut servir de refuge. «Sa situation géographique fait que tantôt elle est séparée, tantôt elle est unie au reste [c'est-à-dire à la rive]. Pendant les crues du printemps et de l'été elle s'enfonce et flotte en même temps que Ling-tcheou, et elle tend à s'éloigner du rivage[4]. La description est suggestive : en se répandant hors des limites normales du fleuve, les eaux laissant à découvert ce lieu trop élevé pour être jamais submergé. Il semble alors s'éloigner du rivage et partir à la dérive.

Les îles de cette sorte sont très évocatrices. Elles appellent des comparaisons. Un voyageur note dans son carnet au sujet de la dernière Ling tcheou : «Avant d'arriver à Canton le Si-kiang et le Pei-kiang rencontrent en premier lieu, comme «colonne polie», Ling-tcheou, puis ensuite Hai-tchou («Perle de la mer»), puis Hai-yin («Sceau de la mer»), puis Yu-tchou («Perle de [P'an-]yu ?») qui, toutes, sont au milieu de l'eau. Elles sont de la même espèce que la «Montagne flottante» Ti-fei 坻肺浮山. Elles sont ce qu'on appelle des «Pics-tortues» 鼇峯[5].

La «Colonne polie» [*ti-tchou* 砥柱] désigne précisément un écueil dans le Fleuve jaune, connu depuis le *Chou-king*[6], que l'eau ne submerge jamais et devant lequel le courant se brise, et d'une façon générale tous les écueils ou îlots de ce genre. Les noms des îles énumérées dans le texte ci-dessus ne sont pas indifférents. On

---

(1) *Yu-ti ki-cheng*, k. 96, p. 3 *b*.

(2) *Ts'ien Han chou*, k. 28 B, p. 2 *b* (éd. K'ien-long, *T'ou-ch. tsi-tch'*).

(3) *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 447, p. 32 *b*; *Yu-ti ki-cheng*, k. 94, p. 3 *a*.

(4) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 10, p. 3 *b*.

(5) *Kouang-tcheou-fou tche*, loc. cit.; citant un *Nan-tcheng lou* 南征錄 ouvrage du milieu du xve siècle, par Tchang Siuan 張瑄; *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 441, p. 11 *a*.

(6) Trad. Couvreur, p. 82.

note par exemple que la même île Ling-tcheou dont il est ici question s'appelle aussi Siao kin chan « Montagne petit métal » ou « Petite Montagne de métal »[1]. Or plusieurs « Montagnes flottantes » sont en même temps appelées des « Montagnes de métal, à commencer par le Ta kin chan, correspondant du Siao kin chan (*alias* Ling-tcheou), également au milieu du fleuve[2]. Nous avons justement cité ci-dessus (p. 52) un Siao kin chan qui flotte comme un sceau, comme le Hai-yin du Si-kiang[3]. Les perles sont aquatiques par essence, mais n'évoquent à vrai dire aucune idée de flottaison.

Ti-fei[4] est un nom qu'ont reçu plusieurs montagnes[5]. L'une d'elles au Chen-si, celle à laquelle pensait sans doute l'auteur, s'appelle à la fois Ti-fei et Feou chan[6]. Une autre, au Hou-pei, forme sur la rive occidentale d'une rivière un port abrité où se réfugient les bateaux. « Même pendant les crues elle flotte et ne sombre pas. C'est pourquoi on l'appelle Ti-fei[7]. Ce nom a-t-il le sens de « Poumon de la terre » ? Dans les classifications le poumon est qualifié de flottant[8], mais il n'est pas sûr que cette donnée scolastique ait pu avoir une influence sur la toponymie. Il faut plutôt tenir compte du fait que le poumon est un sac qui se remplit et se vide alternativement, qui augmente et diminue de volume à chaque respiration, comparable en cela à la montagne au bord de l'eau qui se découvre et s'enfonce plus ou moins dans les flots au rythme régulier des crues et des décrues du fleuve, du flux et du reflux de la mer. On pourrait à ce propos songer à la fameuse terre magique de Yu le Grand, la « terre qui enfle » avec laquelle il fit les montagnes vénérables afin de réprimer les eaux débordées[9].

Donner enfin le nom de la tortue *ngao* à un pic ou à une île revient à les comparer aux fameuses Iles des Immortels qui étaient supportées par de telles tortues. La comparaison n'est d'ailleurs pas propre à l'auteur du texte ci-dessus mais paraît admise d'une façon générale. On relève par exemple dans une liste des « Huit merveilles [八景] du Nan-hai (il y en a eu plusieurs) « le fait pour Ling-tcheou d'être portée sur le dos de la tortue *ngao* »[10]. Ceci est bien sûr un cliché littéraire, une manière élégante et imagée d'exprimer la beauté de cette île située au beau milieu du fleuve d'une part, d'expliquer d'autre part qu'elle est insubmersible. L'expression « cliché littéraire » que nous employons ne doit cependant pas être prise en mauvaise part. L'image utilisée par le lettré évoque des représentations conventionnelles et traditionnelles qu'il importe de connaître. De plus elle doit s'accorder dans une certaine mesure avec des représentations plus populaires,

---

(1) *Kouang-tong t'ong-tche tch'ou-kao* 初稿, k. 1, p. 10 *b*.

(2) *Ta-Ts'ing Yi-t'ong-tche*, k. 441, p. 11 *a*.

(3) Signalons encore, pour montrer que la comparaison est fréquente, un Feou chan au Kouang-si qui, « vu de loin est comme un sceau de jade qui se dresse dans l'eau » (*Yue-yeou siao-tche* 粵遊小志 [Ts'ing], in *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 296 *b*).

(4) On écrit *Ti-tseu* 地胏 dans certains textes.

(5) Tch'ong-nan 終南 au Chen-si, K'iu-kiu 句曲 au Kiang-sou, Chang chan 商山 et Kou-ts'ong 枯樅 au Ho-nan.

(6) C'est Tch'ong-nan. Cf. *Chouei-king tchou*, k. 19, p. 29 *a* (éd. SPTs'K') qui l'appelle Fei-feou chan et *Chan-hai king* (*tsien-chou*), k. 2, p. 5 *a*. Le texte ne mentionne que le Feou chan, mais le commentaire cite, outre le *Chouei-king tchou*, un *Yeou ming-chan tche* (ap. *Yi-wen lei-tsiu*, k. 7) selon lequel « le Yu-ts'ao 玉漕 chan s'appelle aussi Ti-fei chan et aussi Feou chan ».

(7) *Kin-leou tseu*, k. 5, p. 19 *b* (éd. *Tche-pou-tsou tchai ts'ch.*).

(8) *Po-hou t'ong*, k. 3, p. 16 *b* (éd. SPTs'K').

(9) *Houai-nan tseu*, k. 4, p. 2 *a*, k. 5, p. 5 *a*. Cf. Granet, *Danses et légendes*, p. 226. Notons aussi que le poumon est essentiellement *léger*, qui est un sens dérivé de *feou*.

(10) *P'an-yu hien tche*, k. 4, p. 24 *b*.

que nous ne connaissons pas mais qui existent certainement. Il y a sur l'île un « Temple du stûpa servant à fixer la tortue *ngao* » [*Tchen-ngao t'a sseu*]. On sait aussi qu'il y a sous l'île une tortue transcendante [*chen-ngao*] qui « a coutume de faire des apparitions quand il y a du vent et de la pluie. C'est pourquoi [l'île] s'appelle aussi « Pic-tortue » [1]. La tortue porte-île est d'une stabilité relative, non absolue [2]. L'île en effet est insubmersible certes, mais elle flotte. On conserve dans la région le souvenir de grandes tortues (*kouei*) cachées entre les bancs de sable. Des arbres poussaient sur leur dos, et cela faisait comme des îles. De fait des marchands prirent jadis une de ces tortues pour une île. Ils ramassèrent du bois et y firent du feu. La tortue ayant senti la brûlure, elle s'enfonça dans les flots où plusieurs milliers de personnes se noyèrent [3].

L'intérêt porté aux îles insubmersibles du type de Ling-tcheou est commandé par des raisons de sécurité. Lors des inondations les îles et les rives disparaissent sous les eaux, sauf toutefois en certains points suffisamment élevés pour être hors d'atteinte. Nous en avons vu plusieurs exemples. Les îles ou montagnes insubmersibles sont également secourables aux bateaux qui trouvent auprès d'elles des ports sûrs. C'est le cas de l'Embouchure de la grotte du Feou chan au Ngan-houei, du Ti-fei au Hou-pei. C'est aussi le cas du Ti-fei au Chen-si : « On peut s'y réfugier pour échapper aux eaux en crue » [4]. Le thème de la montagne qui émerge seule pendant les inondations est souvent lié à Yao, c'est-à-dire qu'on le transporte au temps mythique du grand déluge qui eut lieu sous le règne de cet empereur et que Yu le Grand, son ministre, réussit à maîtriser. Ainsi une montagne Yao chan, au Chen-si, s'appelle aussi Feou chan. « Les anciennes monographies locales disent qu'au temps de Yao il y eut la calamité des Eaux débordées. Toutes les montagnes disparurent entièrement. Il n'y eut que cette montagne qui fit comme si elle flottait » [5]. De même il y a au Kouang-tong, dans l'arrondissement de Kao-tcheou, un Feou chan haut de 700 toises. « Au temps de Yao les Eaux débordées se répandirent partout. Seule cette montagne flotta. Les gens qui l'habitaient purent éviter la noyade » [6].

Les « bateaux de pierre » ou « bateaux renversés », nombreux dans les légendes locales, entrent dans le même cadre. M. Kaltenmark a déjà remarqué qu'ils se trouvaient généralement sur des montagnes [7]. Leur présence en des lieux aussi insolites doit pouvoir s'expliquer dans la plupart des cas par un épisode de fuite devant l'inondation. Citons par exemple une Montagne des Grues blanches [白鶴山, par ailleurs en rapport avec le tambour, ce qui est important, cf. p. 58, n. 3], sur laquelle il y a un petit bateau [舴艋] quelque peu fantôme : on l'aperçoit en haut de la montagne quand la plaine est inondée [8]. Voici encore un certain Feou chan au sujet duquel les anciens racontent qu'au temps de Yao il y eut de grandes pluies. Cette montagne flotta sur les eaux. En ce temps-là il y eut des gens qui y amarrèrent

---

(1) *Nan-hai hien tche*, k. 7, p. 10 *a*.

(2) Dans la religion populaire moderne la tortue *ngao* (*ngao-yu*, « le poisson *ngao* ») est le dieu de la terre et le maître des tremblements de terre. Cf. C. F. Fitzgerald, *The Tower of five glories*, Londres, 1941, p. 132. Par ailleurs la tortue est généralement chargée de porter les stèles (stabilité), mais elles aiment cependant se promener (instabilité), cf. *Yeou-yang tsa-tsou*, k. 10, p. 2 *a*.

(3) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 160, p. 3 *a*; *Kin-leou tseu*, k. 5, p. 19 *a* (*Tche-pou-tsou tchai ts'ch.*).

(4) *Tch'ou-hio ki*, k. 5, p. 23 *a*.

(5) *Chen-si t'ong-tche*, k. 13, p. 9 *b*.

(6) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 161, p. 10 *a*.

(7) M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots*, p. 31.

(8) *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 771, p. 1 *b*, citant un *Lin-hai ki* 臨海記.

leur bateau et entrèrent dans une caverne de pierre. On trouve encore de nos jours des chaînes de fer brisées, qui sont évidemment des vestiges des amarres du bateau de sauvetage[1]. Le bateau de pierre le plus connu est celui qui se trouve sur le mont T'ou chan à Kouei-ki : c'est celui de Yu[2]. Les légendes de bateaux renversés ne sont pas différentes. Il y a une montagne ainsi désignée au Sseu-tch'ouan. On l'appelait autrefois Po chan 泊 山 «Montagne de l'accostage». Mais «Yao, rencontrant l'inondation, y amarra son bateau, qui fut renversé sous un arbre. D'où le nom de la montagne»[3]. A défaut de légende précise on explique souvent le nom des innombrables montagnes du bateau renversé par la forme de la montagne ou d'un rocher qui s'y trouve. L'explication ne vaut rien. Ce nom est d'autant plus remarquable qu'il évoque un naufrage, et qu'il est donc néfaste, au point que les navigateurs ont parfois senti la nécessité de le changer ou de le modifier[4]. Admettons provisoirement que le bateau renversé sur la montagne insubmersible représente les deux aspects inséparables des légendes diluviennes : le salut dans la catastrophe.

Cependant le qualificatif «renversé» *fou* 覆 ne s'applique pas qu'à des bateaux. Il y a aussi des montagnes ou des îles de la marmite, du boisseau, etc., renversés. Or certains indices permettent de les considérer, dans la plupart des cas, comme des montagnes insubmersibles, comme les montagnes du bateau renversé. Le nom *Fou-fou* 釜 «Marmite renversée» servit à désigner l'un des «neuf fleuves» de la géographie antique. Ce n'est pas une anomalie car on explique qu'on y trouvait beaucoup d'îlots qui avaient la forme d'une marmite renversée[5]. C'est sur une Montagne de la Marmite renversée (ou du Coffre de pierre[6]) que Yu est monté pour obtenir le talisman ou grimoire grâce auquel il put vaincre le Déluge[7]. De la même façon Ti-fei au Chen-si est la résidence d'un Dieu des Eaux[8]. Tous les objets «renversés» qui servent à désigner des montagnes ou des îles ont pour caractéristique commune de pouvoir flotter dans la position normale. L'idée n'est pas si baroque qu'elle en a l'air. On sait en effet que les trois îles des Immortels, îles flottantes par excellence, sont appelées dans certains textes les «trois *hou*» [三壺][9]. Or le *hou* est un vase à goulot, comparable aux chaudrons, boisseaux, etc.

---

(1) *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 769, p. 5 *a*, citant le *Kiun-kouo tche;* citons aussi une montagne Hi-tcheou chan 繫 舟 山 «de l'amarrage du bateau» où Yao (on dit aussi que c'est Yu) amarra son bateau pendant qu'il réglait les eaux débordées (*T'ou-chou tsi-tch'eng, tche-fang tien*, k. 293, p. 1 *b*, T'ai-yuan fou, au Chan-si).

(2) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 96, p. 5 *a*; M. Kaltenmark, *op. cit.*, p. 31, n. 108.

(3) *T'ai p'ing Houan-yu ki*, k. 82, p. 4 *b*.

(4) Un îlot «du bateau renversé» au large de Sin-ngan 信 安 au Kouang-tong fut appelé «crête de la tour d'or» par les navigateurs qui avaient horreur du nom primitif (*T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 157, p. 13 *b*). Ailleurs un décret impérial sous les T'ang permet de changer le mot *fou* «renversé» par son homophone signifiant «bonheur». Sous les Song on changea aussi le caractère du bateau (*Kiang-si t'ong-tche*, k. 53, p. 7 *a*). Un autre exemple de modification de ce genre au Fou-kien, où les montagnes *fou* sont particulièrement nombreuses : une colline Fou-tch'ouan ling, «du bateau renversé» est appelée populairement Fou-ts'iuan 福 全 «intégrité du bonheur» (*Fou-ken t'ong-tche*, k. 6, p. 17 *a*).

(5) *Eul-ya* (*yi-chou*), k. 12, p. 15 *b* (éd. *Yong hien chou nan ko*, 1884).

(6) *Choui-king tchou*, k. 40, p. 11 *b* (SPTs'K').

(7) *Wou-Yue tch'ouen-ts'ieou*, k. 6, p. 3 *a*, 8 *b* (SPTs'K').

(8) *Tch'ou-hio ki*, k. 5, p. 23 *a*.

(9) *Che-yi ki*, k. 1, p. 9 *b* (*Han-Wei ts'ong-chou*). On compare volontiers une île insubmersible à un récipient flottant sur les eaux. On trouve ainsi au Hou-pei un «lac de la pierre flottante» (*feou-che hou*), avec l'îlot de la calebasse flottante (*feou-pi'ao tchou* 浮 瓢 渚). Il se dresse tout seul au milieu du lac, il en suit les crues sans pouvoir être submergé (*T'ai-p'ing Houan yu ki*, k. 112, p. 8 *b*).

On cite aussi dans la mer orientale une montagne Marmite (*fou*), dont la position n'est pas précisée [1]. Il est possible que la préférence accordée au mot *fou* pour qualifier ces objets ait eu pour cause première sa ressemblance phonétique avec le mot *feou* «flotter» [2]. Le contexte diluvien en effet dans lequel se trouvent les montagnes *fou* est indubitable. Or l'analyse des légendes du Déluge dans certaines civilisations des marges méridionales de la Chine, due au regretté E. Mestre, montre qu'il y a, dans ces civilisations, une équivalence mythique entre le bateau d'une part, le tambour [3], le boisseau et d'autres objets capables de flotter d'autre part, qui furent utilisés par le couple incestueux pour échapper à la noyade générale [4].

Les rochers aux formes supposées qui donnent leur nom à ces montagnes se trouvent à leur sommet, ou sont considérés comme y étant. Ils coiffent la montagne et, *lato sensu*, ils la recouvrent, comme le ciel [rond — les marmites, etc., sont cylindriques —] recouvre la terre. On connaît en effet la fameuse phrase : «Le ciel couvre et la terre porte, *t'ien feou ti tai* 天覆地載» [5], où nous retrouvons notre mot *fou*, prononcé ici *feou*. On trouve dans des textes plus tardifs des notions cosmogoniques plus compliquées qui tiennent compte des Eaux. Par exemple : «Le ciel se trouve à l'extérieur de la terre, l'eau se trouve à l'extérieur du ciel. L'eau est ce qui fait flotter le ciel et porte la terre, *feou t'ien tai ti* 浮天載地» [6]. L'eau porte la terre car cette dernière tout entière est comme un plateau carré (un échiquier), flottant sur la mer (comme le jaune de l'œuf sur son blanc), qui la déborde de tous côtés (les quatre mers de l'antiquité). Quant au ciel «il est comme une voûte [*k'iong-long*], comme une tente en forme d'œuf de poule. A ses limites il touche de toutes parts aux bords des quatre mers. Il flotte [*feou*] sur la vapeur primordiale à la manière d'une boîte à toilette renversée [*fou*]. S'il peut presser sur les eaux sans être englouti [*mei*, noyé, submergé] c'est parce que la vapeur se trouve au milieu» [7].

C'est ainsi que le rocher «renversé» en haut des montagnes peut être assimilé au ciel, et on comprend pourquoi les montagnes en question ont des chances d'être flottantes (cf. ci-dessus, p. 54, l'excellent exemple de la Grotte de pierre de la région de Kao-yao). Il peut paraître surprenant que nous voulions chercher un ciel dans des rochers et des montagnes. C'est que, selon nous, la voûte, vue de l'intérieur, et le dôme, vu de l'extérieur, sont parfaitement interchangeables à un certain

---

(1) Cf. Granet, *Danses et légendes*, p. 237, n. 1.

(2) Les prononciations archaïques et anciennes sont respectivement * *p'iŏk/p'iuk* et * *b'iog/b'iəu* (d'après Karlgren). Il faut remarquer que ces mots se présentent dans les groupes où nous les trouvons avec la finale entravée. D'autre part le mot *fou* se lit * *p'iog/p'iəu/feou* dans le sens de «couvrir» que nous prendrons en considération quelques lignes plus bas. Cf. aussi le mot *p'iog* 漂 (d'après Karlgren, *Word families*, p. 79).

(3) Par exemple, la montagne des Grues blanches citée ci-dessus pour ses rapports avec l'inondation est également en rapport avec le tambour. Les indications fournies par M. Granet (*Danses et légendes*, p. 504, n. 2) sont rendues plus convaincantes par la suite de la citation : «Quand le tambour fut brisé» on vit une grue blanche qui s'envola et entra dans les nuages à grands coups d'ailes. Depuis lors le tambour ne résonna plus au loin». (*Lin-hai ki* — déjà cité ci-dessus, p. 56, n. 8 — ap. *King-tien tsi lin* 經典集林, k. 18, p. 2 *b*, d'après plusieurs sources notamment le *Yi-wen lei-tsiu*, k. 90, p. 16 *a*). Les tambours de pierre ou de bronze sont des objets éminemment aquatiques, particulièrement en Chine du Sud. On les trouve souvent dans les lits des rivières. Certains sont arrivés en flottant sur la mer, et leur son rythme la marée (cf. ci-dessus p. 38 et ci-dessous p. 66). On sait aussi qu'ils appellent la pluie.

(4) E. Mestre, *Le Déluge*, inédit.

(5) D'après le *Tchong-yong*, 天之所覆地之所載, tr. Couvreur, p. 63.

(6) *Tsin chou*, k. 11 (*T'ien-wen tche*), p. 3 *b* (éd. *Po-na pen*) passage cité sous la référence d'un *Houang-ti chou*.

(7) *Ibid.*, p. 2 *b*.

étage de la pensée chinoise. Le dôme n'a pas besoin d'être pénétré pour être conçu voire même vu comme une voûte, et l'inverse est vrai. Il serait trop long de le montrer ici, à supposer que nous soyions en mesure de le faire d'une façon correcte. On connaît en tout cas l'importance des notions de grotte, de montagne creuse. Les objets « renversés » en question sont d'ailleurs creux par définition.

Ceci est de la théorie, certes, mais qui n'a pas été inventée de toutes pièces. Elle n'est pas à rejeter comme trop savante [1], non plus du reste qu'à surestimer. Elle nous permettra tout au moins d'aborder l'étape suivante de notre enquête, la montagne flottante dans ses rapports non plus seulement avec les eaux, mais aussi avec le ciel.

Notons d'abord que le terme *feou* s'emploie dans le sens de flotter aussi bien dans le ciel que sur les eaux, exactement comme dans notre langue. On dit des montagnes aussi bien des nuages qu'ils flottent dans le ciel [2]. Des pics à demi cachés par des brumes ont l'air d'apparaître et disparaître au milieu de l'Océan, dit-on [3]. Cela n'est pas non plus pour nous surprendre puisque nous avons l'expression « mer de nuages ». Ce sont des métaphores.

Il y a aussi les montagnes touchant au ciel. Il y a au Chan-si, au bord de la rivière Tan, un Feou chan : « Il est si haut qu'on dirait qu'il flotte dans les nuages. Dans la vallée du Nord il y a la caverne de Niu-koua. On raconte que c'est l'endroit où elle a fondu les pierres pour réparer le ciel » [4]. Ailleurs dans la même province on signale un autre Feou chan avec, de nouveau, « le fourneau où Niu-koua fondit les pierres pour réparer le ciel » [5]. Mais c'est au Chen-si que se trouve sa tombe : « Dans la passe de T'ong 潼關, au bord d'un bas-fond du Fleuve [jaune] il y a un bosquet de plusieurs arbres. Même quand le Fleuve entre violemment en crue, il ne flotte et ne sombre pas [不漂沒. Nous avons rencontré une expression analogue à propos d'une Ling-tcheou, cf. p. 54]. Les gens l'appellent la tombe de Niu-koua » [6]. Est-ce une coïncidence qui fait que trois montagnes de Niu-koua sont en même temps des montagnes flottantes ? Elle serait en tout cas remarquable. La tradition veut en effet que Niu-koua ait à la fois arrêté les Eaux licencieuses en accumulant de la cendre de roseau et réparé le ciel en fondant des pierres des cinq couleurs. Ces deux exploits sont d'ailleurs liés, car ils furent accomplis pour réparer les dégâts commis par Kong-kong qui avait ébréché le mont Pou-tcheou, colonne du ciel, déclenchant ainsi les Grandes Eaux et faisant basculer le ciel [7]. Selon d'autres traditions Niu-koua utilisa un autre procédé pour réparer le ciel : elle prit comme colonnes les quatre pattes d'une tortue *ngao* [8]. Ce sont aussi les tortues

---

(1) Déjà dans le « *fou* de la mer » de Mou Houa (fin du IIIe siècle) on peut lire dans la description de l'aspect de la mer qu'elle « fait flotter le ciel, illimitée 浮天無岸 » et le commentaire explique qu'elle « est vaste, illimitée, comme le ciel qui flotte par dessus » (*wen-siuan*, k. 12, p. 2 *b* [SPTs'K']).

(2) Par exemple la montagne Feou tsiue-k'ong chan 浮絕空山 « qui flotte au plus haut du ciel » (Préface du traité des grottes-ciels de Tou Kouang-t'ing : Wieger, *Canon taoïste*, n° 594). On explique le nom d'un certain Feou chan au Tchö-kiang en disant qu'il paraît flotter dans l'air (*Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 94, p. 30 *a*).

(3) Description du Lo-feou chan (*LFHP*, k. 9, p. 5 *b*); description du Pic Tch'ouan-t'eou, « Proue de bateau » de la montagne Ho chan 霍山 au Kouang-tong (*Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 38 *b*).

(4) *Chan-si t'ong-tche*, k. 23, p. 5 *a*.

(5) *Ibid.*, k. 25, p. 24 *b*-25 *a*. Cette montagne produit de la chaux.

(6) *T'ang Li* 唐歷, cité dans le *P'ei-wen yun-fou*, s. v° *koua*; cf. M. Granet, *Danses et Légendes*, p. 497-498.

(7) *Houai-nan tseu*, k. 6, p. 6 *b* (SPTs'K'); M. Granet, *Danses et Légendes*, p. 485.

(8) *Houai-nan tseu*, loc. cit.; *Lie tseu*, k. 5.

ngao qui soutiennent les îles des Immortels de la mer orientale. Exactement de la même façon la montagne du bateau renversé où Yao accosta (citée ci-dessus, p. 57) s'appelle encore « Colonne du ciel » [*t'ien-tchou*][1]. On voit donc que, sous un certain aspect, les montagnes flottantes servent à soutenir le ciel, soit que l'inondation les porte jusqu'au ciel, soit que, triomphatrices des Eaux, elles les contiennent et les empêchent d'atteindre jusqu'au ciel, jouant le rôle d'une jambe de force à double effet.

Les tortues que nous avons mentionnées dans les lignes précédentes et ci-dessus, page 55, ne sont pas les seuls animaux associés aux îles flottantes[2]. Dans le folklore chinois la baleine apparaît dans les mêmes fonctions et les mêmes situations que la tortue *ngao* ou *kouei*, en particulier dans les descriptions d'îles flottantes. Il en était probablement de même déjà sous les Han : les îles des Immortels artificielles érigées par certains empereurs magnifiques au milieu des lacs de leurs jardins paraissent avoir été supportées non par des tortues mais par des baleines[3]. La baleine est si grosse qu'on la prend parfois pour une île[4]. Comme la tortue, elle se tient à la surface de la mer. Son dos seul émerge comme un dôme au-dessus de l'eau, et elle flotte.

La baleine, le plus gros des « poissons » a pour correspondant le *p'eng*, le plus grand des oiseaux marins. Ils sont même, selon une légende ancienne rapportée au début du *Tchouang-tseu*, deux formes différentes d'un même être. De fait les îles ou montagnes au bord de l'eau sont souvent comparées à des oiseaux marins posés sur l'eau. Une île merveilleuse, qui ne fait pas partie de la série classique, mais cependant conçue de la même façon, est appelée « Montagne des oies sauvages flottantes » [浮鵠山][5]. Il y a dans la région de Canton, et bien sûr ailleurs aussi, beaucoup de montagnes ou îles au bord de l'eau portant des noms d'oiseaux aquatiques. On dit souvent que ces noms rappellent la forme des montagnes, mais nous savons ce qu'il faut penser de cette explication. Elle n'est d'ailleurs pas toujours adoptée. Voici par exemple un « Mont du grand *p'eng* », au Kouang-tong, contrefort de la chaîne du Lo-feou chan, qui ménage entre ses bras une rade où tiennent

---

(1) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 82, p. 5 *a*.

(2) L'île Pi-pa tcheou (l'île en forme de guitare) près de Canton supporte un stûpa élevé et un temple du nom de Hai-ngao sseu, Temple de la tortue de mer (*Kouang-tcheou yeou-lan siao-tche*, in *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong tch'ao*, IX, p. 224 *a*). Or Henry (*Ling-nam*, p. 296) traduit ce nom par Baleine de mer, d'après ses informateurs qui semblent confondre la tortue *ngao* et la baleine. La Porte du Sud de l'enceinte de l'île Hai-tchou, « Perle de la mer », s'appelle Siun-king, « Baleine apprivoisée » (*P'an-yu hien tche*, k. 4, p. 12 *a*). A Lo-yang un rocher sculpté en forme de baleine servait de socle à une tour au milieu d'un étang (*Lo-yang kia-lan ki*, k. 1, p. 3 *a*, éd. *Han-Wei ts'ong-chou*). Ajoutons que dans les représentations modernes la bête aquatique, le *ngao-yu*, qui sert de support aux îles et à la terre en général est nettement un poisson, comme son nom l'indique. Cf. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. VI, fig. 11.

(3) *San-Ts'in ki*, *Chou-fou*, k. 61 : le lac Lan tch'e 蘭池 creusé par Ts'in Che-houang comportait une île P'eng-lai et un rocher en forme de baleine. *San-fou houang-t'ou*, k. 4, p. 4 *a* (*Han-Wei ts'ong-chou*) : Wou-ti des Han installe une baleine de pierre dans le lac K'ouen-ming tch'e 昆明池 ainsi qu'un pavillon et des statues. Il fit installer trois îles artificielles dans le lac T'ai-ye tch'e 太液池, mais on ne parle pas de baleines (*Ts'ien Han chou*, k. 25 B, p. 2 *a*. Le commentaire de Yen Che-kou mentionne un poisson de pierre sur la rive Nord et trois tortues (*kouei*) de pierre sur la rive Ouest). Tout ceci n'est pas très clair, mais montre au moins que la baleine jouait à cette époque le rôle du monstre marin autant que la tortue.

(4) Des coquillages s'accumulent sur leur dos et les marins les prennent pour des îles. S'ils s'en approchent, souvent ils sont renversés (*Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 42 *b*). On pourrait citer d'autres textes. Il nous suffira de remarquer la ressemblance avec la même histoire concernant les tortues (cf. ci-dessus p. 56, n. 3).

(5) *Nan che*, k. 79, p. 3 *b*.

à l'aise plusieurs dizaines de jonques *mong-t'ong* [艋艟]. «C'est, dit le géographe, parce qu'il se pose [踞, s'accroupit à la chinoise, les jambes sous le corps] sur la mer comme un *p'eng* qu'on lui a donné ce nom»[1]. La même image a été employée par Sou Tong-p'o à propos du Lo-feou chan même : «Le Feou chan s'accroupit [踳] comme un *p'eng*»[2]. Des légendes où les oies apparaissent comme des bateaux-fantômes circulent dans les milieux de marins de la région de Canton[3]. Les associations d'idées possibles sont connues depuis longtemps : «Ceux qui habitent sur le bord de la mer, dit le *Sin-louen*, voient de loin les îlots comme des bateaux, et voient de loin les bateaux comme des canards»[4]. On sait qu'on donne aux bateaux des noms d'oiseaux[5], tandis que pour décrire la grandeur et la beauté d'un bateau on dit qu'il est comme une montagne[6].

Les «montagnes flottantes» que nous avons rencontrées jusqu'à ce point de notre analyse ne flottent pas à proprement parler : elles prennent appui au fond de l'eau. On en connaît qui ne le font pas. Il y a dans la mer en face de Tchou-ngai[7] une «Montagne de la pierre flottante» [*feou-che chan*] qui flotte sur les eaux. Jadis un certain personnage, voulant se rendre compte si c'était vrai «tira une longue corde par le fond de la montagne. Elle passa»[8]; c'était la preuve que la montagne ne reposait pas sur le fond de la mer. La «Montagne du pic cardinal flottant» [*feou-yo chan*] a ceci de remarquable que, lorsqu'on la frappe du pied en un endroit, elle se met à remuer sur plus de cent pas à l'entour, comme si elle se trouvait dans l'eau[9].

Il n'y a pas que des montagnes, des îles ou des rochers que l'on conçoive comme flottants. Une légende cantonaise, très célèbre dans cette région car elle a été adaptée à l'histoire locale, prétend que vers la fin des Song un champ de riz flottant, portant des récoltes splendides se présenta un beau jour aux portes de la ville[10]. L'histoire parait étrange mais on peut en tirer parti. Elle évoque la légende ancienne sui-vante : «Au Kiao-tche [le Tonkin], jadis, au temps où il n'y avait pas encore de com-manderies et de sous-préfectures [avant la conquête chinoise], on y trouvait en fait de terres les champs *lo* [雒田] qui montaient et descendaient avec la marée»[11]. Elle rappelle également la légende du Sseu-tch'ouan qui raconte que le roi de Pa 巴 ne put obtenir son fief qu'après avoir fait flotter un bateau de terre sur la rivière Yi. Un combat magique dont la possession du territoire était l'enjeu l'avait opposé

---

(1) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 11, p. 9 *b*.

(2) *Tong-p'o che-tsi*, k. 2, p. 23 *b* (SPTs'K').

(3) *P'an-yu hien-tche*, k. 4, p. 22 *a*; *Nan-hai hien tche*, k. 7, p. 50 *b*; *Kouang-tong sin-yu*, k. 4, p. 18 *b*.

(4) *Sin-louen* 新論, k. 10, p. 3 *a* (*Han-Wei ts'ong-chou*).

(5) Par exemple. *Fang-yen*, k. 9, 25 (éd. du Centre sinologique de Pékin, p. 59-60).

(6) *San-kouo tche, Wou tche*, k. 15, p. 2 *a*. Il est vrai que le *Pei-t'ang chou-tch'ao* (k. 138, p. 1 *b*) reproduisant le passage en question écrit *sien* 仙 au lieu de *chan* 山.

(7) 朱崖, ancienne sous-préfecture dans le Nord de l'île de Hainan.

(8) *Kiao-tcheou ki* 交州記 (Tsin), cité dans *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 49; cf. *Ling-nan yi-chou*, k. 2, p. 1 *a*.

(9) *Siang-tch'ouan ki* 湘川記, cité in *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 49, p. 8 *a*; *Chouei-king tchou*, k. 38, p. 25 *a*; cf. *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 102, p. 102 on ne sait plus où se trouve cette montagne. On montre seulement une rivière dans laquelle elle se serait effondrée.
On montre seulement une rivière dans laquelle elle se serait effondrée.

(10) L'événement se passa à la fin de la dynastie locale des Han du Sud (cf. p. 18, n. 1). Des sages interprétèrent le présage de la façon suivante : eau, riz, champ et beau sont les éléments constituant les deux caractères P'an Mei 潘美 qui se révélèrent justement par la suite être le nom du général des Song qui vainquit la dynastie au profit du nouvel empire. Cf. *Kouang-tong sin-yu*, k. 2, p. 16 *a*; *Kouang-tcheou yeou-lan siao-tche*, dans *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 223 *b*; B.C.H. (?), *Legends respecting Canton in China Review*, XII (1883-1884), n° 2, p. 134-135.

(11) *Chouei-king tchou*, k. 37, p. 6 *b*.

à un dieu des eaux salées [1]. La mise à flot du bateau de terre, la lutte contre le dieu des eaux salées sont une affabulation, le souvenir sous forme épique de la conquête des terres arables sur un territoire envahi par des eaux saumâtres. Que le roi de Pa ait été un héros de l'agriculture est d'ailleurs révélé par son nom de Lin kiun 廩君. «Seigneur du grenier» [2]. C'est très probablement de la même façon qu'il faut interpréter les champs *lo* du Kiao-tche : ils sont alternativement découverts et recouverts par les eaux de la mer. Ce sont des polders. Or le delta de Canton est analogue à celui du Tonkin. Les champs y sont ou y furent des polders. On y pratique en tout cas la culture par rizières inondées.

On connait aussi en Chine des champs flottants au sens littéral du mot. Ainsi à Canton «il y eut une fois un paysan qui vint se plaindre, disant que, la nuit précédente, il avait perdu son potager, qu'il l'avait reconnu ce même jour à tel endroit et qu'il priait le préfet de juger le cas afin de lui permettre d'aller le reprendre. Un habitant du Nord s'étonna de ce discours et demanda des explications. Dans les endroits où la mer est peu profonde, lui répondit-on, il y a toutes sortes d'algues et de plantes aquatiques. Le sable soufflé par le vent s'agglutine à ces plantes. Leurs racines font flotter le sable. Certains endroits qui ont une épaisseur de trois à cinq pieds peuvent être cultivés, soit comme champs irrigués [灌 rizières?], soit comme jardins. La nuit des voleurs les emmènent à plus de cent *li* de là, les faisant dériver comme des radeaux. C'est ainsi qu'on voit souvent des plantations de légumes sur la mer» [3]. Le champ de riz flottant de Canton était-il de cette espèce curieuse? Le Père Huc raconte aussi comment il vit sur un lac au Hou-pei plusieurs îles flottantes. Il les décrit comme des radeaux immenses sur lesquels on a transporté une couche de terre végétale. La maison des cultivateurs se dressait au milieu de ce domaine artificiel [4]. D'autres missionnaires affirment avoir vu une île flottante naturelle dans le lac Tong-ting, formée également d'une couche de terre prenant appui sur un réseau de racines d'arbres et de roseaux [5].

L'existence d'îles flottantes naturelles a pu renforcer la conception d'îles flottantes en général, elle n'a certainement pas suffi à lui faire prendre corps. Nous avons vu qu'elle déborde largement le cadre étroit d'une curiosité naturelle.

2. *Le cas particulier du Lo-feou chan*

Le Feou chan, moitié du Lo-feou chan, est une montagne flottante. Ce n'est qu'après avoir étudié les autres éléments de la légende fondamentale du Lo-feou chan que nous serons en mesure d'apprécier complètement la nature de cette montagne particulièrement intéressante. L'analyse précédente nous permettra cependant de faire dès maintenant quelques observations utiles.

---

(1) *Heou Han chou*, k. 116, p. 5 *a*; *Chouei-king tchou*, k. 37, p. 9 *b*, 10 *b*; M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots*, p. 31.

(2) *Heou Han chou*, loc. cit.

(3) *T'ai-p'ing Kouang-ki*, k. 483, p. 4 *b*, la source étant le *Yu-t'ang hien-houa* 玉堂閑話. Ce texte a été utilisé par Kou Yen-wou dans son *T'ien-hia kiun-kouo li-ping chou* (éd. SPTs'K', k. 29, p. 106 *b*-107 *a*) avec une rédaction différente (cité par Eberhard, *TP, sup.* 36, 1942, p. 225).

(4) *L'Empire chinois*, Pékin, 1926, t. II, p. 99.

(5) *Ibid.*, appendice, p. 112, citant l'abbé Grosier, *De la Chine, ou description générale de cet empire* (t. I, p. 128). Une île du même type paraît se trouver dans le Lahore (cf. A. Combe, *A Tibetan on Tibet*, Londres, 1926, p. 174).

Notons en premier lieu que le Lo-feou est serré entre deux rivières (cf. p. 2). La proximité de l'eau est parfois suffisante pour faire qualifier une montagne de flottante. Ce n'est pas le cas ici.

Un certain nombre de textes indiquent la circonstance dans laquelle eut lieu la flottaison du mont Feou. Nous ne serons pas surpris d'apprendre que « comme au temps de Yao, les eaux débordées se répandirent partout, il flotta sur la mer et vint s'appuyer au mont Lo »[1]. Nous savons quel rapport il peut y avoir entre les montagnes flottantes et les inondations. Mais ce thème n'est pas développé à propos du Lo-feou chan. Les textes postérieurs se contentent de citer le fait, sans insister.

Notons aussi qu'un texte, à vrai dire très tardif, dit en premier lieu, dans une notice générale sur le mont Feou qu'il y a dessus des champs plats [*p'ing-t'ien*] avec des grains splendides[2], et on précise qu'ils ne sont sujets ni à l'inondation ni à la sécheresse[3]. Ce n'est pas qu'il soit bien étonnant qu'il y ait des champs plats sur le Feou chan (par opposition aux champs en pente qui sont la généralité sur les montagnes), mais il est frappant qu'on songe à les mentionner, et cela en premier lieu. Nous reviendrons sur ce détail.

Un des faits qui, à notre avis, est à la base même de la qualité de montagne flottante du Feou chan semble ne plus être compris par les auteurs modernes, ou du moins n'en disent-ils rien. Il s'agit de l'existence du lac dont les eaux suivent la marée (cf. ci-dessus, p. 8). Nous n'avons fait que le signaler en passant pour ne pas encombrer une description déjà chargée. Nous allons maintenant combler cette lacune.

La légende du lac merveilleux se compose de quatre éléments, qu'on ne trouve d'ailleurs pas ensemble dans des textes de même époque.

Le premier concerne la végétation extraordinaire qui entoure le lac et la défense d'emporter les pêches qui y poussent. Ce thème est le plus ancien. C'est à son propos que fut faite la première mention du Lo-feou chan dans la littérature chinoise. Il ne nous intéresse pas ici, aussi n'en dirons-nous pas davantage.

Le second élément, chronologiquement postérieur, est que le lac des *chen* est peuplé de canards blancs[4]. Ceci attire notre attention car on a vu dans l'analyse générale ci-dessus (p. 60) que l'on comparait volontiers les montagnes flottantes à des oiseaux aquatiques posés sur l'eau. Dans le cas présent nous supposons que les canards blancs avaient quelque rapport avec la qualité transcendante du lac, à l'époque où l'on se préoccupait de leur présence, qu'ils étaient des oiseaux transcendants [*chen*]. Or ils ne sont plus jamais cités dans les textes ultérieurs. On sait en revanche que le lac de pierre précieuse, héritier du lac des *chen*, est fréquenté par des filles-génies, suivantes de la Reine-mère de l'Occident. Or on

---

(1) *Nan-Yue tche*, cité dans *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 8 *a*. Cet élément de la légende est aussi signalé par le *T'ang Song Po K'ong lieou t'ie*, k. 5, p. 27, le *Yu-ti ki-cheng* (sans indication de source), k. 99, p. 4 *b*, la préface du *Lo-feou t'ou ts'an* par Tch'en Yao-tso (963-1044) in *LFHP*, k. 14, p. 21 *b* (également cité dans une glose à une poésie de Sou Tong-p'o, *Tong-p'o che tsi*, éd. SPTs'K', k. 2, p. 23 *b*), etc.

(2) *LFHP*, k. 1, p. 7 *a*.

(3) *LFHP*, k. 7, p. 19 *a*.

(4) *Teng Lo chan chou* de Tchou Fa-tchen (cf. p. 132, cet ouvrage devrait être attribué à Yuan-Hong), cité dans *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 919, p. 6 *b*. Cette information est à rapprocher de celle fournie par le *Lo-feou chan ki* de Siu Tao-fou (de même époque) : « Des génies [*sien-k'o*] et des Hommes à plumes [*yu-jen*] se promènent (au Lo-feou chan)... Sur la montagne il y a une grotte dans laquelle il y a des oies blanches » (*T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*). Du point de vue folklorique il n'y a pas de différence entre les oies blanches et les canards blancs.

connaît l'association étroite, allant jusqu'au bimorphisme, qu'il y a entre les oies ou canards blancs et les filles-génies[1]. Mais dans la mythologie chinoise la forme animale des divinités est toujours minimisée ou abandonnée au profit de la forme humaine. C'est, croyons-nous, ce qui s'est produit ici.

Le troisième élément est exprimé par le nom « lac du ciel » ou « qui fait face au ciel » qu'on lui donne parfois. Les lacs du ciel sont très nombreux dans la toponymie chinoise[2] et désignent, comme c'est le cas au Lo-feou, des lacs permanents, assez souvent au sommet d'une montagne. La même expression est employée pour désigner la mer[3]. L'aménagement sous l'empereur Wou-ti des Han du fameux lac Kouen-ming est intéressant à ce sujet : il représentait la mer car on y avait construit les îles des Immortels ; il représentait aussi le ciel car on avait dressé de part et d'autre les statues du Bouvier et de la Tisserande qui, dans le ciel, sont de part et d'autre de la Voie lactée[4]. Cette dernière est du reste le « Fleuve céleste » [*t'ien-ho*]. Il n'y a pas dans le ciel que la Voie lactée dont le nom soit évocateur des eaux. Le *Sing king* (le « Livre des Étoiles »[5]) mentionne une constellation « Mer du ciel » [*t'ien-hai*] ainsi qu'une « Source du ciel » [*t'ien-ts'iuan*][6]. La première de ces constellations porte aussi, d'après le chapitre astronomique du *Tsin chou*, le nom de « Lac du ciel » [*t'ien-tch'e*][7]. Elle est de forme ronde. La deuxième, appelée encore « Grande mer » [*ta-hai*] par le *Sing king*, affecte la forme du caractère *tsing* (« puits »). C'est le « Puits du ciel » qui, selon G. Schlegel, porte lui aussi le nom de « Lac du ciel ». Cet auteur met cette constellation en rapport avec le creusement des puits sous l'antiquité et cite à l'appui un texte fort intéressant : « Tous ceux qui voulaient creuser un puits posaient, par une nuit bien claire, plusieurs baquets d'eau aux endroits [où ils pensaient y avoir de l'eau]. Ils regardaient dans quel baquet la clarté des étoiles était la plus forte et la plus claire, car c'était là, à coup sûr, qu'il y avait une source d'eau douce »[8]. Le procédé utilisé par le sourcier ne peut se comprendre que si l'on remarque que le puits, comme le lac, est un miroir d'eau. Il y a en Chine un certain nombre de puits qui sont célèbres pour refléter, chacun selon sa nature propre, la lumière du soleil, de la lune ou des étoiles. D'autres sont tout simplement des « puits du ciel », et ce sont naturellement ceux-là qui nous intéressent ici. On en trouve un peu partout et à toutes les époques. Les uns sont intermittents, alors que d'autres sont au contraire vantés pour leur permanence. On en trouve dans la plaine aussi bien qu'au sommet d'une montagne. Les puits en rapport

---

(1) Eberhard, *Die lokalkulturen des Südens und Ostens*, Pékin, 1942, p. 287-289. Notons que les thèmes dégagés par M. Eberhard ne sont pas exclusivement propres à la Chine du Sud-Est. Lo Tchen-yu a publié dans son *Touen-houang ling-che* (VII, p. 17 *b*-21 *a*) un conte qui illustre parfaitement les analyses de M. Eberhard.

(2) Également dans les cultures du Nord et au Tibet.

(3) Cf. *P'ei-wen yun-fou* (*t'ien-tch'e*), qui cite le *Tchouang-tseu*, k. 1, tout au début, et le *Tch'ou-hio ki*.

(4) *San-fou houang-t'ou*, k. 4, p. 4 *a* (*Han-Wei ts'ong-chou*) ; *Si tou fou* de Pan Kou, *Wen-siuan*, k. 1, p. 22 *b* ; *Si-king fou* de Tchang Heng, *ibid.*, k. 2, p. 21 *a*.

(5) Ouvrage attribué fictivement à un auteur des Han, mais qui serait plutôt des Souei ou des T'ang.

(6) *Sing king*, k. *hia*, p. 7 *b* et 18 *b* (*Han-Wei ts'ong-chou*).

(7) *Tsin chou*, k. 11, p. 16 *b* (éd. *Po-na pen*).

(8) G. Schlegel, *Uranographie chinoise*, t. I, p. 404. Il se réfère au « Calendrier précieux » *Yu-li* 玉曆, qui doit être le *Yu-li t'ong-tcheng king* 通政經, de date inconnue, dont il subsiste des fragments dans le *Chouo-fou*. Le même texte se retrouve en tout cas dans le *Kouei-sin tsa-tche, siu-tsi* 癸辛雜識.續集 de Tcheou Mi 周密 (Song méridionaux), k. *chang*, p. 12 *b*, éd. *Tsin-tai pi-chou*, XIV. La détection de l'eau au moyen d'un miroir est attestée dans la littérature plus ancienne. Cf. *Kin-leou tseu*, k. 5, p. 21 *b* (éd. *Tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*) ou *Ti king-t'ou* 地鏡圖 (éd. *King tien tsi-lin*, 32).

avec les eaux souterraines sont parfois appelés des « yeux de la mer » [*hai-yen*]. Il y en a beaucoup au Sseu-tch'ouan, à plusieurs milliers de kilomètres de toute mer. Il s'agit en effet de la mer souterraine sur laquelle la terre entière flotte (cf. p. 58)[1]. Pour certains la communication avec la mer souterraine se manifeste de façon précise. Ainsi un « œil de la mer » au Sud-Ouest de Ningouta en Mandchourie, encore bien loin de la mer, est un lac de plus de 80 *li* de tour. Chaque jour il subit trois marées[2]. Il est un nom de montagne qui paraît faire la synthèse entre les deux notions de « puits du ciel » et d'« œil de la mer », c'est celui de la « Montagne des yeux du ciel » [*t'ien-mou chan*]. Il y en a plusieurs. L'une d'elles, qui nous servira d'exemple, se trouve au Tchö-kiang, à la limite des deux sous-préfectures de Yu-tsien et de Lin-ngan. « C'est la veine maîtresse du système « Eaux et Montagnes » de la province tout entière. La montagne a deux yeux. Celui qui se trouve à Yu-tsien est l'œil du ciel occidental, celui qui se trouve à Lin-ngan est l'œil du ciel oriental. C'est le mont du Jade flottant [*Feou-yu chan*] de jadis... Le *Yuan-ho tche* dit que cette montagne a deux pics au sommet de chacun desquels il y a un lac. Ils sont l'un en face de l'autre. On les appelle les « yeux du ciel »[3]. Les yeux, qu'ils soient de la mer ou du ciel, sont en communication avec les eaux souterraines. C'est ce que va nous montrer l'étude du lac du ciel du Lo-feou chan que nous pouvons enfin aborder. La théorie en est faite ainsi dans un texte de la fin du XVIIe siècle : « Sur le mont Lo il y a un Lac des *chen* qui a cinq *li* de tour. C'est à son sujet que Lou Kia[4] dit qu'au sommet du Lo-feou chan il y a un lac entouré de belle végétation. Lou Kia s'est rendu deux fois dans le Nan-Yue, mais, de toutes les montagnes et de tous les fleuves, il n'en vante aucun. S'il ne vante que ce lac, n'est-ce pas parce qu'il est situé très haut et qu'il répond à la marée? Sur toutes les hautes montagnes il y a des lacs du ciel et des gouffres de jade, pour leur propre humidification. Leurs abîmes sont en relation avec le Grand Marais et c'est pourquoi tantôt ils s'ouvrent et le flux monte, tantôt ils se ferment et le reflux descend. Ce lac, au fond, n'est pas surnaturel (en soi); ce n'est que le souffle [*k'i*] des montagnes et des marais qui le rend surnaturel [*chen*]. Sur le Sommet des Nuages volants il y a encore un Lac de pierre précieuse [*Yao-tch'e*] et un lac *Anavatapta* (p. 13), profonds de deux à quatre toises et larges de quelques pieds. Ceux-là aussi suivent la marée. Ils donnent naissance, chacun pour sa part, à toutes les cascades qui tombent des pics. Les gens de la montagne les considèrent comme les deux yeux du Lo-feou chan »[5]. Cette explication n'est pas claire car trois lacs ne peuvent pas faire deux yeux. Mais en réalité le Lac des *chen* et le Lac de pierre précieuse ne sont qu'un seul et même lac.

Le quatrième élément de la légende du lac merveilleux est sa propriété de suivre la marée. Les puits ou sources de cette sorte abondent au Kouang-tong. L'exemple le plus célèbre est sans conteste celui du « Lac de la marée du matin et de la marée du soir » [*tch'ao-si tch'e*] sur les bords duquel le roi Ho Lu de Wou avait fait construire la fameuse tour Kou-sou : « la marée le remplissait le matin et le vidait le soir », dit-on[6]. La mer elle-même est parfois appelée du même nom. Un autre lac connu

---

(1) Cf. M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots*, p. 50, n. 181; Ishida Eiichiro, *The Kappa Legend*, *Folklore Studies*, IX, Pékin, 1950, p. 16. En langue parlée moderne le mot *yen* « œil » est employé comme spécifique numéral des puits ou des sources (un œil de puits). Notons qu'en tibétain l'expression *čhu-mig*, « source », est composée des mots *mig* « œil » et *čhu* « eau ».

(2) *Tchong-kouo kou-kin ti-ming ta ts'eu-tien*, p. 725/3.

(3) *Ibid.*, p. 132.

(4) *Nan-Yue hing ki* de Lou Kia, *Long-wei pi-chou* I, k. *hia*, p. 2 *b*.

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 30 *a-b*.

(6) *Wou-tou fou* de Tso Sseu, et commentaires, *Wen-siuan*, k. 6, p. 17 *a*.

dans la littérature est celui, insondable et en communication avec la mer, dans lequel se reflétait la Montagne de la Voile de pierre [*chefan chan*][1]. L'étude de cet élément de la légende a été largement entamée ci-dessus. C'est en effet que, comme nous l'avons déjà dit, il y a correspondance entre la mer et le ciel. Le miroir ou l'œil réfléchit la première en même temps que le second. Il y a dans la région de Canton une Caverne de la lune de mer [*hai-yue yen*] qu'on appelle populairement montagne du bœuf de métal. Il y a dessus un puits de pierre inépuisable profond de six à sept pieds. « Quand on regardait dedans on voyait généralement des voiles gonflées par le vent qui allaient et venaient. On racontait que c'était des images reflétées de ce qu'il y avait sur la mer. A présent on ne voit plus rien »[2]. La marée est un élément important de la vie des côtiers. Elle rythme leurs déplacements, une partie de leurs travaux. Elle est plus importante encore dans les territoires dont la conquête sur la mer n'est pas définitive que nous avons évoqués ci-dessus (p. 61-62). L'aspect rythmique, de mesure du temps, est traduite dans les légendes de tambours qui répondent à la marée. Il y a au Lo-feou un tambour de cette sorte (cf. p. 38). Le plus célèbre est le tambour de bronze conservé dans le temple *Nan-hai miao* près de Canton. Non seulement il résonne en réponse à la marée, mais il est aussi venu jadis en flottant sur la mer[3].

Nous avons lu ci-dessus (p. 13) une notice concernant le Lac de pierre précieuse dans laquelle on nous signalait une terrasse au milieu du lac dont l'eau brille comme du jade. En cet endroit la terrasse est une île, et ajouterons-nous, une île flottante. La surface du lac est un miroir dans lequel se reflète l'image de la terrasse[4]. Est-ce la plus ou moins grande longueur de l'image au cours de la journée qui a pu donner l'idée que le lac perché dans la montagne obéissait à la marée? Il est probable en tout cas que le lac est plus ou moins rempli suivant l'abondance des pluies qui l'alimentent ou le degré d'ensoleillement qui le font s'évaporer. La terrasse, si elle existe, doit se trouver plus ou moins élevée au-dessus du niveau de l'eau, jouant le rôle d'une jauge. On sait que, de quelque façon que ce soit, une montagne flottante comme en est une le [Lo-]feou doit être au contact d'une surface liquide subissant des variations de niveau assez importantes et fréquentes pour être remarquées, même si c'est seulement un puits comme dans le cas du Lin-Houai chan que nous avons étudié ci-dessus (p. 53.)

Un autre thème important de la légende de notre montagne flottante est sa comparaison à un bateau, à une grande jonque K'ouen-louen dont les mâts seraient les grandes et petites Tours de pierre[5]. Cette comparaison n'apparaît que dans des textes récents, mais elle est intéressante en soi. On a vu qu'il y a d'autres montagnes flottantes qui ressemblent à des bateaux ou à des radeaux (cf. p. 52). On doit noter aussi que la ville de Canton, capitale de la région, est elle-même comparée à une grande jonque dont les mâts sont deux grands stûpa et le « pavillon du gouvernail » étant une tour à cinq étages (plus connue sous le nom de *Tchen-hai leou* « Tour qui fixe la mer », située au Nord de la ville et servant de tour de guet pendant les inon-

---

[1] *Chouei-king tchou*, k. 40, p. 12 *a*.

[2] *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 11, p. 5 *b*. L'évocation d'un bœuf de métal dans un lieu situé près du bord de la mer et où par ailleurs tout rappelle le miroir est à noter. D'une part nous savons que les bœufs de pierre ou de métal ont souvent pour fonction de protéger les rives contre les eaux (on les place sur les digues) et d'autre part nous savons aussi que les bœufs de métal sont parfois censés être en or, et qu'ils brillent la nuit. De son côté le miroir est un protecteur puissant.

[3] Cf. M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots*, p. 99.

[4] L'eau qui est au pied de la terrasse du milieu du lac est brillante comme du jade, dit un texte cité ci-dessus (p. 13).

[5] *LFHP*, k. 3, p. 25 *b*.

dations et autres circonstances pressantes) [1]. Canton, au centre d'un delta sillonné en tous sens de voies navigables, est depuis longtemps un grand port de mer où les bateaux jouent un grand rôle [2].

« Le motif de la montagne-bateau est complété par celui de l'ancre. Il y a deux ancres du Lo-feou chan. L'une d'elles située à l'Ouest de Po-lo, à l'Est de la montagne, s'appelle *Feou ting kang* [浮 碇 崗] « Butte de l'ancre du Feou (chan) ». L'autre, à l'Est de Tseng-tch'eng, à l'Ouest de la montagne est le *Tsiao che ling* [焦 (ou 蕉) 石 嶺] « Colline du rocher brûlé » (il est rouge en effet), mais on lui donne aussi le nom de *Feou ting kang* [3]. On dit de la première que « jadis, au temps des Grandes Eaux, une « cuisse » [c'est-à-dire une partie] de P'eng-lai vint de la mer orientale en flottant. S'étant ancrée à cette butte elle ne se déplaça plus. Quoiqu'elle soit petite, elle est à peu près aussi forte que les tortues *ngao* qui portent sur la tête [les îles des Immortels]. C'est pour cela qu'on l'appelle l'ancre du mont Feou » [4]. Le nom de la butte est parfois expliqué d'une autre façon. Son nom principal serait *P'ou-lou ling* [蒲 盧 嶺] « Colline de la hutte de jonc », à cause de sa forme. Elle s'avance comme un promontoire jusqu'au milieu du fleuve, le Tong kiang. « Quand le vent et les vagues s'élèvent, la butte, par nature, elle, cherche, confusément à remuer. C'est pourquoi on l'appelle *Feou-ting* « Ancre flottante » [5]. Nous reconnaissons immédiatement un rocher insubmersible se présentant sous ses deux aspects inséparables de stabilité dominatrice des eaux, comme le montre la comparaison avec la tortue *ngao*, et d'apparente dérivation ou variation de ligne de flottaison suivant la hauteur du fleuve. La seconde ancre paraît n'être qu'un doublet de la première. Il semble qu'elle soit en pleine terre, au contraire de l'autre. On signale seulement qu'on y trouve beaucoup de tambours de pierre (objets volontiers flottants, ne l'oublions pas, et souvent venus de la mer) et autres choses curieuses non spécifiées [6].

Les textes les plus récents se plaisent surtout à affirmer que la montagne se

---

(1) *Yue-yeou siao-tche*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 300 *a*; cf. Madrolle, *Chine du Sud*, Paris 1904, p. 15.

(2) Le nom même de la ville peut être mis en rapport avec la navigation. On lit en effet dans le *Chan-hai king* (*tsien-chou*, k. 18, p. 8 *b*) que « Ti Siun engendra Yu Hao. Yu Hao engendra Yin Leang. Yin Leang engendra Fan (ou P'an) Yu 番 禺. C'est celui-ci qui inventa les bateaux ». Ce texte curieux rappelle une tradition comparable : « Il y a beaucoup de canneliers à P'an-yu. Le *Chan-hai king* (*tsien-chou*, k. 10, p. 1 *b*) dit : 'A l'Est de Fen-yu croissent les huit canneliers'. Jadis pour faire les rames on se servait beaucoup de canneliers. C'est pourquoi on dit que c'est avec les canneliers de P'an-yu que l'on commença à faire les bateaux » (*Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 52 *b*). La forme Fen 賁 -yu est vérifiée par des citations du *Chouei-king tchou* (k. 37, p. 24 *b*) et un commentaire de Li Chan dans le *Wen-Siuan* (?). Le texte actuel du *Chan-hai king* a le mot P'an ordinaire, mais les commentateurs citent les variantes et affirment que *Fen* et *P'an* ont le même son.

(3) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 24 *b*.

(4) *Yue nang* 粵 囊 (dont l'auteur vivait aux alentours de 1775), *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 205 *b*. L'ancrage du Feou chan au moyen de cette butte, lors de son arrivée, est aussi mentionné dans le *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 7 *a*.

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 25 *b*; aussi *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 104, p. 4 *b*. Notons que le mot *ting* 碇 « ancre » est homophone du mot *ting* 定 « fixer, stabiliser, etc. ». L'ancre a une vertu stabilisatrice évidente, et plus encore que nous le pensons. Un récit du *Leao-tchai tche-yi* montre une tempête (causée par des génies aquatiques) apaisée par le seul fait de jeter l'ancre (cf. H. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*, 2e éd., p. 252). Une poésie de Sie Ling-yun utilise ces deux mots pour désigner des écueils de rivière devant lesquels se brise le courant (*Wen-siuan*, éd. SPTs'K', k. 26, p. 33 *a*).

(6) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 11, p. 29 *b*. On rapporte à son sujet la même histoire d'ancrage du mont Feou lors de sa venue sur la mer (*ibid.*, p. 30 *a*).

trouve aujourd'hui dans les nuages comme autrefois dans la mer. « On dit qu'autrefois le Lo-feou se trouvait dans la mer. Mais je ne savais pas que la mer était dans le Lo-feou chan. Du matin jusqu'au soir les nuages blancs s'étalent à l'infini comme des vagues. Quant à moi, perdu dans cette immensité, je suis comme un bateau fait d'une seule feuille. On peut dire que monter au Lo-feou est comme voguer sur la mer », dit un prosateur [1], tandis que le poète dit : « Quand les nuages arrivent, les dix mille collines remuent » [2]. Les images de cette sorte abondent, mais elles se ressemblent toutes plus ou moins. Elles entrent aussi dans le cadre de l'analyse générale exposée ci-dessus.

B. – LA MONTAGNE DOUBLE

1. *Théorie générale*

La théorie sera ici plutôt une suite d'exemples. La matière est moins complexe que dans le chapitre précédent sur les montagnes flottantes.

Le premier exemple qui vienne à l'esprit n'est pas bien lointain, car il s'agit de la ville de Canton elle-même. Le nom ancien de cette ville est P'an-yu 番 禺 qui survit dans l'une des deux sous-préfectures qui ont leur siège à Canton et se partagent la ville, l'autre sous-préfecture étant celle de Nan-hai. L'opinion la plus courante est que P'an et Yu sont les noms de deux montagnes (des bosses minuscules) situées l'une au Nord et l'autre au Sud de la ville, à l'intérieur des murs [3], mais la localisation n'en est pas certaine [4]. On note aussi que ces deux montagnes, quoique distinctes, étaient liées l'une à l'autre par un col qui formait comme une muraille. C'est Lieou Yen, le fondateur de l'éphémère dynastie des Han du Sud qui perça le col, installant dans le creux ainsi ménagé une « grotte » qui paraît avoir eu une certaine importance [5]. Cependant certains auteurs modernes, s'appuyant sur le *Chan-hai king* et le *Chouei-king tchou*, pensent que les deux monticules P'an et Yu ne furent ainsi baptisés qu'à une époque relativement récente pour rendre compte d'une façon commode du nom de la ville [6]. Leurs arguments, qui ne sont pas sans valeur, ne peuvent empêcher que l'étymologie populaire proposée (si c'en est une) en dépit des difficultés d'ordre géographique qu'elle soulève, ne soit en réalité conforme à l'opinion générale des gens de la ville. La juxtaposition des deux mots P'an et Yu ne donne pas une expression ayant un sens quelconque. Notre but n'est pas de chercher à l'expliquer, mais simplement de constater l'existence de ce nom double.

Il arrive parfois que le nom d'une montagne double soit composé de deux caractères destinés à s'assembler. Tel est le cas de la montagne P'eng-hou chan 蓬 壺 山 au Kouang-tong (sous-préfecture de Chouen-tö). Alors que diverses monographies locales et provinciales n'y voient qu'une seule montagne, la grande Géographie des

---

[1] *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 24 *b*-25 *a*.

[2] *LFHP*, k. 8, p. 17 *b*, extrait d'une poésie attribuée à Houang le Sauvage.

[3] *Kouang-tong yu-t'ou* 輿 圖, cité dans *Kouang-tcheou fou tche*, k. 10, p. 17 *b*; un *T'ou-king*, cité dans *Hio-hai t'ang tsi*, k. 11, p. 1 *a*, etc.

[4] Par ex., pour le *Yuan-ho tche*, le mont P'an serait à trois *li* au Sud du siège de Nan-hai et le mont Yu à un *li* au Sud-Ouest du même siège.

[5] *P'an-yu tsa-tche* 雜 志, cité dans *Hio-hai t'ang tsi*, loc. cit.; également *Kouang-tcheou-fou tche*, loc. cit.

[6] *Kouang-tcheou-fou tche*, loc. cit.

Ts'ing la divise en deux monts s'affrontant l'un à l'Est et l'autre à l'Ouest qu'on appelle respectivement monts P'eng et Hou[1]. P'eng-hou est, comme P'eng-lai, le nom de l'une des îles des Immortels. De la même façon il y a près de Canton (sous-préfecture de Sin-houei) un mont K'ouen-louen formé de la juxtaposition de deux monts K'ouen et Louen[2]. Il suffit de traduire le nom de certaines montagnes pour conclure qu'elles sont doubles. Ainsi «Paire unie» [雙 合 山, dite aussi 相 合 山][3] ou «Coq et Poule» [雌 雄 山][4].

C'est dans la plupart des cas leur hauteur sensiblement égale qui fait apparier les montagnes par la tradition populaire. Voici à ce propos une histoire bien curieuse : Une certaine butte Houa-chan kang 花 山 岡 est à deux *li* de la butte Yen-kouan kang 煙 管 岡 («Tuyau à fumée»). Elles sont toutes deux de même taille. «Les gens du pays racontent que ces deux montagnes se trouvaient autrefois dans la mer où elles rivalisaient ensemble de hauteur. Une nuit le Houa-chan kang s'éleva à la même hauteur que le Yen-kouan. Furieux, le dieu [*chen*, gardien du Yen-kouan] lui donna des coups de pieds. De nos jours encore on voit des traces de pieds et de mains sur un grand rocher qui se trouve au Nord du Houa-chan. D'après ces traces on peut juger que l'histoire d'une «force surnaturelle» frappant le Houa-chan n'est pas un racontar»[5]. Cette légende qu'on pourrait croire provenir directement du folklore local n'est que l'adaptation à la mode cantonaise (notamment par le détail des montagnes jadis dans la mer) d'une légende qui a pris naissance dans le Nord de la Chine et dont voici l'exposé. Le Houa chan, montagne cardinale de l'Ouest, au Chen-si, non loin du coude du Fleuve Jaune, sur sa rive droite, est en face du mont Cheou-yang 首 陽 山, de l'autre côté du Fleuve. Or une légende ancienne raconte que ces deux montagnes n'en faisaient primitivement qu'une seule. Les eaux du Fleuve devaient alors franchir cet obstacle en faisant plusieurs coudes. Le dieu du Fleuve, avec ses forces surnaturelles, les ouvrit par en haut en les frappant de ses mains, les sépara par en bas en les trépignant de ses pieds. Il les divisa en deux par le milieu afin de faire passer le Fleuve. Actuellement on voit les traces de ses mains sur le Houa chan. Les formes des doigts et des paumes s'y trouvent au complet. Les traces de ses pieds subsistent aussi au bas du Cheou-yang[6]. C'est le type même des montagnes doubles servant de porte aux eaux. Nous en avons trouvé un exemple au Lo-feou chan : le Pic du chignon double (cf. p. 40). L'adaptation qui en a été faite au Kouang-tong modifie profondément l'histoire. La rivalité des deux montagnes met l'accent sur l'aspect complémentaire de l'association, la séparation. C'est ce qu'illustrera la légende du Lo-feou chan.

2. *Le cas particulier du Lo-feou chan*

Le Lo-feou chan est considéré depuis longtemps comme une montagne double[7]. Mais son cas est compliqué par le fait que l'une des deux parties qui le constituent est une montagne flottante, au contraire de l'autre qui est stable. L'analyse suivante

(1) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 10, p. 35 *b*.
(2) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 101, p. 15 *a*.
(3) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 12, p. 14 *b*.
(4) *Kouei-tcheou t'ong-tche*, k. 5, p. 9 *a*.
(5) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 10, p. 26 *a*.
(6) Commentaire de Sie Tsong 薛 綜 (IIIe siècle) au *Si-king fou* (*Wen-siuan*, k. 1, p. 2 *b*, éd. SPTs'K'). Citée dans le *Tch'ou-hio ki* (k. 5, p. 15 *a*), c'est une légende très connue.
(7) Tous les textes anciens y font allusion. Citons seulement comme exemple le *Lo-feou chan ki* (sans nom d'auteur : «Lo, c'est le mont Lo, Feou, c'est le mont Feou» [*T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*]).

de ce second élément de la légende du Lo-feou nous fera faire quelques détours et retours en arrière. C'est que les concepts de montagne flottante et de montagne double sont ici intimement liés.

1. *Les deux Monts Lo et Feou sont unis.*

Un ouvrage fort utile dont nous nous sommes déjà servi, le *Kouang-tong sin-yu*, nous fournit les premiers éléments de l'enquête. Le Mont Feou, dit-il, « est venu dans la haute antiquité en flottant sur la mer orientale. Il s'est uni au Mont Lo, leurs bords et leurs sommets ne faisant plus qu'un »[1]. Les autres textes nous fournissent des manières de s'exprimer comparables. On dit par exemple que le Mont Feou « s'appuya [*yi* 倚] contre le Mont Lo et qu'il s'unit avec lui pour ne faire qu'un [合而爲一][2] ou bien encore qu'il s'appuya contre le Mont Lo et s'arrêta [依羅而止][3]. Les deux Monts s'unirent l'un à l'autre [相合][4] ou ils « unirent leurs corps [合體[5] ou 並體[6]]. Ces expressions suggèrent une union très intime. Le *Kouang-tong sin-yu* signale une théorie expliquant l'union des deux Monts par une affinité naturelle. « On dit parfois que le Mont Lo est aussi une « cuisse » de P'eng-lai, et ce serait pourquoi le Mont Feou est venu s'y appuyer. Le Mont Lo est l'hôte [*tchou*], le Mont Feou est l'invité [*ko*] : le P'eng-lai-invité vint s'appuyer sur le P'eng-lai-hôte. C'est pourquoi Yuan Hong et Tchou Fa-tchen faisant le récit de leur ascension dans la montagne ne parlent que du Lo et ne mentionnent pas le Feou. C'est qu'ils parlent de l'hôte, et l'invité s'y trouve inclus »[7].

§ 2. *Les deux Monts sont néanmoins distincts.*

La restriction est nécessaire si l'on veut que les deux montagnes, unies entre elles, ne se confondent pas en une seule. C'est pourquoi le même ouvrage que ci-dessus précise : « Cependant, quoique ces deux montagnes se soient unies de corps, leurs natures sont restées distinctes. Jusqu'à présent leurs faunes et leurs flores sont restées différentes, étant les unes particulières à la mer, les autres particulières à la montagne. Il n'y a au Mont Feou que des espèces maritimes »[8]. Notons que cet indice de distinction est tout à fait légendaire. Les chapitres spéciaux des monographies n'indiquent en tout cas rien de tel. Ce serait d'ailleurs assez étonnant.

La distinction entre les deux montagnes est avant tout d'ordre géographique. En effet, « les pics du Lo-feou chan sont au nombre de 432, également répartis entre les Monts Lo et Feou. Les excursionnistes qui pénètrent par l'Ouest dans la montagne voient beaucoup du Lo et peu du Feou. Ceux qui pénètrent par l'Est voient beaucoup du Feou et peu du Lo », dit le même auteur[9]. La répartition Feou à l'Est et Lo à l'Ouest qu'il propose est assez normale puisque le premier Mont est censé venir de la mer orientale. Il est cependant curieux de constater que tout le monde n'est pas du même avis. Pour certains en effet le Mont Feou est à l'Ouest et le Mont Lo à l'Est, c'est-à-dire juste à l'inverse de l'orientation donnée

---

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 20 *a*.
(2) *Nan-Yue tche*, *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 8 *a*.
(3) *Lo-feou t'ou tsan* 圖贊 par Tch'an Yao-tso (Song), in *LFHP*, k. 14, p. 21 *b*.
(4) *Nan-Yue tche*, *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 3 *a*.
(5) *Lo-feou chan ki*, *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*.
(6) *Yuan-ho tche*, k. 34, p. 7 *a*; *Nan-Yue tche*, *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*.
(7) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 20 *a*.
(8) *Ibid* loc. cit.
(9) *Ibid* k 3 .p. 20 *b*.

dans le *Kouang-tong sin-yu* (1). Pour d'autres encore les deux monts s'affrontent sur une ligne diagonale, le Lo au Sud-Est et le Feou au Nord-Ouest (2), mais un auteur ancien affirme de son côté que le Lo est au Sud-Ouest du Feou (3), ce qui est de nouveau le contraire de l'opinion précédente. On ne peut même pas dire que les localisations respectives des deux monts ont varié suivant les époques car on trouve des avis contraires chez des auteurs sensiblement contemporains tandis que des orientations semblables sont trouvées dans des textes d'époques très différentes. On voit tout de suite que ce que les uns appellent Lo est Feou pour les autres. Par exemple notre ouvrage explique que le Mont Lo est plus grand que le Mont Feou alors qu'un auteur à peine postérieur de quelques années dit, en parlant du même Mont Lo, que « c'est tout juste un coin au Sud-Est » de la montagne (4). La conclusion est que, si tout le monde est d'accord pour trouver que le Lo-feou chan est fait de deux montagnes, comme son nom l'indique, cet accord cesse dès qu'il faut les situer sur le terrain. L'important est que la montagne soit double.

La bipartition de la montagne, n'est cependant pas imaginaire. Le Pont de fer, le Creux de partage des Eaux sont reconnus par tous les voyageurs et les géographes comme étant les endroits où les deux demi-montagnes se touchent. Seulement ces endroits offrent des *points* alors qu'il faudrait une *ligne* qui justement semble faire défaut, de sorte que même quand les auteurs s'accordent sur l'orientation générale ils ne savent plus auquel des deux monts il faut attribuer tel ou tel site. Cela peut ne pas nous sembler très important, mais préoccupe néanmoins beaucoup les géographes, non pas seulement pour des raisons touristiques ou religieuses (le Mont Feou étant issu d'une île des Immortels a plus de prestige), mais aussi pour des raisons d'hydrographie et de géographie administrative. Le Lo-feou joue en effet le rôle d'un château d'eau. Ses eaux se dirigent soit vers le Tseng kiang et la plaine de Tseng-tch'eng, soit le Tong kiang et la plaine de Po-lo. C'est de là que vient l'importance attachée au Creux de partage des Eaux et c'est pour cette raison qu'on dit, comme nous le verrons à la rubrique suivante, que les Eaux se séparent tandis que les Monts s'unissent. Or les plaines irriguées par les eaux du Lo-feou dépendent de deux sous-préfectures différentes. Quoique la montagne soit plus étroitement associée à Po-lo (cf. ci-dessous, p. 77, § 6) qu'à Tseng-tch'eng et que, sous la dernière dynastie du moins, elle ait été en majeure partie comprise dans les limites de la première sous-préfecture, un certain nombre de textes, dont les plus anciens, disent que le Lo-feou forme la limite entre les deux sous-préfectures (5).

§ 3. *La juxtaposition des deux Monts est conçue comme une union sexuelle.*

Nous avons vu dans le paragraphe 1 quelles sont les expressions employées pour parler de l'union des deux montagnes. Elles évoquent aussi bien une union sexuelle.

---

(1) *Yeou Lo-feou chan ki* de Yun King, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 459 *a*. On voit la même orientation sur la carte générale du *LFHP*.

(2) *Yeou Lo-feou ki* de P'an Lei, dans la critique des traités antérieurs (passage sauté dans la traduction). La carte de Bourne confirme cette observation.

(3) *Lo-feou chan ki* de Siu Tao-fou, *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*. Le Mont Feou se trouve alors au Nord-Est de la montagne, ce qu'on peut expliquer en faisant remarquer que c'est la direction de Kouei-ki, comme le note l'auteur du *Feou chan tche* (k. 2, p. 1 *a*). Signalons enfin le *Kouang-tcheou ki* de P'ei Yuan d'après lequel « au Sud (*yang*) de la montagne il y a une petite colline qu'on appelle 'Côté de P'eng-lai'. Elle est venue en flottant et s'est appliquée à ce [Mont Lo]. C'est pourquoi on les appelle ensemble Lo-feou » (*T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *b*). Le côté de P'en-lai est évidemment le Mont Feou, avec encore une nouvelle position par rapport au Mont Lo.

(4) *Yeou Lo-feou ki* de P'an Lei, loc. cit.

(5) *Lo-feou chan ki* (sans nom d'auteur), *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*; *Lo(feou) chan ki* de Siu Tao-fou, *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*; *Nan-Yue tche*, *ibid.*, loc. cit.

Mais il y en a de plus précises encore. Un poète dit que les deux monts « se servent mutuellement à boire [相獻酬] »[1]. C'est une allusion aux rites nuptiaux. Notre auteur pour sa part emploie des images directes : « ils sont comme mari et femme », ou « ils sont comme colle et vernis », etc.[2]. Il avance en outre une théorie qui lui est particulière semble-t-il. « Quand on les regarde de loin, le Mont Feou est petit, le Mont Lo est grand ; le Mont Feou est bas, le Mont Lo est haut. La grandeur et la hauteur du Mont Lo ont été causées par le Mont Feou. Ce dernier en effet donna au Mont Lo sa grandeur et sa hauteur et se contenta pour lui-même d'être petit et bas. On peut dire qu'il avait une vertu de renoncement. Le Lo sut prendre et le Feou sut donner. Leurs corps s'étant unis, leurs souffles ne se sépareront plus, telle est l'amitié de ces deux montagnes ! »[3]. L'état actuel des deux montagnes est le résultat d'un échange de leurs attributs respectifs. Le sens dans lequel eut lieu l'échange montre que, dans l'esprit de notre auteur, c'est le Mont Feou qui figurait l'élément mâle et le Mont Lo l'élément femelle. Il complète en effet sa théorie dans ce sens en faisant remarquer que « le Mont Lo est à l'Ouest. Il est donc soumis surtout à l'influence du *Yin*... Le Mont Feou est à l'Est. Il est donc soumis surtout à l'influence du *Yang* »[4]. Mais il faut bien remarquer que tout s'écroule si l'on change l'orientation des deux montagnes, comme le font certains auteurs. Le caractère sexuel de l'union des deux montagnes est encore indiqué par le phénomène suivant : « Telle est la nature du Lo-feou chan que les deux Monts s'unissent quand il pleut et se séparent quand il fait beau » ainsi que l'écrit le *Kouang-tong sin-yu*. Le même ouvrage dit encore : « Pitié pour le Lo-feou ! Pour son union comme pour sa séparation il y a des temps [convenables]. C'est quand il pleut que le Lo et le Feou s'unissent. C'est quand il fait beau qu'ils se séparent »[5]. L'idée est facile à suivre. Le mauvais temps est *yin*, propice à l'union. En même temps le mauvais temps se traduit par l'accumulation des nuages et par la pluie. Or « Nuages et Pluie » est une expression employée pour désigner l'union sexuelle. C'est encore une théorie bien peu solide. Par beau temps le Mont Feou ne peut être que ce qu'il est en réalité, une montagne solidement fixée au sol et au massif voisin du Mont Lo. Ce n'est que quand la mer de nuages et les pluies envahissent ses pentes qu'il peut paraître flotter et sembler « partir à la dérive et s'éloigner du Mont Lo de dix mille *li* »[6]. La théorie proposée ne doit donc pas être prise trop au sérieux. Toujours dans la même veine on affirme que l'appariage des deux montagnes a porté son fruit. « Le Mont Feou, flottant sur la mer, est venu de l'Est. Il s'est marié avec le Mont Lo sans entremetteur. Mari et femme, ils se sont unis de corps. Et ils ont enfanté le Petit P'eng-lai », dit dans un poème l'auteur du *Kouang-tong sin-yu*[7]. Le Petit P'eng-lai, qu'on appelle aussi le Petit Lo-feou, est une colline proche de la base occidentale du Lo-feou chan (c'est-à-dire près du Mont Lo, dans l'orientation de notre auteur), mais nettement séparée de la montagne principale[8]. Cette

---

(1) Poésie de Kouo Siang-tcheng 郭祥正, citée dans *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 8 *a*.

(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 24 *a*. K'iu Ta-kiun cite, comme étant de lui-même, une poésie que l'on retrouve dans le *LFHP* (k. 22, p. 1 *b*) sous la signature de *Leang Pei-lan* 梁佩蘭 (1632-1708), un de ses amis (sur lequel cf. *Eminent Chinese of the Ch'ing Dynasty*, p. 502).

(3) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 25 *a*.

(4) *Ibid.*, k. 3, p. 25 *b*.

(5) *Ibid.*, k. 3, p. 24 *a*, 24 *b*.

(6) *Ibid.*, k. 3, p. 25 *a*.

(7) *Feou chan tche*, k. 4, p. 19 *a*.

(8) Le petit P'eng-lai est indiqué sur la carte du *LFHP*. Une carte du *Houei-tcheou-fou tche* (k. 1, p. 47 *a*) montre deux « Petits Lo-feou » à l'Est et à l'Ouest du massif principal. On désigne sans doute par ce nom une colline de partage des eaux située à l'extrême Ouest de la montagne

information n'est malheureusement donnée que par l'auteur en question, ce qui en diminue la valeur.

L'association ou l'union à caractère plus ou moins sexuel ne peut être comprise comme telle que si elle comporte une dose équivalente d'opposition ou de rivalité. Notre auteur ne manque pas de le faire ressortir en quelques passages à vrai dire assez obscurs. Il dit : « Bien que les deux Monts soient unis par le bas ils restent séparés par le haut. Il y a au sommet un Creux de partage des Eaux qu'on appelle « La Source ». C'est la charnière de la montagne. Les eaux qui coulent vers l'Ouest appartiennent au Mont Lo, celles qui coulent vers l'Est appartiennent au Mont Feou. Les eaux du Lo et celles du Feou « se crachent et s'avalent » réciproquement. [Au contraire] les Monts Lo et Feou, en tant que montagnes, « se rapiècent et se cousent » réciproquement. Au sommet les Eaux se séparent, à la base les Monts s'unissent. C'est pourquoi on connaît la nature des Montagnes en observant leur union, on connaît la nature des Eaux en observant leur séparation [1]. » Il s'explique encore là-dessus dans un texte d'allure plus générale, que voici. « Les deux Monts cherchent à s'unir, c'est pourquoi la Source les sépare. Ce qui permet d'apercevoir les indices de séparation et d'union des deux Monts, c'est cette Source. D'une manière générale il est dans la nature des Montagnes-et-des-Eaux [*chan-chouei*. Ce terme a le sens de paysage, site. Mais il a ici un sens plus général] que, quand il y a union, il y a [aussi] nécessairement séparation [*fen*, au lieu du mot *li* employé d'habitude pour désigner la séparation — le divorce — des deux montagnes. Le mot *fen* évoque la séparation des éléments, l'organisation du chaos], et, quand il y a séparation, il y a [aussi] nécessairement union. S'il y a union sans séparation il ne peut y avoir de forme [*hing*]. S'il y a séparation sans union il ne peut y avoir de souffle [*k'i*]. Parfois, quand ce sont les Eaux [*-chouei*] qui unissent et les Montagnes [*chan-*] qui séparent, ce sont les Montagnes qui sont l'élément dominateur. Parfois, quand ce sont les Montagnes qui unissent et les Eaux qui séparent, ce sont les Eaux qui sont l'élément dominateur. C'est pour cela que la Terre de Bonheur est appelée la Source. Il y est en outre dans la nature des Montagnes-et-des-Eaux que les Montagnes soient dominatrices quand elles sont l'élément le plus important : les Eaux ne se sépareront pas d'une cuillerée; que les Eaux soient dominatrices quand elles sont l'élément le plus important : les Montagnes ne se sépareront pas d'un vallonnement. C'est ce que doivent connaître ceux qui veulent parler des Montagnes-et-des-Eaux. Quant au Lo-feou, ce qu'ont de particulier ses Montagnes est leur union. Ce qu'ont de particulier ses Eaux est leur séparation [2]. Cette théorie assez abstraite exprime des idées puisées dans la géomancie. Il l'illustre heureusement d'un exemple destiné à montrer comment les choses se passent quand l'union-séparation d'une paire de montagnes se présente à l'inverse du Lo-feou chan. « On a dit que pour que les Monts Cheou-yang et T'ai-houa, d'abord une seule montagne, se soient ensuite séparés, pour que les Monts Lo et Feou, d'abord deux montagnes, se soient ensuite unis, il a fallu qu'une grande « force surnaturelle » y présidât. Si les deux premiers se sont séparés, c'était pour livrer passage au Fleuve Jaune. Si les deux derniers se sont unis, c'était pour fixer le Nan-hai [3]. Nous touchons ici à des questions qui seront traitées

(*Yeou Lo-feou chan ki* de Yun King, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 460 *a*). Celle de l'Est doit être un certain Mont des Eaux blanches (dont il sera question ci-dessous, p. 78). Selon Krone (p. 283), le Petit Lo-feou est au Sud de la montagne, ou au Sud-Ouest, selon le *Lo-feou t'ou-king* et son commentaire (*LFHP*, k. 1, p. 9 *b* et 19 *b*). Est-ce la colline « Côté de P'eng-lai » dont il est question dans le *Kouang-tcheou ki* (cf. p. 71, n. 3)?

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 20 *b*-21 *a*.

(2) *Ibid.*, k. 3, p. 31 *a-b*.

(3) *Ibid.*, k. 3, p. 20 *b*.

ultérieurement (cf. § 5). Nous pensons avoir suffisamment montré que la conception de montagne double repose sur leur séparation autant que leur union.

§ 4. *Le Mont Feou est attaché au Mont Lo, ou : la montagne flottante est fixée.*

Citons encore notre auteur. « Il y a un pont à la jonction des deux monts... Il unit les veines des deux montagnes. C'est pourquoi on dit que c'est un pont. Car en effet le Mont Feou excelle à flotter. En bas il y a une « Butte de l'ancre du Feou ». C'est pour l'ancrer. En haut il y a le Pont de fer. C'est pour l'amarrer, de sorte qu'il soit bien uni au Mont Lo et ne s'en détache pas[1] ». Et encore : « Il y a souvent des nuages blancs qui forment comme un vaste océan de plusieurs milliers de *li*. Les pics voguent à la dérive comme s'il y avait une mer au sein de la montagne. C'est par le Pont de fer que le Ciel amarre ensemble les deux Monts et les empêche de dériver au gré des nuages blancs... Aux deux extrémités [du Pont de fer] il y a deux colonnes de pierre qui ont la couleur [noire] du fer. On les appelle les Colonnes de fer. Le Pont de fer sert à entraver et verrouiller les deux Monts. Les Colonnes de fer servent à fixer le Pont de fer. La grande force surnaturelle [qui a présidé à l'organisation de la montagne] s'est appliquée![2] ».

Le Pont de fer joue le rôle d'une amarre destinée à empêcher le Mont Feou de s'éloigner du Mont Lo. Il est situé en haut de la montagne, théoriquement au même endroit que la Source, qu'il enjambe (cf. p. 9), c'est-à-dire justement là où les deux montagnes sont séparées sous la poussée des Eaux comme le Fleuve Jaune écarte le T'ai-houa et le Cheou-yang. Le Pont de fer contrecarre directement l'action des Eaux. Par ailleurs, l'ancrage du Mont Feou, son amarrage au Mont Lo d'autre part, ont pour effet de stabiliser la montagne flottante. On comprendra soit que le Déluge de Yao, au temps duquel elle est arrivée, s'est arrêté au moment où elle s'est ainsi stabilisée par son union avec le Mont Lo, soit que ce déluge n'a pas dépassé l'endroit où elle s'est fixée. De toute façon nous aboutissons à interpréter la légende de l'union des deux montagnes dans le sens d'une victoire sur les Eaux.

§ 5. *La montagne flottante fixe le pays.*

Nous avons lu ci-dessus (§ 3 *in fine*) que les deux Monts Lo et Feou se sont unis afin de fixer le Nan-hai. Cela ne nous éloigne pas de la notion d'organisation du Monde envahi par les Eaux que nous venons d'évoquer. Les héros civilisateurs qui vainquirent les Grandes Eaux utilisèrent deux méthodes : l'aménagement du lit des rivières afin de laisser les eaux s'écouler vers la mer (exemple séparation des Monts T'ai-houa et Cheou-yang) ou l'installation des montagnes vénérables pesant sur l'instable territoire inondé (exemple supposé, le Lo-feou chan[3]). Étudions rapidement cette notion.

L'emploi du terme *tchen* 鎮 est ancien. On en connaît un emploi officiel et rituel qui se manifeste dans l'expression « Les quatre [montagnes] fixatrices ». La dynastie régnante organisant le Monde conformément à son Mandat instaure un rituel de cérémonies impériales dans lequel on décide des sacrifices qui doivent être faits annuellement aux cinq montagnes cardinales, aux quatre montagnes fixatrices, aux quatre grands fleuves, aux quatre mers et à toutes les autres puissances naturelles

---

[1] *Ibid.*, k. 3, p. 21 *a*.
[2] *Ibid.*, k. 3, p. 23 *b*-24 *a*.
[3] Cf. M. Granet, *Danses et Légendes*, p. 483. Voir aussi ici même, p. 55, n. 9.

et divinités dont la faveur est nécessaire pour maintenir l'Ordre. C'est une affaire d'état, et en effet leur répartition par orients est à l'échelle de l'Empire. Présidant chacune à un quartier de l'Espace les quatre montagnes fixatrices sont des adjointes des montagnes cardinales. On les réunit d'ailleurs dans le couple *yo-tchen*. Les unes comme les autres sont des Montagnes vénérables [*ming chan*].

Le Lo-feou ne fait partie d'aucune liste de montagnes fixatrices officielles.

On retrouve les montagnes fixatrices aux autres échelons de l'organisation territoriale. On lit dans le *Chou king* que « Chouen fonda les douze provinces et promut [*fong*] les douze montagnes ». Le commentaire explique que « de la plus grande des montagnes vénérables de chaque province il fit la montagne fixatrice de cette province[1] ». Ou bien encore on nous apprend que le T'ai chan, la montagne cardinale de l'Est, est aussi la montagne fixatrice de la province du Yuan tcheou[2]. La série des montagnes fixatrices des provinces interfère avec la liste officielle des cinq montagnes cardinales et des quatre montagnes fixatrices. Bien que pratiquement ce soient les mêmes montagnes qui soient utilisées dans les deux cas, les deux classifications sont indépendantes. La seconde ne concerne que les provinces ou les autres unités territoriales. Les sous-préfectures même peuvent avoir leur propre montagne fixatrice.

C'est dans cette catégorie des montagnes fixatrices locales que nous devons ranger le Lo-feou chan.

Le *Kouang-tong sin-yu* est le seul ouvrage, à notre connaissance, à donner au Lo-feou chan le titre de Montagne fixatrice du pays de Nan-hai[3]. Une géographie générale lui donne celui de « fixateur lourd » [*tchong tchen*] du Kouang-tong[4]. La plupart des textes non seulement attribuent au Lo-feou une juridiction autre que le Nan-hai (Kouang-tong, comme ci-dessus, le pays de Yue[5], le Houei-tcheou[6], les deux « commanderies » de Kouang-tcheou et de Houei-tcheou[7], le Ling-nan[8]), mais encore donnent à la montagne non pas le titre de *tchen* mais celui de *wang*. Le *wang* d'un pays est la montagne que l'on voit de tout le pays, vers laquelle on se tournait autrefois pour faire le sacrifice aux montagnes et aux fleuves (ce sacrifice s'appelle *wang*) et aussi du haut de laquelle on voit tout le pays. La signification de ce terme est du reste assez dévaluée. C'est un équivalent de *ming chan* « Montagne fameuse », épithète qu'on ne marchande pas au Lo-feou.

Il faut cependant que nous voyons de façon plus précise le sens du terme *tchen*. On l'applique surtout aux montagnes, comme nous l'avons vu. Théoriquement le plus bel exemple de Montagne fixatrice est le Song-kao, montagne cardinale du Centre, qu'on appelle aussi le « Fixateur du Pays »[9]. On explique le mot *tchen* en disant qu'il prend les sens de « stable et lourd », « fixer et peser sur ». Il n'y a pas que les montagnes qui soient lourdes. Les objets lourds par excellence sont les joyaux, les choses précieuses. En voici une illustration. Il y a dans la sous-préfecture de P'an-yu au Kouang-tong une « Crête rocheuse rouge ». Un géomancien déclara qu'il y avait de l'or dessous. Des gens du Fou-nan voulurent se le faire céder moyennant une

(1) *Chou king*, *Chouen-tien* (tr. Couvreur, p. 20), commentaire de K'ong Ngan-kouo.
(2) Par exemple *Tcheou li*, k. 8, p. 25 *a* (SPTs'K').
(3) Cf. ci-dessus p. 73.
(4) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 100, p. 1 *a*.
(5) *Yen-siang sseu ki* de Yu Tsing (Song), in *LFHP*, k. 11, p. 2 *a*, etc.
(6) *Lo-feou t'ou tsan siu* de Tch'en Yao-tso (Song), in *LFHP*, k. 14, p. 21, etc.
(7) *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 101, p. 10 *b*.
(8) *Ibid.*, k. 103, p. 33 *a*. On lui donne aussi la juridiction équivalente des deux Kouang (*LFHP*, 1re préface, p. 5 *b*, 2e préface, p. 3 *a*, etc.).
(9) *Tong-tou fou*, de Tchang Heng, in *Wen-siuan*, k. 3, p. 8 *a*.

somme énorme, mais le préfet refusa sous prétexte que c'était le Fixateur du Pays [1]. Or d'une part les choses précieuses, les trésors, les métaux sont cachés dont les montagnes, et c'est là qu'il faut aller les chercher [2]. Ces choses précieuses maintiennent la montagne en bonne condition. D'autre part on cache ou on enfouit dans les montagnes des joyaux à titre d'offrande. On dit souvent que ces joyaux servent à fixer la montagne, on les appelle des « joyaux fixateurs de la montagne » [3].

Parmi les joyaux fixateurs les épées occupent une place de choix. La littérature a conservé plusieurs des inscriptions des épées des anciens souverains. On dit par exemple que le roi Tchao des Tcheou fit faire cinq épées qui portaient l'inscription *Tchen yo* « Qui fixe la montagne cardinale ». Il les jeta en effet chacune sur une des cinq montagnes cardinales. Certaines épées s'appellent *Tchen chan* « Qui fixe la montagne » ou *Ting kouo* « Qui stabilise le pays » [4]. Wei T'o, le général des Ts'in qui se rendit indépendant à Canton à la chute de l'Empire « enterra jadis des épées précieuses pour fixer les montagnes fameuses. De nos jours encore dans les montagnes des deux Kouang il y a des vapeurs en forme d'épées qui illuminent le ciel ». Sous les T'ang postérieurs, au début du xe siècle, on trouva du reste une épée ancienne en creusant un puits au Lo-feou chan. On pensa qu'elle avait été enterrée par lui [5].

Les trépieds partagent avec les épées leur pouvoir de fixation. L'un d'eux, déposé sur la montagne cardinale du Nord portait l'inscription « Trépied qui fixe la terre ». Un autre avait : « Trépied qui fixe la montagne » [6]. Les trépieds figuraient dans l'antiquité, avec les épées et autres objets dans les trésors royaux. Leur lourdeur indiquait la stabilité de la dynastie qui les possédait [7].

Rappelons enfin le rôle analogue de fixateurs joué par les colonnes de bronze plantées par les généraux sur les frontières (et dans les endroits soumis à la menace des flots [8]). Les stûpas ou les tours érigées en des points choisis par les géomanciens sont les héritiers de ces colonnes [9].

Les fixateurs que nous venons d'énumérer, épées, trépieds et colonnes ont en commun d'une part d'être des objets métalliques, d'autre part d'avoir des rapports étroits avec les eaux. On les découvre généralement dans les eaux. Les colonnes métalliques ou les stûpas sont particulièrement aptes à vaincre, à fixer les dragons des eaux. Nous avons vu ci-dessus que le stûpa A-neou t'a a pu être planté par King T'ai pour mater un dragon (cf. p. 17). On pourrait citer beaucoup d'exemples de ce genre. En voici un seulement qui nous intéresse spécialement. Sous les T'ang une concubine royale de la maison de Nan-tchao se retira dans un certain Lo-feou chan au Yun-nan (qui n'est pas la montagne du Kouang-tong que nous étudions ici.

---

(1) *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 10, p. 20 *a*.

(2) Les montagnes sont des réserves de métaux, qui servent à fabriquer des objets précieux (cf. *Tchong-yong*, trad. Couvreur, p. 57, *Kouan-tseu*, k. 23, 1er alinéa, aussi *Houai-nan tseu*, k. 13, p. 19 *b* : « les montagnes produisent l'or et le jade »).

(3) Cf. par exemple le *Yeou Mao chan ki* 遊茅山記 de Tou Mou 都穆 (Ming) (*T'ien-hia ming-chan ki*, p. 46 *a*, éd. *Tao-tsang tsi-yao*). Voir aussi ici-même, p. 27.

(4) *Kou-kin tao-kien lou* 古今刀劍錄, de T'ao Hong-king, p. 1 *b*, 2 *b*, 5 *b* (*Han-Wei-ts'ong-chou*).

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 16, p. 6 *a* (ou *Lo-feou tche*, k. 3, p. 4 *a*) ; *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 160, p. 19 *b*, citant le *Nan-Han ki* (c'était en effet la dynastie des Han du Sud qui régnait alors — en 928 — dans la région de Canton).

(6) *Ting lou* 鼎錄 par Yu li 虞荔 des Leang, p. 3 *b*, 5 *a* (éd. *Wou-tch'ao siao-chouo*).

(7) Cf. *Tso tchouan*, tr. Couvreur, I, p. 575-577.

(8) Cf. M. Kaltenmark, *Le Dompteur des flots*.

(9) Cf. De Groot, *Der Thûpa...*, Berlin, 1919, ch. vi, *Thûpa und Geomantik*, p. 83 et suiv.

On trouvera ci-dessous, p. 125, la liste des différents Lo-feou chan) et y fit construire un monastère. «Comme on avait peint un dragon sur le mur Sud, la nuit même le dragon remua et endommagea le bâtiment. La concubine fit donc peindre de plus une colonne où il était enchaîné; alors seulement il se tint en repos[1]».

Le Pont de Fer est métallique, par son nom du moins. Il a pour fonction de fixer la montagne flottante, et il a un pouvoir de domination sur les Eaux (cf. § 4). De même que les montagnes cardinales et fixatrices du pays sont à leur tour fixées par des joyaux ou des épées, de même le Pont de fer est à son tour fixé par les colonnes de fer.

§ 6. *Lo-feou et Po-lo.*

L'auteur du *Kouang-tong sin-yu* est d'avis qu'il y a quelque rapport entre le nom de la sous-préfecture de Po-lo et celui du Lo-feou, et qu'en tout cas le nom de cette sous-préfecture évoque la légende du Lo-feou chan. Dans le chapitre géographique du *Heou Han chou*[2] on trouve, sous la mention de Po-lo, le commentaire suivant : «Il y a [dans cette sous-préfecture] le Lo-feou chan. Venant de Kouei-ki en flottant il agrandit [*po* 博, il s'ajouta au] Mont Lo. C'est pourquoi on fonda la sous-préfecture de Po-lo», c'est-à-dire : «c'est pourquoi on donna le nom de Po-lo à cette sous-préfecture». Quelques textes reproduisent cette façon de s'exprimer dans leur exposition de la légende du Lo-feou, en la rendant toutefois plus claire en précisant que ce n'est pas le Lo-feou qui vient en flottant, mais seulement le Mont Feou[3]. Mais il paraît que le texte du commentaire est fautif. Tch'en Yo dit dans le *Song chou*[4] que pendant toute la durée des Han on écrivait *fou* 傅 au lieu de *po*. C'est, dit-il, dans un traité géographique rédigé pendant l'ère T'ai-k'ang des Tsin (280-290) que l'on écrivit pour la première fois *po*. Il conclut en disant que Sseu-ma Ts'ien et Pan Kou auraient tous deux écrit Fou-lo et qu'on aurait plus tard corrigé *fou* en *po*. Le *Ts'ien Han chou*[5] mentionne bien Po-lo dans la commanderie de Nan-hai, sans ajouter aucun détail d'ailleurs; mais on la rechercherait en vain dans le *Che-ki*. La remarque de l'auteur du *Song chou* est bien connue de tous les chroniqueurs et géographes du Lo-feou. Certains citent même le *Heou Han chou* en rétablissant le mot *fou* aussi bien dans le corps du commentaire que dans le nom de la sous-préfecture.

Le sens de *fou* dans ce contexte est fort satisfaisant. Il peut en effet vouloir dire, entre autres, «venir, arriver [至]», ou bien «s'adjoindre, s'appliquer contre, s'ajouter à [附, 麗著]». Mais est-ce à dire que *po* n'ait aucun sens? Il a le sens principal de «vaste, large [廣]» et peut, à la rigueur, suivi d'un complément, signifier «agrandir, rendre plus vaste». Un autre sens de ce mot est «échanger des marchandises, faire du commerce [貿易]». Il est possible d'appliquer ces deux sens à l'échange des attributs de grandeur et de petitesse caractérisant l'union des deux Monts Lo et Feou (cf. § 3, p. 72), et c'est d'ailleurs en jouant sur ce mot que le *Kouang-tong sin-yu* développe ce thème.

Les auteurs semblent admettre que *po* est une dérivation phonétique de *fou*[6]. Mais c'est une erreur. Le premier mot est un ancien **pâk* qui se prononce d'ailleurs

(1) Cf. Sainson, *Histoire particulière de Nan-tchao*, Paris, 1894, p. 68 ; *Nan-tchao ye-che*, k. chang, p. 24 *b* (éd. *Yun-nan chou-kiu* de 1880), etc.

(2) k. 23 (*tche*), p. 20 *b* (éd. *Po-na pen*).

(3) *Yu-ti ki-cheng*, k. 99, p. 4 *b*, etc.

(4) k. 38, p. 12 *a*.

(5) k. 28 B, p. 5 *b*.

(6) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 20 *a*.

encore *pok* en cantonnais ; le second est un ancien **b'iwo/b'iu*. Il n'y a aucune chance qu'une collision se soit jamais produite entre ces deux mots. En revanche leurs graphies sont très voisines et une lecture rapide les confond aisément. Il est donc parfaitement possible que le mot actuellement écrit *po* dans le commentaire du *Heou Han chou* ait été primitivement écrit *fou*. Mais il est plus difficile d'admettre cette théorie en ce qui concerne le nom de la ville, car un toponyme se trouve non seulement écrit dans les livres mais aussi prononcé par les gens qui le fréquentent. Il est plus prudent de ne pas trancher ce problème. Il n'en reste pas moins à constater que de l'une ou de l'autre manière on cherche à relier le nom de la ville de Po-lo à celui du Lo-feou chan, qui est sur son territoire.

On pourrait songer en outre à rapprocher le nom de Po-lo de celui, P'ou-lou, de l'ancre du Feou qui dépend de cette ville. Le mot *p'ou* est phonétiquement voisin du mot *fou ; Lou* a le même vocalisme que *p'ou*, comme *lo* répond à *po*. Malheureusement *p'ou* n'a jamais comporté de finale occlusive comme *po(k)*. Le nom p'ou-lou n'est d'ailleurs attesté que dans un texte moderne.

§ 7. *Couple et triade.*

Nous savons que le Mont Feou vient de P'eng-lai, une des îles des Immortels de la mer orientale. Or, et c'est encore le *Kouang-tong sin-yu* qui nous l'apprend, il y a en tout trois îlots détachés de P'eng-lai, parmi lesquels le Mont Feou. On ne sait pas ce que sont devenus les deux autres îlots détachés. Cependant le même ouvrage explique que « quoique le Mont Lo soit bien l'hôte du Mont Feou, il faut aussi considérer qu'il y a le « Mont des Eaux blanches », dépendant de Po-lo, sur la base orientale du Lo-feou, et le « Mont des Nuages blancs », dépendant de Tseng-tch'eng, sur sa base occidentale. Ces deux montagnes et le Lo-feou se dressent ensemble comme les trois pieds d'un tripode. Les gens les considèrent comme les « trois îlots », de sorte que le Mont Lo est encore l'hôte de ces deux montagnes »[1].

Le Mont des Eaux blanches est souvent considéré comme la base orientale du Lo-feou, quoiqu'il s'en trouve nettement détaché (il est à trente *li* au Nord-Est de Po-lo). Le Mont des Nuages blancs est à quinze *li* au Nord de Canton, bien loin du Lo-feou. Il jouit de sa réputation propre qui en fait parfois le rival du Lo-feou chan. C'est la « montagne maîtresse » du pays de Nan-Yue[2]. Ce trio est ainsi fort mal équilibré. Ce ne sont pas des exigences géographiques qui ont pu l'imposer à l'attention. Ce serait plutôt que, ayant besoin de trois îlots, il a bien fallu les trouver.

On peut relever dans la région d'autres exemples d'associations de trois montagnes, îles, ou rochers[3]. Mais ces cas ne sont pas assez nombreux et pas assez bien expliqués pour que nous puissions en tirer des conclusions définies.

---

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 20 *a-b*.

(2) *Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 233 *a*. Cette montagne partage avec le Lo-feou la gloire de posséder le vrai torrent des *tch'ang-p'ou* où Ngan-k'i cheng est monté à l'Immortalité, ainsi qu'une source de King T'ai. On y trouve de nombreux sites semblables à ceux du Lo-feou : un lac à faire dériver les coupes, un voile d'eau, une caverne de l'eau coulant goutte à goutte, etc.

(3) Ainsi Feou-k'ieou (« tertre flottant », cf. p. 79), Hai-yin (« sceau de la mer ») et Hai-tchou (« perle de la mer »), qui sont tous trois des Poumons de la Terre, c'est-à-dire des îles insubmersibles (Feou-k'ieou est une montagne, mais c'était jadis une île) [*Kouang-tong sin-yu*, k. 5, p. 4 *a*]. De même les collines Nan-tsiao chan et Tong-tsiao chan flanquent le Lo-feou, comme des Ministres. (*Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 37 *a*.)

C. – L'ORIGINE DU LO-FEOU

1. *La montagne dérivante*

Au contraire du Mont Feou du Lo-feou chan, la plupart des montagnes flottantes ont toujours été à l'endroit où elles se trouvent actuellement. Ce sont les variations de leur «ligne de flottaison» et leur hauteur suffisante pour les maintenir perpétuellement émergées qui leur confèrent leur qualité de «montagne flottante». Cependant, nous avons remarqué ci-dessus (p. 54) que, lors des inondations, les montagnes ou les îles des bords des rivières s'en trouvent détachées et paraissent partir à la dérive. Cela est, à notre avis, une notion fondamentale à retenir pour l'analyse de la notion de montagne flottante dérivante.

Il y a aussi des thèmes secondaires que nous rappellerons seulement ici. Ainsi la légende du champ de riz flottant de Canton (cf. p. 61) ou la curieuse histoire des champs artificiels emmenés par les voleurs (p. 62). On ne cite généralement que des objets d'assez petite taille venus en flottant, rochers ou tambours [1]. Il y a pourtant un cas plus curieux : il y a dans une localité côtière du Kouang-tong un certain îlot qui est censé être venu de la mer en flottant. On raconte même qu'un personnage habitant à Kouei-ki avait caché sur cet îlot un objet en fer qu'il retrouvera ensuite [2]. Comprenons que l'îlot était primitivement dans la région de Kouei-ki et qu'il aborda au Kouang-tong après avoir dérivé sur la mer.

Le Feou-k'ieou chan 浮邱山 «Montagne du tertre flottant» est très célèbre dans la région de Canton. C'est une petite butte, haute d'une toise et cinq ou six pieds, de quatre cents pas de tour, à seulement quelques *li* à l'Ouest de la ville. Or on raconte qu'elle se trouvait jadis sur l'eau comme un tertre flottant. Elle portait de tous côtés des marques comme celles qu'auraient faites des bateliers avec leurs perches. Au temps des Six Dynasties un vieillard de 120 ans racontait que dans sa jeunesse on voyait encore des jonques par milliers au pied de la montagne. Mais maintenant, ajoutent les chroniqueurs, elle est à quatre bons *li* de la mer [3]. Doit-on

---

(1) Une mention particulière doit être faite pour certaines pierres flottantes de l'antiquité, qui sont des pierres sonores. Il doit s'agir dans ce cas de quelque espèce de pierre ponce. Dans le Tribut de Yu on déclare offrir à l'Empereur des pierres musicales qui flottent sur les bords de la Sseu (*Chou king*, tr. Couvreur, p. 69). Les pierres flottantes sont mentionnées dans le *Wou-tou fou* de Tso Sseu (*Wen-siuan*, k. 5, p. 15 *a*) et comparées à des radeaux (*feou* 桴). Le commentaire explique que ce sont des pierres creuses et légères qui flottent sur la mer. On les trouve dans la «Mer du Sud». Le *Kin-leou tseu* (k. 5, p. 13 *a*, éd. *Tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*) offre le parallèle suivant : «Ce qui est lourd doit s'enfoncer, mais il y a pourtant la montagne de la pierre flottante. Ce qui est léger doit flotter, mais il y a pourtant l'eau où les plumes s'enfoncent» (c'est l'eau faible qui entoure le K'ouen-louen. Ce binôme se trouve aussi quelque part dans le *P'ao-pou tseu*). Le *Kiao-tcheou ki* dit encore, à propos, semble-t-il, de la même montagne des pierres flottantes de Tchou-Ngai déjà citée (p. 61, n. 8) : «Il y a une montagne des pierres flottantes qui est dans la mer. [Les pierres qu'on y trouve] sont creuses et légères. On peut s'en frotter les pieds et on peut étancher sa soif en les faisant cuire et en buvant [l'eau qui s'en échappe?]» *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 52, p. 1*b*. Une autre sorte de pierre flottante est l'ambre (appelée bave de dragon), cf. *Ling-nan tsa-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 197 *a*. Il y a au Vietnam des «rochers flottants» qui sont censés augmenter de volume de jour en jour. Cf. Cadière, *Croyances et pratiques religieuses des Annamites des environs de Hué*, II, *Le culte des pierres*, in *BEFEO*, XIX/2, p. 17, p. 49.

(2) *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 106, p. 6 *b*.

(3) *Nan-hai hien tche*, k. 7, p. 6 *b*. Légende du même type, mais concernant un rocher, dans *Kouang-tcheou-fou tche*, k. 12, p. 16 *a* : devant un temple du dieu du feu se trouve un rocher «Poisson d'or». La mer arrivait jadis jusque devant le temple. Le rocher vint en flottant sur les eaux, et les marées ne pouvaient pas le submerger. Maintenant il n'y a que des champs.

voir dans ce genre de récits le souvenir conservé sous une forme plus ou moins imagée d'une avance des côtes sur la mer par suite d'ensablements et d'apports alluvionnaires, comme il est normal en pays de delta? On comprendrait ainsi comment une montagne a pu venir de la mer en flottant.

2. *Le Mont Feou vient de P'eng-lai*

P'eng-lai est l'une des trois ou cinq îles des Immortels dont nous entretiennent le *Lie-tseu*, le *Che-ki* et bien d'autres ouvrages après eux. Le premier les situe très loin à l'Est de Po-hai 渤海, considérée comme la «mer du Nord» et qui est ce que nous appelons le golfe de Petchili [1]. Le *Che-ki* les situe également dans cette mer, mais pas très loin [2]. Le même ouvrage nous raconte que Ts'in Che-houang-ti se rendit à Lang-ya pour essayer d'entrer en communication avec ces îles [3]. Cette localité est sur la côte Sud du Chan-tong, ce qui ne paraît pas un très bon endroit pour approcher d'îles situées dans la mer du Nord. C'est d'ailleurs de la Terrasse de Lang-ya que l'on regardait de loin la mer de l'Est [4]. Il y a donc pour le moins une certaine indécision quant à l'emplacement des îles des Immortels. Notons que dans la légende du Lo-feou on dit toujours que la montagne flottante vint de la mer de l'Est.

Le texte le plus précieux sur les îles des Immortels est en même temps le plus ancien. C'est le *Lie-tseu*. Il explique d'abord la situation des îles, dans la direction précitée, entre la Chine et le gouffre *kouei-hiu* 歸墟, où viennent se jeter toutes les eaux de la terre et du ciel sans pour cela hausser le niveau de la mer (remarquons la juxtaposition de la notion de montagne flottante et de l'intérêt apporté au niveau de l'eau. Que le niveau soit variable ou constant la montagne flottante est là pour le jauger. Si nous pouvons nous permettre cette comparaison, disons qu'elle sert de flotteur). Elles étaient primitivement au nombre de cinq. Cependant les bases des îles «n'avaient pas où se fixer, elles montaient et descendaient, allaient et venaient au gré des marées et des courants et, même pour un peu de temps, ne pouvaient rester stables». Les génies qui l'habitaient en souffraient et se plaignirent au Souverain. Celui-ci, craignant qu'elles ne dérivent vers la côte donna l'ordre au dieu de la mer du Nord de poster quinze grosses tortues *ngao* pour les porter. C'est alors seulement que les îles restèrent stables. Cependant un géant arriva à l'endroit où elles se trouvaient et, d'un seul coup de sa ligne, il accrocha six tortues *ngao* qu'il emporta sur son dos. Deux des îles, privées de leurs supports, dérivèrent vers le pôle Nord et sombrèrent dans l'Océan [5].

Constatons que dès la mythologie la plus ancienne l'éventualité du départ à la dérive des îles des Immortels n'est pas exclue et que c'est effectivement ce qui arrive à deux d'entre elles. L'épisode de la pêche des tortues a été exploité par un lettré de la fin du XVIIe siècle pour expliquer la dérive du Mont Feou à partir de P'eng-lai. «Le Mont Feou, dit-il était, dans la mer orientale, l'une des dix îles et des trois

---

(1) *Lie-tseu*, 5, trad. Wieger, p. 131.

(2) *Che-ki*, k. 28, p. 5 *a*; Chavannes, *Mémoires historiques*; t. III, p. 364. Sur la question des îles des Immortels, cf. Sugimoto N. et Mitarai M., *Shên-shan* (*Divine Mountains*) *and Kuei-hsü* (*Bottomless Valley*). (En japonais, résumé en anglais), in *Tôhôgaku Ronshû*, n° 2, mars 1954, p. 63-84.

(3) *Che-ki*, k. 6, p. 8 *a*; Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, p. 190.

(4) *Wou-Yue tch'ouen-ts'ieou*, k. 10, p. 23 *a* (SPTs'K'). Sur la terrasse de Lang-ya, cf. Chavannes *Mémoires historiques*, t. II, p. 144, n. 1.

(5) *Lie-tseu*, 5, trad. Wieger, p. 133.

îlots [1]. De grosses tortues *ngao* le portant sur leurs têtes, il se tenait fermement sans se déplacer. Mais soudain un géant de Long-pai d'un seul coup de sa ligne accrocha six tortues, à la suite de quoi il vogua et dériva vers l'Est, il entra dans la mer du Sud et s'unit au Mont Lo » [2]. Mais ceci est évidemment une adaptation littéraire. La légende des îles des Immortels ne dit pas que des îlots s'en soient détachés, et celle du Lo-feou chan ne précise pas dans quelles circonstances le Mont Feou se détacha de P'eng-lai (sinon en faisant allusion au déluge du temps de Yao, cf. p. 63).

Une légende annexe à rattacher au cycle de P'eng-lai est celle de Ngan-k'i cheng 安期生. Voici sa biographie : « Il était originaire du pays de la hauteur de Lang-ya. Il vendait des simples sur les bords de la mer orientale. A l'époque tout le monde disait que c'était un vieillard âgé de mille ans. Ts'in Che Houang-ti, faisant une randonnée dans l'Est le pria de se présenter devant lui, et ils parlèrent ensemble pendant trois jours et trois nuits. Il lui fit cadeau d'un très grand nombre de pièces d'or et de tablettes de jade, mais [Ngan-k'i cheng] les laissa dans le pavillon de Feou-hiang. En partant il laissa une lettre, avec un paire de tablettes de jade rouge en remerciement, dans laquelle il disait : dans quelques années vous irez me chercher sur l'île P'eng-lai. Ts'in Che houang envoya aussitôt ses émissaires Siu Che [3], Lou Cheng [4] et autres, à la tête de plusieurs centaines de personnes, qui entrèrent dans la mer. Mais ils n'arrivèrent pas à P'eng-lai car à chaque fois ils se heurtèrent à la tempête et rebroussèrent chemin [5]. On lui érigea des temples en une dizaine d'endroits sur le bord de la mer et au pavillon de Feou-hiang » [6]. On pourrait glaner çà et là quelques renseignements supplémentaires sur ce personnage, mais il est hors de notre propos de lui consacrer une étude approfondie. Il nous suffira de constater que d'autre part cet Immortel est très célèbre et son nom est passé dans le domaine de la littérature générale, au même titre que Feou-k'ieou kong par exemple qu'on cite souvent avec lui, mais que d'autre part son culte était autrefois localisé dans la région de Lang-ya. Aucun texte ancien ne dit qu'il se soit promené dans d'autres régions. Or il est connu au Lo-feou chan. Une biographie tardive de ce saint ajoute en effet au texte ancien que nous avons lu ci-dessus l'épisode suivant : « Li Chao-kiun de Ts'i dit lui-même que quand il était jeune il aimait le Tao. Il entra au T'ai chan pour cueillir des simples et cultiver les arts de s'abstenir des céréales, fuir le monde et conserver sa personne en entier. N'ayant pas encore réalisé le Tao il tomba malade et se trouvait à bout de ressources dans sa montagne quand il rencontra par hasard Ngan-k'i cheng qui lui donna une cuillerée de poudre de la « tour divine ». L'ayant absorbée il se releva aussitôt. Il voulut alors devenir son domestique et le servir comme un maître. Après quoi Ngan-k'i, avec Chao-kiun à sa suite, alla à l'Est jusqu'à Tch'e-tch'eng [7], au Sud jusqu'au Lo-feou, au Nord jusqu'à T'ai-hang [8], et à l'Ouest se promena dans Yu-men [9]. Ils firent le tour des

[1] Les trois îlots (*san tao*) sont les trois îles des Immortels ordinaires. Les dix îles sont celles décrites par Tong Fang-chouo dans le *Che-tcheou ki* 十洲記.

[2] *LFHP*, k. 10, p. 24 *b*.

[3] 徐市 sur lequel cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, p. 190.

[4] 盧生, Maître Lou. C'est sans doute Lou Ngao 敖 mentionné dans le *Houai-nan tseu* (k. 12, p. 15 *a*).

[5] *Che ki*, k. 28, p. 11 *b* (éd. *Po-na pen*). Chavannes, *Mémoires historiques*, t. III, p. 437.

[6] *Lie sien tchouan*, ap. *Tao-tsang*, p. 14 *b*-15 *a* (Wieger, *Canon taoiste*, n° 291. Voir Pelliot, *JA*, 1912, p. 149).

[7] 赤城, un des pics du T'ien-t'ai au Tchö-kiang. C'est la grotte-ciel n° 6 dans la série de 10

[8] 太行, une montagne célèbre de l'antiquité, au Chan-si.

[9] 玉門, ou Yu-men kouan 關, au Kan-sou, vers Touen-houang.

cinq montagnes cardinales, allèrent et revinrent à travers fleuves et rivières pendant plusieurs dizaines d'années. Un matin Ngan-k'i dit à Chao-kiun : je suis appelé à Yuan-tcheou[1], je dois me mettre en route aujourd'hui même. Vous n'êtes pas encore prêt pour me suivre, mais il faut pourtant que je vous laisse. Au bout d'un instant il y eut plusieurs centaines des personnes montées sur des dragons et guidées par des tigres qui vinrent l'accueillir. Ngan-k'i cheng monta sur un char ailé et s'éleva dans le ciel. Chao-kiun retourna ensuite à Lin-tcho che [au Chan-tong] et il atteignit un âge de plusieurs centaines d'années. On raconte que le Mont P'eng-lai a trois îlots. Le Mont Feou est l'un d'eux. Quand Ngan-k'i cheng était au Lo-feou il avait coutume de cueillir des roseaux tch'ang-p'ou dans les torrents pour les absorber. De nos jours encore les anciens montrent le torrent des tch'ang-p'ou et croient que c'est l'endroit où il s'est envolé. Selon le *Kouang-tcheou tche*, sur le Mont des Nuages blancs il y a une terrasse du « Repos des grues ». On raconte que c'est l'endroit où Ngan-k'i cheng s'est envolé. Au Nord de la crête « des dragons assemblés » il y a un torrent des tch'ang-p'ou, dans lequel poussent des tch'ang-p'ou qui ont neuf nœuds par pouce. C'est en les absorbant que Ngan-k'i cheng serait devenu Immortel. Or, d'après mes renseignements, il s'agit dans ces [deux derniers] cas de Tcheng Ngan-k'i et non pas de Ngan-k'i cheng »[2].

Les historiens du Lo-feou chan voient dans la biographie de cet Immortel une confirmation de l'origine transcendante du Mont Feou. Car, en effet, pourquoi aurait-il dit qu'il se rendait à P'eng-lai alors qu'en fait il alla au Lo-feou. C'est évidemment que, dans son esprit, le Mont Feou était une « cuisse » de P'eng-lai[3].

Notons, de notre côté, la diffusion du culte de ce personnage, originaire du Chan-tong, jusque dans la région de Canton. Nous pensons qu'il a pu être importé par des colons venus de la région de Lang-ya, point de départ des embarquements pour P'eng-lai. Peut-être doit-on voir aussi dans la légende de la montagne flottante venue de la mer de l'Est et fixée à cet endroit le souvenir d'une arrivée d'immigrants.

3. Le Mont Feou vient de Kouei-ki

La légende qui fait venir le Mont Feou de P'eng-lai est ancienne. Celle qui le fait venir de Kouei-ki est à peine moins ancienne. Le premier texte qui la mentionne est le *Lo chan ki* de Siu Tao-fou qui rapporte que « selon d'anciens dires le Mont Feou est venu de Kouei-ki en dérivant »[4]. Ce texte est sans doute postérieur au *Lo-feou ki* de Yuan Yen-po qui soutiendrait la version de l'origine de P'eng-lai[5]. Mais cela n'est pas suffisant pour décider que l'une ou l'autre des versions de la légende est antérieure à l'autre.

Kouei-ki 會稽 est un lieu géographique réel, et du reste fort bien connu. Ce nom désigne à la fois un massif montagneux qui se trouve au Tchö-kiang, au Sud-Est de la sous-préfecture de Chao-hing, et une ancienne localité dont l'importance administrative a varié au cours des âges. Elle tirait son nom de la montagne voisine. La montagne Kouei-ki a porté plusieurs noms, dont certains proviennent peut-être de confusions. Le fait important est que son nom principal soit expliqué par un

---

(1) 元 ou mieux 玄洲, l'île sombre ou mystérieuse, l'une des dix îles du *Che-tcheou ki*.
(2) *LFHP*, k. 4, p. 1 *b*-2 *a*.
(3) *Feou chan ki-cheng, Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 461 *a*.
(4) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 261, p. 3 *b*.
(5) *Yuan-ho tche*, k. 34.

événement du règne de Yu le Grand : c'est là qu'il réunit (會, lu *kouei*) les princes pour compter (*ki* 計, que l'on dit être équivalent de *ki* 稽) leurs mérites [1]. C'est là aussi qu'il fut enterré. Nous savons déjà que c'est là que se trouve son bateau de pierre et la montagne de la marmite renversée où il trouva la recette pour vaincre le déluge (cf. p. 57).

Si nous consultons une carte générale de la Chine nous trouvons Kouei-ki à proximité de la côte, à peu près à mi-chemin entre Canton et le fond du golfe du Petchili. Mais les choses se présentent d'une façon toute différente si nous nous reportons aux temps antiques. La civilisation chinoise s'est constituée dans la plaine du Fleuve Jaune et son domaine s'est peu à peu dilaté jusqu'à occuper tout le vaste territoire où nous la trouvons actuellement. Quoique Kouei-ki soit cité dans des textes plus anciens, il n'entre dans l'orbite chinoise qu'au temps des royaumes combattants, vers le ve siècle avant notre ère, en tant que centre d'un état barbare, le Yue [2]. C'est alors, le long de la mer, le point le plus méridional de l'horizon chinois. Plus tard, quand Ts'in Che-houang eut fondé son empire, il voulut le parcourir. L'histoire rapporte qu'en 211 il arriva à Kouei-ki et, à partir de là, remonta vers le Nord en longeant le bord de la mer [3]. Ce n'est pas qu'on ne connaisse pas à cette époque de contrée plus méridionale : les armées et les colons de l'empereur sont installés dans les nouvelles commanderies de Nan-hai (Canton) et de Siang [4]. Mais ce sont encore des colonies fort lointaines, des pointes avancées en pays barbare. Leur accès est très difficile et se fait par voie de terre à travers des cols [5]. Sous les Han la domination chinoise s'étendit jusque sur le Kiao-tche (Tonkin), mais c'est encore par rapport à Kouei-ki qu'on évalue la distance de cette nouvelle possession [6]. Par la suite Kouei-ki perdit forcément son caractère de porte du Sud. Cependant on continua toujours à donner au pays en majorité côtier allant de Kouei-ki au Nord jusqu'à Canton et au-delà au Sud le nom de pays de Yue (ou des Cent Yue).

C'est pour les raisons historiques que nous venons d'indiquer que, sur le plan religieux, Kouei-ki fut chargé de présider au Sud en même temps que la montagne cardinale de cet orient, le Heng chan. Ainsi, quand Ts'in Che-houang fit le voyage auquel nous venons de faire allusion, « il monta sur le Kouei-ki et sacrifia à Yu le Grand; il fit le sacrifice de loin aux montagnes du Sud » [7]. Les rites, théoriquement permanents, sont volontiers archaïsants. C'est pourquoi le Kouei-ki garde encore sa place de porte méridionale de l'Empire dans les rituels dynastiques à une époque où la Chine a depuis longtemps rempli ses frontières actuelles. Dans le traité des rites du *Souei chou* Kouei-ki a le rang de montagne fixatrice du Sud [8]. On prescrit dans le même rituel d'ériger un temple à la mer de l'Est sur la frontière de la sous-préfecture de Kouei-ki (au bord de la mer); celui dédié à la mer du Sud

---

(1) *Wou-Yue tch'ouen-ts'ieou*, k. 6, p. 8 *a*; Chavannes, *Mémoires historiques*, t. I, p. 171, t. II, p. 132, n. 1.

(2) Cf. *Che ki*, k. 41, p. 1 *a*; *Wou-Yue tch'ouen-ts'ieou*, k. 3.

(3) Cf. *Che ki*, k. 6, p. 11 *b*; Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, p. 184-186.

(4) *Ibid.*, k. 6, p. 9 *b*; Chavannes, *op. cit.*, t. II, p. 168. Sur la commanderie de Siang, cf. H. Maspero, *BEFEO*, XVI/1, p. 49-55; R.A. Stein, *Le Lin-yi*, p. 202-208.

(5) Cf. L. Aurousseau, *La première conquête des pays annamites*, in *BEFEO*, XXIII, p. 145 suiv.

(6) Cf. *T'ong-tien*, k. 184, p. 45 *b* (éd. Hong-pao chou-kiu); *Ts'ien Han chou*, k. 28 B, p. 16 *b*, commentaire de Fou Tsan (antérieur à la fin du IIIe siècle). D'autres commentateurs reprochent à ce dernier de tout mélanger.

(7) *Che ki*, k. 6, p. 11 *b*; Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, p. 186.

(8) Décret de la 14e année k'ai-houang. *Souei chou*, k. 7, p. 7 *b*.

devait être érigé au Sud de Nan-hai-tchen (dans la région de Canton)[1]. L'association de la montagne du Sud et de la mer de l'Est, la disjonction de la montagne et de la mer du Sud montrent bien qu'il y a un décalage dans la mise à jour de cette géographie. Sous les T'ang la montagne fixatrice du Sud était encore Kouei-ki et on lui sacrifiait à Yue-tcheou (Chao-hing), le sacrifice à la mer du Sud se faisait à Canton, mais celui à la mer de l'Est se faisait à Lai-tcheou (au Chan-tong, près de la côte Nord de la presqu'île)[2].

En dehors de cette géographie rituelle, non pas artificielle certes mais du moins conventionnelle, et passée l'époque où Kouei-ki était au Sud ou mieux au Sud-Est de la Chine, on ne manque pas de donner à la région sa vraie situation, à l'Est.

Le *Houai-nan tseu*, évoquant les grandes expéditions militaires ordonnées par Ts'in Che-houang, déclare : «Les hommes dans la force de l'âge allèrent à l'Ouest jusqu'à Lin-t'ao et Ti-tao (au Kan-sou)[3], à l'Est jusqu'à Kouei-ki et Feou-che, au Sud jusqu'à Yu-tchang et Kouei-lin (au Kiang-si et au Kouang-si)[4], au Nord jusqu'à Fei-hou et Yang-yuan (au Chan-si)»[5]. Seul nous intéresse le commentaire expliquant le terme oriental des expéditions : «Kouei-ki, c'est le nom d'une montagne. Feou-che, «La pierre flottante», monte et descend en suivant le niveau de l'eau. On veut dire qu'elle ne sombre pas. Elle se trouve à la limite du Leao-si. On dit aussi que la montagne Kouei-ki se trouve au bas du T'ai chan. «Il fit le sacrifice *fong* sur le T'ai chan, il fit le sacrifice *chan* sur le Kouei-ki»[6]. Ce serait de cette montagne qu'il s'agit. Pour Kouei-ki, certains écrivent *ts'ang-hai*, «l'océan». Ce commentaire appelle quelques remarques. Au Nord, au Sud, et à l'Ouest, les lieux qui représentent les points extrêmes de l'avance des armées chinoises sont, dans chaque groupe de deux, assez voisins les uns des autres. Il devrait donc en être de même pour l'Est. Mais Kouei-ki est bien loin du Leao-si. Trouver un autre Kouei-ki est une idée extravagante que nous ne retiendrons pas, et du reste la distance entre les deux points représentatifs de l'Est serait encore grande. On dispose comme moyen de contrôle d'un texte parallèle extrait du *Che-ki* : au temps de Ts'in Che-houang, l'empire «s'étendit à l'Est jusqu'à la mer et au Tch'ao-sien (Corée), il s'étendit à l'Ouest jusqu'au Lin-t'ao et au Kiang-tchong, il s'étendit au Sud jusqu'au pays où les portes sont tournées vers le Nord[7], au Nord il s'appuya sur le Fleuve qui lui constituait une barrière, longea le Yin chan et arriva jusqu'au Leao-tong»[8]. Les deux textes sont rédigés dans un esprit différent. Le premier se désole : «Les cadavres des gens morts en chemin remplissaient les fossés». Le second est au

---

[1] L'expression *Nan-hai tchen* n'est pas claire. Nan-hai était à l'époque une commanderie, non pas une garnison ou un marché. Le mot *tchen* a aussi le sens de montagne fixatrice, mais on ne dit pas quelle pouvait être cette montagne.

[2] *T'ong-tien*, k. 46, p. 60 *b*; *K'ieou T'ang-chou*, k. 24, p. 1 *a*; *Sin T'ang-chou*, k. 15, p. 6 *b*.

[3] 臨洮 était sous les Ts'in le point de départ de la grande muraille (cf. *Che ki*, k. 88, p. 1 *a* biographie de Mong T'ien) et comme tel un lieu d'exil où l'on envoyait travailler les condamnés (cf. *Che ki*, k. 6, p. 2 *a*). 狄道 est dans la même région. Il existe encore une sous-préfecture de ce nom.

[4] 飛狐 est une montagne au Sud de la commanderie de Tai, au Chan-si. 陽原 est une sous-préfecture dans la même région. Passage cité du *Houai-nan tseu*, k. 13, p. 8 *a*.

[5] Le mot 墠 employé est certainement une faute pour 禪.

[6] «Les rois de la haute antiquité, dit le *Houai-nan tseu* (k. 11, p. 8 *b*), faisaient le sacrifice *fong* su le T'ai chan et le sacrifice *chan* sur le Leang-fou 梁父.» Parmi tous les saints souverains de l'antiquité, il n'y en eut qu'un seul qui fit le sacrifice *chan* à Kouei-ki, c'est Yu, le spécialiste des inondations (cf. *Che ki*, k. 28, p. 3 *a*).

[7] Cf. R. A. Stein, *Le Lin-yi*, p. 124-126.

[8] *Che ki*, k. 6, p. 6 *a*; Chavannes, *Mémoires historiques*, t. II, p. 135-137.

contraire un chant de victoire. Mais les limites qu'ils donnent au territoire de l'Empire sont à peu près les mêmes. La variante proposée dans le commentaire de Kouo P'o au *Houai-nan tseu* en acquiert plus de poids, et nous devons lire, si nous l'adoptons : A l'Est ils allèrent jusqu'à l'Océan et à la Pierre flottante [qui est à la limite du Leao-si].

Cela cependant ne nous satisfait pas. La confusion entre Kouei-ki et *ts'ang-hai* est difficile à expliquer. Si le texte porte Kouei-ki, c'est vraisemblablement que l'auteur ou les copistes ultérieurs ont été entraînés à l'écrire par le contexte. Celui-ci se résume en deux points : l'orientation, qui est l'Est, et la mention de la « pierre flottante ».

Au temps des Ts'in la région de Kouei-ki n'était pas à l'Est de la Chine, mais dans son coin Sud-Est. Nous avons vu qu'on pouvait aussi bien lui assigner le Sud par rapport à l'axe côtier. Mais le Sud est déjà occupé dans le texte. Par ailleurs nos écrivains sont des Han, à une époque où l'espace a déjà dépassé la borne de Kouei-ki. Nous ne pouvons rien tirer de ce premier point.

Reste la « Pierre flottante ». Le *Chan-hai king* (dont la date de rédaction définitive est douteuse mais ne doit pas être de beaucoup postérieure aux deux ouvrages utilisés ci-dessus) fournit, au chapitre des « montagnes du Sud » une description de la région de Kouei-ki. Si nous commençons à la montagne de Keou-yu 句餘 à l'Ouest de Kouei-ki[1], nous trouvons successivement en nous dirigeant vers l'Est les montagnes Feou-yu, « du jade flottant », Tch'eng chan et Kouei-ki, au pied de laquelle il y a beaucoup de pierres *fou* 扶石[2]. Malgré toute l'imprécision du *Chan-hai king* il est sûr que cette montagne « du jade flottant » se trouve dans la région de Kouei-ki. Nous pensons que l'association entre Kouei-ki et « pierre flottante » du *Houai-nan tseu* peut s'expliquer par le voisinage de Kouei-ki et de la montagne du « jade flottant » indiqué par le *Chan-hai king*.

Qu'est-ce que cette montagne du « jade flottant » ? Nous constatons d'abord avec déception que Kouo P'o n'a pas fourni de commentaire à ce sujet, mais la lacune a été comblée par Li Tao-yuan dans son Chouei-king tchou. Il dit : « Le *Chan-hai king* dit que la montagne du jade flottant regarde au loin Kiu-k'iu vers le Nord. La rivière T'iao prend sa source sur son flanc Nord, coule au Nord et va se jeter dans Kiu-k'iu [il s'agit très probablement du lac T'ai hou]. Sie K'ang-yo [c'est-à-dire Sie Ling-yun] dit : « la montagne du jade flottant que mentionne le *Chan-hai king* se trouve à 500 *li* à l'Est de Keou-yu. S'il en est bien ainsi, elle devrait entrer dans la mer. Or Keou-yu se trouve actuellement au Nord-Ouest de la montagne Wou-tao chan de la sous-préfecture de Yu-tao. Comment de là regarder au loin Kiu-k'iu vers le Nord ? ». Il croit que Kouo P'o était très bête en fait de géographie ! On dit qu'à l'embouchure Sud du lac Tong-t'ing il y a un Lo-feou chan. Il est haut de 3.600 toises. Au bas de la tour de pierre de l'Est du Mont Feou il y a deux tambours de pierre [*che kou*]. Quand on les frappe, leur son est clair et porte loin. C'est ce qu'on appelle les « tambours divins » [*chen tcheng*]. Toutes les choses [concernant le Lo-feou] sont exposées au complet dans le *Lo-feou chan ki*. Le Mont Kouei-ki doit se trouver juste au Sud du lac. Il y a aussi un « torrent de la face Nord de la montagne » qui entre dans le lac à cet endroit [c'est-à-dire au Sud]. A 40 *li* à l'Ouest de la face

---

(1) Le commentaire de Kouo P'o situe cette montagne au Sud de la sous-préfecture de Yu-tao 餘姚 et au Nord de celle de Keou-yu, ou plus exactement Keou-tchang 章 (cf. *Heou Han chou*, k. 32, p. 3 *b*, citant dans le commentaire le passage même de Kouo P'o ; aussi *Chouei-king tchou*, k. 29, p. 11 *a*). Les savants modernes la placent soit dans la région de Ning-po (note de Pi Yuan dans le *Chan-hai king sin kiao-tcheng*, se basant sur le *Yuan-fong Kieou-yu tche*), soit vers Hou tcheou, c'est-à-dire au Sud du lac T'ai-hou (même commentaire, se basant sur le *T'ai-p'ing Houan-yu ki*).

(2) *Chan-hai king tsien-chou*, k. 1, p. 8 *a*.

Nord de la montagne il y a deux torrents. Celui de l'Est est large d'une toise et neuf pieds. Il est chaud en hiver, frais en été. Celui de l'Ouest est large de trois toises et cinq pieds. Il est frais en hiver, chaud en été. Ces torrents, venant du Nord, coulent sur trois *li* jusqu'au village Siu ts'ouen, où ils s'unissent pour former un seul torrent large de cinq toises et quelque, et dont les températures aussi se mélangent. C'est sans doute la rivière T'iao dont parle le *Chan-hai king*. Elle passe par le Nord du Lo-feou chan et va se jeter dans le T'ai hou. C'est pourquoi [le *Chan-hai king*] dit qu'elle prend sa source sur sa face Nord et va se jeter dans Kiu-k'iu» [1].

Il faut bien noter, pour apprécier ce passage du *Chouei-king tchou*, que le lac Tong-t'ing en question n'est pas celui que nous connaissons actuellement au Hounan, mais le T'ai hou, le Kiu-k'iu de l'antiquité. Cet autre nom du T'ai hou est d'ailleurs attesté chez des auteurs plus anciens que Li Tao-yuan : chez Tso Sseu par exemple (fin du IIIe et début du IVe siècle [2]). Le Lo-feou chan dans lequel il voit le Mont du Jade flottant du *Chan-hai king* est, croit-il, à peu de distance au Sud du lac T'ai hou, et c'est pourquoi il retrouve la rivière T'iao qui se jette dans ce lac. Cependant le texte auquel il se réfère, le *Lo-feou chan ki*, décrit sans aucun doute le Lo-feou chan du Kouang-tong, comme le prouve le détail de la tour de pierre du Mont Feou. Il ajoute donc une nouvelle confusion à une géographie déjà bien hésitante. Mais son erreur ne rend que plus apparente l'association entre Kouei-ki et montagne flottante (pierre flottante, jade flottant, Lo-feou chan).

Li Tao-yuan est responsable de son interprétation du *Chan-hai king*, mais ce n'est pourtant pas lui qui invente que le Lo-feou chan se trouve au Sud du Tong-t'ing, comme le montre du reste le «on dit» par lequel il fait précéder son affirmation. Un poète de la première moitié du Ve siècle, Sie Ling-yun, dont il avait lu les œuvres puisqu'il le cite dans le passage même que nous étudions, explique dans la préface à son *fou* du Lo-feou : «Étranger de passage, je vis en rêve, la nuit, le Mao chan de Yen-ling [3]. Il est au Sud-Est de la capitale [Nankin à cette époque]. Le lendemain matin je trouvai ce que dit le *Tong king* [4] au sujet du Lo-feou : le Mao chan est à l'embouchure du Tong-t'ing. Il est en communication avec le Lo-feou au Sud. Cela concordait si parfaitement avec le sens de mon rêve que j'en fus impressionné et fis ce *fou* du Lo-feou, que voici : ...» [5]. Ici aussi il s'agit bien de notre Lo-feou chan au Kouang-tong. Le corps du poème mentionne la grotte *Tchou-ming tong* et nous savons par ailleurs que Sie Ling-yun fréquenta la région cantonaise [6]. Remarquons du reste qu'il ne se contenta pas de rêver, mais lut son information dans un livre, ce qui montre que cette conception géographique avait une certaine diffusion [7].

---

(1) *Chouei-king tchou*, k. 29, p. 6 *b*-7 *a*.

(2) *Wou-tou fou*, ap. *Wen-siuan*, k. 5, p. 32 *b*-33 *a* : deux phrases parallèles évoquent, l'une le Pao chan (包 ou 苞 山) qui est le nom de la montagne Tong-t'ing, l'autre le lac Tong-t'ing. Le commentaire cite le *Yang-tcheou ki* (Tsin) : «Le T'ai hou s'appelle aussi Tong-t'ing» et un *T'ou-ki* qui rappelle que «dans le T'ai hou il y a une montagne Pao chan». Les cartes modernes montrent dans le T'ai hou les deux montagnes Tong-t'ing de l'Est et de l'Ouest.

(3) 延陵, ancienne sous-préfecture du temps des Tsin qui se trouvait au Sud de l'actuel Tan-yang 丹陽 au Kiang-sou. Le Mao chan est indiqué sur les cartes modernes entre ces deux villes, à l'Ouest du bras du fleuve qui communique avec le T'ai hou.

(4) 洞經, il est difficile de savoir s'il désigne ainsi les livres taoïstes d'une façon collective ou s'il pense à un certain livre portant ce titre.

(5) *LFHP*, k. 14, p. 1 *a*. Ce *fou* est conservé dans le *Yi-wen lei-tsiu*, k. 7, p. 29 *b*, et des passages en sont cités dans le *Pei-t'ang chou-tch'ao*, k. 158, p. 26 *a*.

(6) Il y fut banni à la fin de sa vie. Cf. *Song-chou*, k. 67, p. 14 *a*.

(7) On pourrait objecter à bon droit que le Mao chan n'est ni le Tong-t'ing ni le Kouei-ki. C'est bien vrai, mais dans la mesure seulement où le Mao chan est bien celui de Yen-ling. Des textes anciens nous apprennent formellement que le nom ancien de Kouei-ki était Mao chan (*Wou-Yue*

La montagne Kouei-ki n'est pas loin de la mer. Nous avons dit que Ts'in Che-houang y monta pour contempler la « Mer du Sud » (il est vrai qu'il n'entendait pas forcément l'océan par ce mot [1]). L'ancienne commanderie de Kouei-ki en tout cas avait bien une façade côtière. C'est pourquoi dans les textes modernes, prenons-en pour exemple le *Guide* même de Tseou Che-tcheng que nous avons traduit, on met une des îles des Immortels, Ying-tcheou, en face de Kouei-ki, non loin de la côte, (cf. p. 44). Cette idée est d'ailleurs exprimée à date plus ancienne sous une autre forme. On parle, dans un commentaire du *Che-ki* d'une île T'an-tcheou située dans la mer orientale : les hommes et les femmes que Che-houang envoya à la recherche des Immortels sous la conduite de Siu-Fou s'arrêtèrent sur cette île et y fondèrent une colonie nombreuse. De nos jours encore, dit le texte cité, il y a des gens de cette île qui viennent faire du commerce à Kouei-ki [2].

Dans la mesure où les légendes des îles des Immortels sont à mettre en rapport avec les vagues connaissances que les Chinois anciens pouvaient avoir des îles japonaises, on doit admettre que la côte de la partie Nord du Tchö-kiang, qui en est la plus rapprochée, ait été un des foyers de ces légendes.

4. *Conclusion*

Quels sont, dans la légende du Lo-feou chan, les rapports entre les deux versions de l'origine de la montagne flottante? Nous avons dit plus haut (p. 82) que la seconde n'est pas moins ancienne que la première. Mais la première, celle de P'eng-lai, semble beaucoup plus connue et répandue que la seconde. On constate en tout cas qu'elle a servi de thème à un bien plus grand nombre de poésies que celle de Kouei-ki. Il faut en effet convenir que l'origine à partir de P'eng-lai, île flottante en pleine mer et paradis des Immortels, frappe davantage l'imagination et s'adapte mieux à la légende du Lo-feou chan que l'origine à partir de Kouei-ki, montagne terrestre connue seulement des gens instruits. Mais est-ce à ce titre que cette dernière origine n'ait été attribuée au (Lo-)feou chan que par suite d'une confusion entre un Lo-feou (*alias* Montagne du Jade flottant) près de Kouei-ki et notre Lo-feou au Kouang-tong? Ce serait une base bien fragile. L'erreur a certes été commise par l'auteur du *Chouei-king tchou*, mais nous avons vu qu'il avait des excuses. Son erreur est plutôt le résultat de l'existence de la légende associant le Lo-feou et Kouei-ki que sa cause. Cette dernière nous semble devoir être recherchée dans des souvenirs de colonisation de la côte cantonaise à partir de la région de Kouei-ki, sans cependant que nous soyons en mesure de faire autre chose que de formuler cette hypothèse. C'est par là que nous pourrions réunir les deux versions d'origine. P'eng-lai, plus spécialement en rapport avec la côte Sud du Chang-tong, évoque aussi des départs pour des rivages lointains.

---

tch'ouen-ts'ieou, k. 6, p. 10 *a* : Yu changea le nom du Mao chan en Kouei-ki; aussi *Yue ts'iue chou*, k. 8, p. 1 *a*; *Chouei king tchou*, k. 40, p. 11 *b* : le mont Kouei-ki s'appelle aussi Mao chan; cf. *Che ki*, k. 28, p. 3 *a*, *so-yin* et *tcheng-yi*). Il est surtout remarquable que la communication avec le Lo-feou chan au Sud (et d'autres lieux dans les autres directions) soit le fait aussi bien de la montagne Tong-t'ing du T'ai hou que du Mao chan.

(1) Les quatre mers sont les zones au-delà des frontières. Cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 92; Wang Yong 王庸, *Seu-hai t'ong-k'ao* 四海通考 in *Journal of History and Geography*, n° 2, juillet 1927.

(2) *Che ki*, k. 6, p. 8 *a*, *tcheng-yi*, citant le *Kouo-ti che* 括地志, ouvrage du VIIe siècle. Le même commentaire cite aussi le *Wai-kouo t'ou*, tableau des pays étrangers, fait par un homme de Wou, selon lequel cette île est à dix mille *li* de la côte de Lang-ya.

III. — LA GROTTE-CIEL

C'est tout au début de notre enquête sur le Lo-feou chan, dès les premiers mots du *Guide* que nous avons appris que cette montagne est une grotte-ciel : elle porte le numéro sept dans une série de dix.

1. *Les deux séries à dix et trente-six termes*

La question a été traitée par Chavannes dans un chapitre de son *Jet des dragons* [1]. Sa documentation est fondée sur le *Tong-t'ien fou-ti yo-tou ming-chan ki* de Tou Kouang-t'ing, qui mourut peu après 919 et dont par conséquent « l'activité littéraire doit être placée à la fin du IXe ou au début du Xe siècle » [2]. Tou Kouang-t'ing énumère dans son mémoire les cinq montagnes cardinales, les dix grandes grottes-cieux, les cinq montagnes fixatrices, les quatre mers, les cinq cours d'eau, les trente-six « ermitages calmes », les trente-six grottes-cieux, les soixante-douze terres de bonheur, les vingt-quatre transformateurs et autres montagnes fameuses. Il est remarquable qu'on ait dans cette géographie taoïste à la fois deux séries de grottes-cieux, l'une à dix termes et l'autre à trente-six termes. Chavannes a cherché à leur donner une date relative. Il a fait les constatations suivantes.

Dans la série de dix, la grotte n° 8 est le Kiu-k'iu portant le nom ésotérique de « ciel de *Kin-t'an Houa-yang* » [3]. Cependant le rédacteur du *Leang chou* fait dire à T'ao Hong-king, qui s'était retiré au Kiu-k'iu vers 492, la phrase suivante : « Au bas de cette montagne il y a la huitième grotte-palais qui s'appelle Ciel de *Kin-t'an Houa-yang* » [4]. Ce texte est fort important, dit Chavannes, car il montre que la série des dix grottes-cieux était connue dès l'an 500 environ.

Il observe encore que dans la même série à dix termes les mots *tong* « grotte » et *t'ien* « ciel » sont séparés. Ainsi, pour choisir l'exemple qui nous intéresse : Grotte du Lo-feou, Ciel de *Tchou-ming Yao-tchen* (cf. ci-dessous p. 93). Mais ils sont au contraire réunis dans la série à trente-six termes : on dit par exemple : Grotte-ciel *Tchou-ling* du Heng chan. Or Chavannes estime que le mot *tong* utilisé est une abréviation de l'expression *tong-kong* « grotte-palais » rencontrée dans le *Leang chou* et qu'elle a le sens de palais caché ou secret de la divinité qui réside dans un « lieu céleste » donné. L'expression *tong-t'ien* est donc un composé hybride et cela seul prouverait que la série des trente-six est postérieure à la série des dix.

Il remarque en outre que dans la nomenclature géographique des trente-six grottes-cieux concorde avec celle en usage sous les T'ang alors que celle de l'autre série est plus ancienne,

Il ajoute enfin que les cérémonies de jets du dragon qu'il a pu relever à propos des lieux faisant partie des deux séries relèvent presque toujours de celle à trente-six termes. Or il a constaté par ailleurs que cette cérémonie ne semble avoir été pratiquée qu'à partir du commencement des T'ang. Il conclut donc que, tandis que

---

(1) *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, t. III, 1919, p. 131-168.
(2) Wieger, *Canon taoïste*, n° 594.
(3) Cf. ci-dessus, p. 8.
(4) *Leang chou*, k. 51, p. 5 *b*-6 *a* (passage en question p. 5 *b*). Chavannes cite par erreur le *Nan che*, où on trouve du reste la même biographie (k. 76, p. 4 *b*-6 *b*, passage en question p. 5 *a*).

la série de dix était connue déjà dès les premières années du VIe siècle, la seconde ne paraît l'avoir été que dans le courant du VIIe.

On peut ajouter quelques remarques. Chavannes néglige un texte, le *Tchen-kao* de T'ao Hong-king lui-même, selon lequel «à l'intérieur du grand ciel il y a trente-six grottes-cieux qui sont dans la terre. La huitième est la grotte du Mont Kiu-k'iu. Elle a 150 *li* de tour. On l'appelle ciel de *Kin-t'an Houa-yang*»[1]. Le *Tchen-kao* a peut-être été remanié mais l'authenticité du passage est garantie par un autre ouvrage[2]. La série à trente-six termes paraît ainsi avoir été connue dès la fin du Ve siècle. Les noms ésotériques des grottes-cieux peuvent être remontés plus haut encore. Celui de la grotte du Lo-feou chan est cité par Sie Ling-yun dans la première moitié du Ve siècle (cf. p. 86), et encore déclare-t-il avoir puisé son information dans un livre.

Le nombre dix de la série des grandes grottes-cieux ne correspond à rien dans la symbolique numérique purement chinoise. Il est d'inspiration bouddhique. Au contraire le nombre trente-six a une valeur cosmique dans les conceptions traditionnelles chinoises. C'est un multiple de neuf, représenté sur le plan territorial par les neuf provinces de l'antiquité, les neuf montagnes qui leur correspondent, etc. Or justement il n'est pas impossible qu'il y ait eu, antérieurement à la série de trente-six grottes-cieux, une série de neuf. On lit en effet dans le *Lo-feou chan fou* de Sie Ling-yun que «d'après les théories du Seigneur Mao... il y a neuf grottes-creux [*tong-hiue*] et celle-ci [le Lo-feou] est seulement l'une d'entre elles»[3]. Trente-six est la moitié de soixante-douze, qui est le nombre des terres de bonheur, autres lieux saints du taoïsme dont la liste est associée à celle des grottes-cieux. Soixante-douze et trente-six sont des sous-multiples de 360, nombre arrondi des jours de l'année. Ils symbolisent le ciel en même temps que la terre. Le ciel a parfois été conçu comme la voûte d'une grotte ou, aussi bien, comme une cloche. De la voûte des grottes pendent des stalactites qui sont, en vertu de cette représentation ambivalente, les mamelles de la cloche ou du ciel. Les mamelles des cloches sont effectivement représentées sur les cloches de bronze sous la forme de boutons ou protubérances

---

(1) *Tchen-kao* (Wieger, *Canon taoïste*, n° 1004), k. 11, p. 5 *b*-6 *a*. Chavannes connaissait ce texte et le cite en note (p. 131, n. 1), mais il remarque que la grotte-ciel porte ici le n° 8 dans la série de 36 alors que, dans la classification de Tou Kouang-t'ing, elle ne figure pas dans cette série de 36, mais dans celle de 10, avec le même n° 8, ce qui lui paraît louche. Il remarque ensuite que le *Tchen-kao* actuel remonte à une édition de 1223 et qu'il est possible qu'il ait été remanié à cette époque. C'est en effet possible, mais pas davantage.

(2) Le *Nan-siu-tcheou ki* 南徐州記 par un certain Chan K'ien-tche 山謙之 (des Song des six dynasties, ouvrage cité dans le *Souei chou*, k. 33, p. 10 *a*) dit de même qu'il y a «36 grottes-cieux. Kiu-k'iu, ciel de Kin-t'an Houa-yang est la huitième» (*T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 89, p. 7 *a*).

On cite du reste une autre œuvre du T'ao Hong-king, le *Teng-tchen yin-kiue* (Wieger, *Canon taoïste*, n° 418) dans lequel il est fait allusion à la grotte de la montagne Tch'e-tch'eng 赤城 qui est au nombre des 36 *petites* grottes-cieux (cité dans *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 98, p. 10 *b*). Cette grotte-là aussi figure sur la liste de Tou Kouang-t'ing parmi les 10 *grandes* grottes-cieux (avec le n° 6).

(3) *LFHP*, k. 14, p. 1 *a*. Le Seigneur Mao est sans doute Mao Ying 茅盈, des Han, dont le *Souei chou* (k. 33, p. 9 *a*) enregistre une biographie légendaire sous le titre : *T'ai-yuan tchen-jen tong-hiang sseu-ming Mao kiun nei-tchouan* 太元眞人東鄉司命茅君內傳, en 1 chapitre, écrite par son disciple Li Tsouen 李遵. C'est certainement la même biographie qu'on appelle ailleurs *T'ai-yuan tchen-jen tong-yo chang-k'ing sseu-ming tchen-kiun tchouan* 太元眞人東嶽上卿司命眞君傳 par Li Tao 李道 (ap. *Yun-ki ts'i-ts'ien*, k. 104) et qui est citée dans plusieurs encyclopédies sous le nom de *Mao-kiun nei-tchouan*. La citation la plus ancienne est celle du *Yi-wen lei-tsiu* (k. 7, p. 29 *a b*, éd. 1879) : «A l'intérieur du grand ciel il y a les 36 grottes-cieux qui sont dans la terre. La grotte du Lo-feou chan a 500 *li* de tour. Elle s'appelle Tchou-ming Yao-tchen».

rangées sur les flancs de ces objets : il y en a trente-six, réparties en quatre panneaux de neuf. D'autre part la répartition territoriale en trente-six unités est normale. Rappelons par exemple que Ts'in Che-houang divisa la totalité de son empire en trente-six commanderies. Quand Ko Hong indique dans son *Pao-p'ou tseu* les endroits. montagnes ou îles où il convient de se retirer pour composer la drogue d'immortalité à l'abri des regards indiscrets, il en énumère trente-six[1].

Plutôt que de penser que la série de dix grottes-cieux est antérieure à celle de trente-six, il est plus vraisemblable d'admettre qu'il n'y eut primitivement qu'une seule série de trente-six grottes (elle-même une amplification d'une série de neuf ?) dont les dix premières furent ensuite extraites. C'est du reste ce que prétend un passage du *Mao-kiun nei-tchouan*, dont il n'y a malheureusement pas moyen de vérifier l'authenticité : « A l'intérieur du grand ciel il y a trente-six grottes-cieux qui sont dans la terre. Parmi celles qui sont les plus grandes, il y a en particulier dix montagnes... »[2]. Cette hypothèse est confirmée par l'examen du traité de Tou Kouang-t'ing. En effet, s'il précise dans la première liste qu'il s'agit des dix *grandes* grottes, la seconde liste est simplement celle des trente-six grottes-cieux, comme si c'était la seule. Cette dernière liste est d'ailleurs assez bizarrement constituée. L'auteur a déjà donné dans une rubrique précédente la liste des « cinq montagnes cardinales de la Chine » avec leurs coadjuteurs. Les mêmes montagnes cardinales figurent de nouveau en tête de la liste des trente-six grottes et on a l'impression qu'elles contribuent à boucher un trou. Elles ne peuvent suffire à la remplir car elles ne sont que cinq là où il faudrait dix montagnes. Mais il y a les coadjuteurs. Une encyclopédie fournit la citation suivante : « Le *T'ien-tchou kouan-ki* de Wou Kiun des T'ang dit : Le duc grand astrologue vante 5.000 montagnes fameuses dans le vaste monde. Parmi celles qui sont en Chine il y a les cinq montagnes cardinales qui servent de fixateurs. Le Lo-feou, le Kouo-ts'ang et autres montagnes au nombre de dix leur servent de coadjuteurs. Les autres ne valent pas la peine d'être détaillées »[3]. Or on retrouve la même classification dans le traité de Tou Kouang-t'ing à la rubrique des « Cinq montagnes cardinales de la Chine » déjà citée : « La montagne cardinale de l'Est est le T'ai chan. Son dieu, le roi *T'ien-ts'i wang* commande à des fonctionnaires-génies et à des filles de jade, en tout dix mille personnes. Cette montagne a deux mille *li* de tour. Elle se trouve dans la sous-préfecture de Fong-fou hien du Yuan tcheou. Les monts Lo-feou et Kouo-ts'ang sont ses coadjuteurs [*tso-ming*], les monts Mong chan et Tong chan sont ses adjoints [*tso-li*] ». Au total il y a vingt-neuf montagnes, réparties d'une façon bancale : à l'Est une montagne cardinale, deux coadjuteurs et deux adjoints, en tout cinq montagnes. Il y a de même cinq montagnes au Sud et au Centre, mais il y en a huit à l'Ouest et six au Nord. Les adjoints paraissent être des additions. Il est probable que seuls les coadjuteurs, au nombre de dix, deux par montagne cardinale, figuraient dans les textes plus anciens dont s'est servi Tou Kouang-t'ing, tels que celui, cité ci-dessus, d'où a été tirée l'assertion du Duc grand astrologue. Il cite du reste ce Duc, ainsi qu'un *Kouei-chan Yu-king*, inconnu[4]. Il n'y a pas de liste de l'état-major des cinq mon-

---

(1) *Pao-p'ou tseu, nei-pien*, k. 4, p. 41 *b*-42 *a*. Il n'énumère en réalité que 34 lieux saints, car deux des noms cités servent à en localiser d'autres.

(2) *T'ang Song Po K'ong lieou-t'ie*, cité par le *LFHP*, k. 8, p. 1 *b*. Les dix grandes grottes sont énumérées et numérotées dans l'ordre et avec les noms que leur donne le traité de Tou Kouang-t'ing, mais en suivant exactement le modèle de la notice fournie par le *Tchen-kao*.

(3) 唐吳均天柱觀記, ap. *Yu-hai*, k. 20, p. 29 *b*. Le même passage est cité dans la préface au traité de Tou Kouang-t'ing (*Ts'iuan T'ang wen*, k. 932, p. 4 *b*), mais avec omission des deux montagnes nommées dans la citation du *Yu-hai*.

(4) 龜山玉經, qui ne figure pas dans les bibliographies.

tagnes cardinales plus ancienne que celle de Tou Kouang-t'ing, mais on peut du moins relever dans un texte du ve siècle, le *Chen-sien tchouan*, la mention des deux coadjuteurs du T'ai chan : « Wang Fang-p'ing, habitant au K'ouen-louen, allait et venait au Lo-feou et au Kouo-ts'ang » [1].

Notons bien que le Lo-feou dont il est ici question n'est pas celui du Kouang-tong. Il est au Tchö-kiang, dans la région de Wen tcheou. C'est peut-être le même Lo-feou. *alias* Montagne du Jade flottant que l'on situe au Sud du T'ai hou (cf. ci-dessus, p. 87). Mais son homonyme du Kouang-tong l'a rapidement éclipsé. En passant de la liste des coadjuteurs des montagnes cardinales à celle des dix grandes grottes-cieux, le Lo-feou est passé du Tchö-kiang au Kouang-tong.

Ces quelques réflexions ne résolvent pas le problème de l'ancienneté absolue ou relative des deux listes de lieux saints du taoïsme. Elles reculent un peu les origines de ces classifications, et notamment en ce qui concerne le Lo-feou chan.

2. *La nature des grottes-cieux*

Le mot *tong* dans l'expression *tong-t'ien* signifie bien, comme le dit Chavannes, « secret, caché », Mais il doit aussi être pris dans son sens propre de « grotte ». La « grotte » ou le « palais » est essentiellement un lieu souterrain communiquant par des tunnels avec d'autres lieux souterrains. La meilleure illustration et la plus ancienne est fournie par le Tong-t'ing auquel nous avons déjà fait allusion. Un traité du temps des Tsin nous en explique l'ordonnance : « A l'Est de la sous-préfecture de Yang-sien il y a le lac T'ai hou dans lequel se trouve la montagne [c'est-à-dire l'île] Pao chan. Sous cette montagne il y a une grotte [*tong-kiue*, un trou en manière de grotte ou un trou caché, secret] qui chemine sous le fond du lac. On dit qu'il n'y a pas d'endroit avec lequel elle ne soit pas en communication. On l'appelle la veine souterraine [*ti-mei*] du Tong-t'ing » [2]. Le schéma le plus connu est le suivant : « Le mont Tong-t'ing comporte un « palais » muni de cinq portes. A l'Est il communique avec le Lin-wou. A l'Ouest il atteint le Ngo-mei. Au Sud il touche au Lo feou. Au Nord, il est uni au T'ai chan » [3]. Nous ne comptons que quatre portes, mais la cinquième est celle du Centre, c'est-à-dire sans doute celle qui fait communiquer le palais avec l'extérieur [4].

En traduisant le mot *t'ien* de l'expression *tong-t'ien* par « lieu céleste » Chavannes insiste surtout sur l'aspect de « paradis » de ces lieux extraordinaires. Le *tong-t'ien* est un « paradis caché ». Le *Tchen-kao* raconte l'aventure d'un taoïste qui visita la grotte du Tong-t'ing. « Pendant la période Kien-ngan des Han (196-220) Tso Yuan-fang eut vent de ce que racontaient certains qu'à l'Est du Fleuve il y avait cette

---

(1) *Chen-sien tchouan*, k. 2.

(2) *Fong-t'ou ki* 風土記 de Tcheou Tch'ou 周處 des Tsin, ap. *Pei-t'ang chou-tch'ao*, k. 158, p. 3 *a*.

(3) *Chou-yi ki* 述異記 (ve siècle), k. *chang*, p. 15 *a* (*Han-Wei ts'ong-chou*).

(4) Le *Tchen-kao* (k. 11, p. 7 *a* éd. *Tao-tsang*) dit aussi : « La grotte-palais (*tong-kong*) de Kiu-k'iu comporte cinq portes. Les deux « portes commodes » du Sud, les « portes commodes » de l'Est et de l'Ouest, la grande « porte commode » du Nord, toutes ensemble forment les cinq « portes commodes »... La grotte de Kiu-ki'u par l'Est communique avec Lin-wou, par le Nord communique avec le T'ai-tsong (T'ai chan), par l'Ouest communique avec le Ngo-mei, par le Sud communique avec le Lo-feou. Toutes ces communications sont des grandes voies. Entre elles il y a des routes diverses de petite largeur ». On a déjà fait allusion ci-dessus (p. 86, n. 2) aux confusions entre Tong-t'ing et le T'ai hou ou Kiu-k'iu.

montagne merveilleuse. Il traversa donc le fleuve pour aller à sa recherche. Ayant jeûné pendant trois mois, il en fit l'ascension. Il trouva sa porte, pénétra dans la grotte [*tong-kiu*, «grotte-vide»] et y fit un palais *yin*. Les trois Mao lui donnèrent aussi les trois espèces de l'agaric merveilleux. Yuan-fang fit le tour de l'intérieur de la grotte-palais. Au bout d'un an son palais était terminé, et si parfait qu'il en fut ravi. Il ne faut sans doute pas compter qu'il y ait jamais dans le monde un autre prodige de ce genre[1] ».

En entrant dans la grotte Tso Yuan-fang a franchi la limite qui sépare le monde des hommes de celui des Immortels. C'est pourquoi il s'y prépare longuement. Sitôt arrivé il se construit une hutte, comme le font les ermites dans les montagnes, mais c'est un palais *yin*, un palais d'outre-tombe. Il recueille des simples, mais ce sont les plus merveilleuses possibles, et ce sont les trois Mao qui les lui donnent. La grotte-ciel est, pourrait-on dire, la quintessence de la montagne tout entière. L'entrée dans cette dernière, dans laquelle on va pour cueillir les simples, fabriquer la drogue d'Immortalité, se retirer [*tch'ou*] ou se promener [*yeou*] est toujours une chose dangereuse. Le *Pao-p'ou tseu*, dans un chapitre remarquable, évoque les terreurs qui assaillent le téméraire qui ose affronter la montagne sans préparation, mais il enseigne ensuite ce qu'il faut faire : choisir une date convenable, et jeûner pendant sept jours[2]. L'entrée dans la montagne est comme l'entrée dans la grotte, un acte religieux et une initiation.

La meilleure preuve que la grotte-ciel est un paradis hors de ce monde est que les gens ordinaires ne la voient pas. Parlant de la grotte-ciel de Kiu-k'iu, le *Tchen-kao* dit : «A l'intérieur du «Vide» [*hiu-k'ong*], partout il y a des marches de pierre qui saillent tortueusement et servent à accéder aux portes, faisant en sorte qu'on puisse aller, venir, monter, descendre. Les gens qui entrent et sortent en marchant rapidement ne se rendent absolument pas compte qu'ils se trouvent au beau milieu de la grotte-ciel. C'est pourquoi ils disent que c'est une route du (monde) extérieur. La lumière du soleil et de la lune n'a en soi rien de particulier, la végétation et les eaux, non plus, n'ont rien de différent avec celles de l'extérieur, les oiseaux du ciel qui se croisent en tous sens, les nuages poussés par le vent qui s'amassent en troupes serrées, eux non plus ne présentent rien qui puissent faire naître des doutes. Ce qu'on appelle une grotte-ciel, palais transcendant, est quelque chose de subtil et d'insaisissable, quelque chose qu'on ne peut pas expliquer, qu'on ne peut pas appréhender»[3].

Une telle conception, assez métaphysique, de l'inaccessibilité de la grotte-ciel n'est certainement pas très répandue. Il est sans doute plus fréquent de croire que la grotte est «si bien cachée que les gens passent devant sans s'en apercevoir»[4]. L'essentiel est que, de toute manière, la grotte-ciel est bien un «paradis caché».

Mais le sens premier du mot *t'ien* est naturellement «ciel» dans son acception la plus concrète. En ce sens le *tong-t'ien* est un «ciel en matière de grotte, ciel de grotte ou ciel dans une grotte». Une des principales caractéristiques de ces grottes est en effet de contenir un ciel. Après avoir expliqué que la grotte de Kiu-k'iu, ciel de Kin-t'an Houa-yang, est une grotte véritable («les quatre murs, le dessus et le dessous de la grotte [*tong-hiu*], tout cela est du rocher») et avoir précisé ses dimensions, le

---

(1) *Tchen-kao*, k. 11, p. 7 *a-b*. Sur Tso Yuan-fang 左元放, c'est-à-dire Tso Ts'eu 慈, cf. *Chen-sien tchouan*, k. 5.

(2) *Pao-p'ou tseu, nei-pien*, k. 17, p. 1 *b*.

(3) *Tchen-kao*, k. 11, p. 7 *a*.

(4) C'est ce qu'on dit par exemple au sujet d'une «petite grotte P'eng-lai» au Lo-feou chan (*Feou chan ki-cheng, Siao-fang hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 462 *a*).

Tchen-kao continue : «à l'intérieur il y a une lumière nocturne éclat du *Yin* [c'est une périphrase pour désigner la lune], il y a une origine de la clarté solaire [autre périphrase pour désigner le soleil], qui illuminent ce vide [*k'ong*, le vide intermédiaire ménagé entre le plafond et le plancher de la grotte, ce mot désigne aussi le ciel] aussi brillamment que le soleil et la lune. L'éclat du *Yin* préside à la nuit, la clarté solaire préside au jour. Ils sont de forme ronde, et volent au sein du «Vide mystérieux» [c'est-à-dire dans le ciel de la grotte]»[1]. Le commentaire de Kao Sseu-souen (XIII[e] siècle) ajoute que le soleil et la lune qui sont dans le ciel de la grotte, le «petit ciel» sont désignés par des périphrases pour les distinguer des astres correspondants du «grand ciel». Quoiqu'ils soient analogues à ces derniers et fonctionnent de la même façon — ils se lèvent et ils se couchent — il ne faut cependant pas les confondre, et nous avons vu plus haut qu'il est facile de s'y tromper.

La notion de ciel dans une grotte peut nous sembler bien étrange. Elle a des origines anciennes. Rappelons ici ce que nous disions ci-dessus (p. 89) : la voûte de la grotte, avec ses «mamelles» est un substitut ou une figuration de la voûte du ciel[2].

3. *La grotte-ciel du Lo-feou chan*

C'est la grotte Tchou-ming tong, mentionnée par le *Guide* (cf. p. 25). Elle est située derrière le temple Tch'ong-hiu kouan, exactement au Nord de l'estrade du salut au boisseau. On n'y trouve aucune grotte proprement dite. C'est seulement un site sauvage. Sou Tong-p'o qui l'a visitée dit qu'elle est «encombrée de buissons et de mauvaises herbes. On ne peut pas y entrer. Un ruisseau sort de la grotte. Sa musique est comme celle d'une guitare et des joncs *tch'ang-p'ou* poussent partout sur ses pierres»[3].

Sous les Song on avait posé en ce lieu une stèle de pierre portant l'inscription Tchou-ming Yao-tchen 朱明耀眞 «véritable lumineux de la clarté rouge». Tel est en effet le nom de la grotte-ciel dans les classifications taoïstes. On le trouve dans le traité des grottes-cieux de Tou Kouang-t'ing à la section des dix grandes grottes : «Numéro sept : grotte du Lo-feou, ciel de Tchou-ming Yao-tchen. Elle a mille *li* de large. C'est Ko Hong qui la gouverne. Elle se trouve dans la sous-préfecture de Po-lo de Sieou tcheou»[4]. Mais son nom est plus ancien que ce traité, car on le trouve déjà mentionné dans le *Mao-kiun nei-tchouan*, de date incertaine[5], et dans le *Lo-feou chan fou* de Sie Ling-yun, mort en 433[6].

Si bien cachée qu'elle soit, la grotte a jadis été visitée. Dans les premières années de la période T'ien-pao des T'ang (742-756) il fut ordonné au prêtre taoïste Chen T'ai-tche de faire des sacrifices à la montagne et, à cette occasion, il exprima le désir

---

(1) *Tchen-kao*, k. 11, p. 6 *a-b*.

(2) Selon M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 346.

(3) *Yeou Lo-feou t'i-ming ki*, de Sou Tong-p'o, *LFHP*, k. 11, p. 4 *a*.

(4) *Canon taoïste* (Wieger, n° 594), p. 4 *a*. Il y a une autre rédaction dans un traité des grottes-cieux du *Yun-ki ts'i-ts'ien* (k. 27, p. 3 *a*, SPTs'K') : «...*id*... C'est le Maître Ts'ing-tsing 青精先生 qui la gouverne. Elle se trouve dans la sous-préfecture de Po-lo de Siun-tcheou». Siun-tcheou 循州 était une circonscription occupant la place de Houei-tcheou à l'époque des T'ang. Sieou-tcheou 修州 indiqué dans le traité de Tou Kouang-t'ing n'a jamais existé. C'est donc une faute pour Siun-tcheou.

(5) *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*, et surtout *Yi-wen lei-tsiu*, k. 7, p. 29 *a-b* (cf. p. 122, n. 7).

(6) *LFHP*, k. 14, p. 1 *a-b*.

de visiter la grotte Tchou-ming tong. A cette époque un fonctionnaire local passionné d'antiquités avait découvert l'ouverture d'une grotte. « Il se fit suspendre tout seul dans un panier d'osier d'une contenance d'un *tan* et on le descendit dans la grotte à une profondeur de plus de cinq toises. Quand on le remonta il dit : « On ne voit pas le fond. Le soleil, la lune, les étoiles et les constellations, il n'y a rien qui n'y soit pas au complet ». Il y avait eu d'abord un nuage blanc qui, au bout d'un moment, s'était dissipé en (nuées des) cinq couleurs » [1].

La grotte-ciel du Lo-feou chan a été l'objet de nombreuses spéculations, dont voici l'essentiel. Son nom veut dire « qu'elle fait face au Sud. Aucune des grottes du Lo-feou n'est tournée vers le Sud. Il n'y a que cette grotte qui soit adossée au Nord et ait la face au Sud. Le Sud est le côté *yang* et lumineux. La couleur (qui lui convient) est le rouge. Le trigramme (qui lui correspond) est le trigramme *li*. C'est pourquoi on l'appelle Tchou-ming. Du reste quand, parmi les quatre directions, on a le Sud, c'est l'été qui se trouve parmi les quatre saisons. Or le *Eul-ya* dit que l'été s'appelle *tchou-ming* [2]. Le traité de la musique du *Che-ki* dit : 'En été on chante (l'ode) *tchou-ming*' [3]. Dans le *Han chou*, dans les odes pour les sacrifices dans la banlieue, il y a le vers : 'La clarté rouge (*tchou-ming*) a atteint sa plénitude' [4]. On voit ainsi que c'est à cause de la direction à laquelle elle fait face que la grotte a été appelée Tchou-ming » [5]. Ceci pour le nom de la grotte. Voici maintenant un exemple de théorie relative à la nature même de la grotte : « La grotte Tchou-ming tong est la base de la montagne tout entière. On peut la comparer au nombril d'un corps humain, qui est le gîte des esprit vitaux [6]. Le soleil et la lune, dans leur voyage de retour, y passent l'étape. C'est pourquoi on l'appelle grotte-ciel.

A Lin-tche se trouve le *T'ien-ts'i*, face au milieu du ciel. Cette grotte-là ne serait-elle pas aussi un *t'ien-ts'i* [7] ? L'appeler Tchou-ming, c'est dire qu'elle est pur *yang* et pas du tout *yin*. Car en effet, le ciel aime le *yang*, la terre aime le *yin*. Si le ciel est dans

---

(1) *T'ang Song Po K'ong-lieou t'ie*, k. 5, p. 28 *a*. Chen T'ai-tche 申太芝 est un personnage assez important. Il est mentionné à propos des sacrifices à la montagne sous les T'ang (cf. p. 112). On trouve sa biographie dans un ouvrage non daté du *Canon taoïste* (Wieger, n° 448), où il n'est pas fait allusion au Lo-feou chan. C'est certainement le même qu'on appelle ailleurs Chen Yuen-tche 申元之 ou Maître céleste Chen (Cf. Wieger, *Canon taoïste*, n° 293, k. 39, p. 6 *b*-7 *a*, et H. Maspero, *JA*, 1937, p. 236-237).

(2) *Eul-ya*, chap. du ciel, p. 2 *b* (éd. *Chou nan ko* de 1884).

(3) Cf. Chavannes, *Mémoires historiques*, t. III, p. 236.

(4) *Ts'ien Han chou*, k. 22, p. 18 *a* (éd. *Po-na pen*). C'est une répétition, car le passage du *Han chou* est le même que celui du *Che ki* à la différence près qu'il donne le texte des chants. Le chant Tchou-ming est traduit par Chavannes (*ibid.*, appendice I, p. 615).

(5) *LFHP*, k. 2, p. 1 *b*-2 *a*.

(6) Cf. H. Maspero, *JA*, 1937, p. 198.

(7) Lin-tche 臨菑 est au Chan-tong. Le T'ien-ts'i 天齊 est une source ou un gouffre comportant cinq orifices. Il est comme le nombril du ciel (如天之腹臍 et il fait face au milieu du ciel (當天中中齊), qui est sans doute la constellation T'ien-tsi qu'on appelle encore le « Puits » (cf. G. Schlegel, *Uranographie chinoise*, p. 408). Ce lieu était le siège du culte au premier des huit généraux divins, le « Maître du ciel » (*Che ki*, k. 28, p. 4 *b*, texte et commentaire ; *Tou-che fang-yu ki-yao*, k. 35, p. 11 *b*). La comparaison de la grotte avec le nombril, sur laquelle l'auteur du *Kouang-tong sin-yu* revient deux fois, est intéressante. On compare aussi la grotte au canal médullaire de la colonne vertébrale : « La grotte du Lo-feou a 500 *li* de tour. En la prenant en son entier elle est comme un seul corps humain. Comme la grotte Tchou-ming tong est ce qui se trouve derrière le Tch'ong-hiu kouan, elle est comme le canal médullaire d'un homme (猶人之有脊穴) » (*Feou chan ki-cheng*, *Siao-fang-hou tchai yu-yi ts'ong-tch'ao*, IV, p. 461 *a*, rapportant une opinion de Houang Tso). C'est encore un exemple de correspondance entre microcosme et macrocosme.

la grotte, c'est le *yin* avalant le *yang*. C'est un symbole du Grand Faîte pas encore différencié (en *yin* et en *yang*). La grotte Tchou-ming tong est faite comme si tous les pics de la montagne enserraient un vide central pour constituer une chambre intime [1]. Elle est symbolisée par le trigramme *li*, qui est le soleil. C'est pourquoi on dit grotte de Tchou-ming. Le soleil est le maître du ciel. Or s'il y a un soleil dans la grotte, c'est que les « esprits » [2] du ciel y résident, et c'est pourquoi on l'appelle grotte-ciel. Le nombre du ciel est sept. La grotte-ciel numéro sept est donc la « Capitale » du ciel. Selon d'autres théories, partout dans la terre il y a des vides. C'est pourquoi il y a en beaucoup d'endroits des vides plus importants, dont les cavernes et les cavités s'organisent en grottes-magasins [*tong-fou* 洞 府]. Si cette grotte est appelée *Tchou-ming Yao-tchen*, c'est parce que le Nan-Yue est le grand pays du Feu. C'est de ses grottes-magasins que le Feu provient, et le Tchou-ming Yao-tchen est le magasin du Feu de tout l'Empire. Les magasins de l'Eau sont pleins, mais les magasins du Feu sont vides. C'est pourquoi il est en communication avec les cinq montagnes cardinales. D'autre part, la montagne « corbeille de jade » [3] comporte huit conduits : celui qui va au Sud communique avec le Lo-feou. En outre les grottes-ciels de Keou-leou [4], et de Kiu-k'iu elles aussi communiquent par le Sud avec le Lo-feou. Ce sont toutes des voies de communication importantes. Selon d'autres théories le Lo-feou se trouve à l'Est, le Si-ts'iao se trouve à l'Ouest. Ils sont tous deux l'un en face de l'autre. Le soleil se lève à l'Est, et c'est pourquoi le Lo-feou est le ciel de Tchou-ming-Yao-tchen. On l'appelle grotte-ciel sept : sept est le nombre du Feu, le soleil répond au nombre sept, et le Lo-feou est le magasin [*ngao-fou* 奧 府] du soleil. Tous les vides qui sont dans la terre sont des cieux. Les traités disent que la terre est coiffée [*tai* 戴 [5]] d'un esprit-souffle [*chen-k'i*] qui est le ciel. Si le ciel est coiffé par la terre [comme dans le cas d'une grotte-ciel] l'esprit-souffle sort du sein de la terre, mais cependant il sort en réalité du ciel. Les grottes-ciels que célèbrent les taoïstes se trouvent toutes dans le sein de la terre. Quand les Immortels entrent dans les grottes-ciels et en sortent, c'est qu'ils entrent dans l'esprit-souffle et en sortent. Le Lo-feou est la plus grande des grottes-ciels. Celles qui sont plus petites se blottissent toutes au creux des montagnes et sont semblables à celle du Lo-feou chan, et c'est pourquoi on leur donne le nom de cieux. Une grotte, c'est du Vide. Une montagne, c'est de la Terre. En d'autres termes, si le Ciel [de grotte] se trouve à l'intérieur de la Montagne, il ne peut se trouver dans le Ciel, mais dans la Terre [6] ».

4. *La Terre de Bonheur du Lo-feou chan*

Le Lo-feou chan a le rare privilège dans la hiérarchie des lieux saints du taoïsme de recéler en même temps une grotte-ciel et une terre de bonheur. Ces dernières sont des lieux de qualité moindre comme l'indique d'une part leur nombre, soixante-douze, double de celui des grottes, et d'autre part leur dénomination à l'aide

---

(1) 奧室.
(2) 精神.
(3) 玉笥之山, qui fait partie du groupe de Kouei-ki. C'est une colonne du ciel.
(4) 句漏, au Kouang-si.
(5) Allusion à la proposition « la terre porte (*tai*) et le ciel couvre » Cf. p. 58, n. 5.
(6) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 27 *b*-28 *a*.

de la Terre, inférieure au Ciel [1]. La Terre de Bonheur du Lo-feou chan est la Source (cf. p. 15). Elle porte parfois le numéro trente-quatre. C'est Houa Tseu-k'i 華子期 qui la gouverne [2].

5. *Les relations du Lo-feou chan avec d'autres montagnes*

En tant que grotte-ciel, le Lo-feou est en communication souterraine avec d'autres grottes situées dans des montagnes fameuses. Nous avons vu que la grotte du Tong-t'ing a une porte méridionale ouvrant sur un tunnel allant jusqu'au Lo-feou chan, quoique celui-ci n'ait peut-être pas toujours été notre Lo-feou chan. Théoriquement le tunnel devrait déboucher dans le grotte Tchou-ming tong. On note cependant dans la caverne de l'Arhat (cf. p. 7-8) l'entrée d'un souterrain communiquant avec Kiu-k'iu. Les textes anciens ne précisent pas et se bornent à dire que dans le Lo-feou chan « il y a une grotte qui communique avec Kiu-k'iu » [3]. Le Lo-feou communique de la même manière avec d'autres montagnes fort éloignées, notamment avec le Ngo-mei au Sseu-tch'ouan. « Ses antres et ses cavernes le font communiquer au loin avec le Ngo-mei, de près avec le Kiu-k'iu », dit un auteur du XIe siècle [4]. Pour la communication avec le Ngo-mei il faut sans doute songer au « Trou du serpent » (cf. p. 39). On sera moins surpris d'apprendre que le Lo-feou est relié par un conduit souterrain avec le Heng chan, montagne cardinale du Sud : « La montagne cardinale du Sud est le seigneur. Le Lo-feou est son vassal de l'Est. Le Lo-feou partage avec la montagne cardinale du Sud le mandat de gouverner les « Cinq-Collines » et la grotte Tchou-ming tong est en communication avec la grotte Tchou-ling tong de la montagne cardinale du Sud » [5]. Il y a encore d'autres relations moins importantes. On signale par exemple que la grotte Tong-yuan du Kin-houa chan (au Tchö-kiang, grotte-ciel n° 35) est en relation avec la « veine du Lo-feou » [6]. Nous avons vu ci-dessus (p. 95) qu'on lui attribuait aussi des relations avec le mont Keou-leou, et même les cinq montagnes cardinales. Une relation purement locale est celle qui unit le Lo-feou au mont Feou-k'ieou, à l'Ouest de Canton, en passant par le mont des Nuages blancs, au Nord de cette ville. C'est pourquoi il y a sur le Feou-k'ieou un temple appelé Tchou-ming kouan, qu'on explique en disant que cette montagne est la porte de la grotte Tchou-ming tong du Lo-feou chan [7].

---

(1) Les deux binômes *tong-t'ien* et *fou-ti* sont parallèles et hiérarchisés, car *t'ien* correspond à *ti* et lui est supérieur. C'est pourquoi il y a deux fois plus de *fou-ti* que de *tong-t'ien*.

(2) *Yun-ki ts'i-ts'ien*, k. 27, p. 14 *a* (SPTs'K'). On ne trouve pas la terre de bonheur du Lo-feou dans le traité de Tou Kouang-t'ing. Le gouvernement de la terre de bonheur est aussi attribué à Tcheng Sseu-yuan de *tseu* Tseu-houa 子華 (cf. p. 16). Il est possible qu'il y ait eu confusion entre ces deux Immortels à cause de la ressemblance entre le nom du premier et le *tseu* du second.

(3) *Nan-Yue tche*, cité dans *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 41, p. 7 *a*.

(4) *Tch'en Kong-che t'i Lo-feou chan che siu* 陳宮師題羅浮山詩序, par Yu Tsing (Song), *LFHP*, k. 10, p. 15 *a*.

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p, 4 *b*. Un personnage qui faisait retraite sur le Si-ts'iao avait installé à droite une petite porte de la grotte Tchou-ling, évoquant le Heng chan, et à gauche une petite porte de la grotte Tchou-ming, évoquant le Lo-feou. Cela voulait dire que les deux grottes étaient en communication (*LFHP*, k. 9, p. 10 *a*).

(6) *Kin-houa Tch'e-song chan tche* 金華赤松山志 p. 4 *a* (éd. *Tao-tsang*, Wieger, *Canon taoïste*, n° 596).

(7) 朱明門戶. Cf. *Kouang-tong sin-yu*, k. 5, p. 4 *a*. Le souterrain partirait même de l'ancre du Feou, à l'Est de la montagne. Le Feou-k'ieou, porte de la grotte Tchou-ming tong, est aussi la porte du Mont des Nuages blancs. De la même façon, on dit que le Lo-feou est la porte (*men-hou*) du Tong-t'ing (*Yue-nang*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 203 *a*). Sur le Feou-k'ieou, cf. ci-dessus p. 79.

IV. — LE SOLEIL DE MINUIT

Nous connaissons la légende du soleil de minuit au Lo-feou chan pour en avoir trouvé la mention dans le *Guide* à propos des tours de pierre : « On y surplombe la mer et on voit, à minuit, le soleil se lever » (cf. p. 8). Le *Guide* nous a signalé aussi à proximité du Sommet des Nuages volants un Pavillon d'où l'on voit le soleil se lever (cf. p. 12). C'est une légende secondaire, à laquelle de nombreux écrivains ne croient pas.

P'an Lei, le touriste raffiné qui nous a laissé un joli récit d'excursion dans la montagne (traduit ci-dessus, p. 45) est de ceux qui n'y croient pas. « Quant à prétendre qu'on y voit le soleil à minuit, écrit-il, en parlant du sommet de la montagne, c'est contraire à la raison. Examinons cette légende du point de vue astronomique : quand le soleil se lève en plaine, à cent *li* de distance il n'y aura qu'une petite différence [dans les heures de son lever]. De combien une haute montagne s'élève-t-elle donc au dessus de la plaine? Pour les montagnes proches de la mer, la lumière de l'eau fait flotter la lumière du soleil et la fait monter [c'est-à-dire que l'eau réfléchit la lumière du soleil] : on la voit un peu plus tôt. Les monts Tche-fou, T'ai chan, Ts'in-wang et T'ien-t'ai[1] bordent tous la mer par l'Est, et c'est pourquoi on y voit le soleil en premier. Or les montagnes qui touchent au Lo-feou par l'Est sont toutes disposées dans le sens Est-Ouest, sans chaîne transversale [qui puisse boucher la vue]. Au Sud-Est le Lo-feou n'est pas très éloigné de la mer, qu'on aperçoit. Quand, pendant les mois d'hiver, on monte au sommet de la montagne, on doit y voir le soleil [se lever] un peu plus tôt, mais l'avance ne dépasse pas une petite durée. En règle générale, quand le soleil se couche, le bas de la montagne se trouve déjà dans l'obscurité alors que les sommets conservent encore un reflet, mais ce n'est rien de plus. Que les bavards en aient profité pour dire « A minuit nous nous sommes couverts de nos vêtements et avons vu une roue de feu qui apparaissait en frappant de ses rayons les flots bondissants », c'est une vantardise qui approche de la mystification »[2].

Le premier écrivain qui ait connu la légende est Lieou Yu-si 劉禹錫, des T'ang (772-842). Il écrivit sur ce sujet un poème que l'on trouve dans le recueil actuel de ses œuvres sous le titre suivant : « Il y a un moine qui m'a raconté la légende du Lo-feou chan. Me basant sur ses dires, j'ai fait ce poème afin de la mettre par écrit »[3]. En voici le début : « Vous m'avez dit que, du haut du Lo-feou chan, il est facile de voir les neuf limites. Quand on s'élève graduellement, le souffle originel se fortifie. Déferlant puissamment, il vient nous soutenir. Je passai la nuit sur le plus haut des pics, et contemplai le ciel immense, illimité. La mer était noire, le ciel était vide. Les étoiles et les constellations nous imposaient un respect craintif. C'était à ce moment

(1) Tche-fou 芝罘 est une presqu'île rocheuse sur la côte du Chan-tong. Ts'in-wang 秦望 est au Tchö-kiang, au Sud de Hang-tcheou. Ts'in Che-houang fit l'ascension de ces deux montagnes. Le T'ai chan et le T'ien-t'ai sont bien connus.

(2) *Yeou Lo-feou ki*, *LFHP*, k. 12, p. 28 *b*-29 *a*. Un auteur plus récent reprend les mêmes arguments et les développe en faisant intervenir les notions de longitude et de latitude. Nous n'avons pas besoin de le suivre dans sa démonstration pour être convaincus (*Lo-feou kien-je t'ai fou, siu* 羅浮見日臺賦序 ap. *Hio-hai t'ang tsi*, k. 19, p. 27).

(3) *Lieou Meng-tö wen tsi* 劉夢得文集, k. 1, p. 9 *b* (SPTs'K').

l'heure précédant l'aurore. Les essences du *Yin* s'élançaient et s'ébattaient à leur guise. La lumière du soleil faisait apparaître des dos de baleines, les reflets d'épée faisaient briller des écailles de dragons. Tout d'un coup ce fut comme si dix mille chevaux s'étaient élancés, bannières et oriflammes se dressant haut et tourbillonnant. Ce fut aussi comme si une musique se répandant partout s'était mise à jouer, le métal et la pierre exprimant la tristesse et l'amertume. On eut l'impression qu'une grande force surnaturelle [*kiu ling*], un être extraordinaire venait d'arriver. Le *Yin* et le *Yang*, dans leur révolution, faisait que l'aurore succédait à la nuit. *Yi wou!* criait le coq céleste. *Fou-sang* prenait les couleurs de l'aube. Des vagues rouges qui s'entassaient par mille et par dix mille, sortait en bondissant la roue d'or jaune. Elle regardait en bas le repos des êtres vivants... »

On remarquera tout de suite que Lieou Yu-si décrit un lever de soleil en mer à l'heure normale et non pas à minuit. On cite cependant son poème comme preuve de l'antiquité de la légende du soleil de minuit. On le cite par exemple dans le commentaire des œuvres de Sou Tong-p'o quand ce dernier déclare : « Quoique cette montagne ne soit pas très haute, on y voit le soleil à minuit. C'est bien cela qui est étrange! »[1]. En fait, mise à part l'heure extraordinaire de ce lever de soleil, pas toujours précisée, toutes les descriptions ressemblent plus ou moins à celle de Lieou Yu-si. Elles font un grand usage d'images littéraires telles que : le lever se fait en mer et on voit « une lumière rouge au fond des eaux »[2], le soleil apparaît comme une roue d'or, ou rouge[3], ou pourpre[4], une roue de feu[5]. Le lever est accompagné d'un bruit de musique, ou d'un bruit de tonnerre[6]; surtout ce lever est lié au chant du coq céleste, à moins que ce ne soit le soleil lui-même que l'on assimile à l'oiseau : « à minuit le corbeau *yang* naît au fond de la mer »[7]. Examinons brièvement ce répertoire de clichés.

1. *Le lever du soleil se fait sur la mer*

La distance à vol d'oiseau entre le sommet de la montagne et la mer dans la direction de l'Est est très grande, 250 kilomètres environ. Mais elle se réduit fort rapidement à mesure qu'elle s'infléchit vers le Sud. De plus, le sommet du Lo-feou chan est généralement couvert de nuages. Il faut bien croire qu'on peut voir le soleil se lever sur la mer du haut de la montagne, mais ce ne peut être qu'en certaines occasions très rares, donc particulièrement appréciées.

Il ne semble pas qu'on puisse voir le soleil se lever sur la mer à l'endroit des tours de pierres (cf. p. 9), car celles-ci doivent se trouver quelque part au Sud-Ouest de la montagne. Par contre on y voit parfaitement la mer vers le Sud.

Le lever du soleil sur la mer, ou mieux du fond de la mer, est un des plus vieux thèmes de la mythologie chinoise. Les auteurs qui décrivent le soleil de minuit en sont parfaitement au courant. Le seul emploi du terme Fou-sang qui revient presque dans chaque pièce suffit à le prouver. C'est pourquoi on attache une grande impor-

---

(1) *Tong-p'o che-tsi*, k. 4, p. 34 *b*. Aussi k. 23, p. 21 *b* (SPTs'K').

(2) *Kien-je chouo* 見日說 par Tch'en Hien-tchang 陳獻章 (Ming), *LFHP*, k. 10, p. 31 *a*.

(3) *Lo-feou ki-yeou che siu* 羅浮紀遊詩序, *LFHP*, k. 10, p. 18 *a*.

(4) *Ki ts'ong Che-tong teng tsiue-ting kouan je tch'ou* 記從石洞登絕頂觀日出 par Tchang Mou 張穆 (Ming), *Feou chan tche*, k. 3, p. 11 *a*.

(5) *Tseu-je ting ki* 子日亭記 par Wang Ying 王煐 (Ts'ing), *LFHP*, k. 12, p. 21 *a-b*.

(6) *Ibid.*, loc. cit.

(7) *Kien-je ngan* 見日庵, par Tch'en Si 陳錫 (Ming), *LFHP*, k. 19, p. 17 *b*.

tance aux observatoires naturels du genre du sommet du Lo-feou chan. Il y a par exemple au T'ai chan un *Je-kouan fong* « Pic d'où l'on voit le soleil se lever », qui est un des sommets de la montagne. Il s'y trouvait jadis un *Kouan-hai ting* « Pavillon d'où l'on contemple la mer »[1].

L'ancienne mythologie solaire à laquelle nous venons de faire allusion est évoquée de façon très précise, dans la région même du Lo-feou, par un *Yu-je ting* « Pavillon du bain de soleil » que visita P'an Lei en allant au Lo-feou chan[2]. On dit aussi que de ce pavillon, qui fait face au large, on voit, à minuit, le soleil se lever »[3]. Comme ce pavillon est en plaine on ne peut pas invoquer sa grande altitude pour expliquer le phénomène. Autre cas étrange : on trouve à Canton, dans le Nord de cette ville, les deux puits du soleil et de la lune. Le soleil apparaît dans le premier avant son lever, et de même la lune dans le second[4]. Selon d'autres informations il y a non pas deux mais trois puits, du soleil, de la lune et des étoiles (ce dernier pour compléter la série) et on affirme encore que chaque nuit il y a un soleil dans le puits du soleil et une lune dans celui de la lune[5]. Que le soleil se lève du fond de la mer, qu'il se baigne ou qu'il apparaisse au fond d'un puits, il est dans tous les cas au contact de l'eau : c'est un *soleil réfléchi*. P'an Lei lui-même, le raisonneur, n'a pu s'empêcher de faire appel à cette notion de réflexion du soleil dans l'eau, tant elle doit s'imposer. Le soleil réfléchi est également un *soleil inversé* : le soleil diurne a pour correspondant le soleil nocturne. Cette notion nous ramène tout droit à celle des grottes-cieux. On sait que ces mondes clos taoïstes enfermés dans des cavernes, des gourdes, des puits, renferment un soleil avec la lune et les étoiles, et on a pu les interpréter comme « l'image d'un monde renversé, le ciel se reflétant dans l'eau du puits »[6]. On se souvient qu'au Lo-feou chan, théoriquement au sommet, se trouve un « Lac du Ciel » qui n'est pas sans rapport avec la conception d'un miroir dans lequel se reflète le ciel. Le soleil (*yang*) de minuit (*yin*) se compare aisément à celui des grottes-cieux qui, nous l'avons vu (p. 95) représente « le *Yang* avalé par le *Yin* ». M. Kalternmark compare les rayons du soleil qui pénètrent dans la grotte par l'ouverture du sommet à une colonne servant à unir le ciel et la terre et par laquelle montent les Immortels lors de leur apothéose en plein jour. Il fait à cette occasion le rapprochement avec la colonne de métal qu'un héros enfonce dans un puits à minuit. Elle est, dit-il, « le complément et l'inverse de la colonne qui se dresse vers le ciel, et qui n'est qu'une matérialisation des rayons du soleil de midi »[7].

Nous ne pensons pas faire fausse route en faisant ainsi appel à des conceptions taoïstes. Outre les nombreuses descriptions poétiques ou littéraires du lever de

---

[1] Cf. Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 60 ; aussi *Han kouan yi* 漢官儀 k. *hia*, p. 3 *b* (éd. *Tche-fou tchai ts'ong-chou*).

[2] Passage sauté dans la traduction précédente.

[3] *P'an-yu hien tche*, k. 5, p. 16 *b*.

[4] *Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 242 *a*.

[5] *Kouang-tong sin-yu*, k. 4, p. 46 *b*.

[6] R. A. Stein, *Jardins en miniature*, in *BEFEO*, 1942, p. 50. Les meilleurs exemples sont la grotte-ciel n° 9, sous la montagne Sseu-ming chan (« des quatre clartés ») au sommet de laquelle il y a une colline de partage des eaux ou bien un lac comportant une fenêtre de pierre à quatre faces, par où passent les lumières du soleil, de la lune, des étoiles et des constellations (Chavannes, *Le jet des dragons*, p. 149-150) ; aussi la grotte-ciel du Keou-leou (« trou du toit tordu ») au fond de laquelle court une eau limpide et sans fond. Au plafond brille une grosse étoile : c'est un trou dans la roche par où pénètre la lumière du jour (*Kouei-yu yen-tong ki* 桂鬱巖洞記, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 475 *a*).

[7] M. Kaltenmark, *Le dompteur des flots*, p. 63.

soleil, peu utiles, le seul texte que nous ayons trouvé qui fasse état du soleil de minuit est le suivant, attribué à un [*Lo-feou*] *chan ki :* il y a sur la montagne « une arête rocheuse escarpée comme un stûpa. [Nous reconnaissons le Sommet des Nuages volants]. Habituellement on y voit le soleil à minuit. Les taoïstes cultivent le souffle primordial à minuit. Pour se conserver il faut se mettre à l'unisson des souffles de la terre et du ciel, on peut alors réussir le cinabre [d'immortalité]. C'est pourquoi ils ont construit un ermitage pour habiter en ce lieu »[1]. Ce texte est recoupé par le témoignage de Henry qui visita la montagne en 1885. Arrivé au Sommet des Nuages volants il admire le paysage et remarque un petit autel appelé « Sanctuaire de l'observation de la lune » (*Moon view shrine*) qui marque le point le plus haut. « Au moment où la lune est pleine, dit-il, des théories de prêtres venant des monastères situés plus bas montent sur la hauteur et passent la plus grande partie de la nuit à adorer (*worship*) la lune »[2]. Il n'y a évidemment que la lune qui puisse être vue à minuit du haut de la montagne.

2. *Le lever du soleil est annoncé par le chant du coq céleste*

Cette image est, comme la précédente, en rapport avec l'ancienne mythologie, dans laquelle l'animal solaire est un oiseau, le corbeau, et plus précisément le corbeau à trois pattes. Mais, sauf exception (on en a justement cité un exemple ci-dessus), le corbeau est ici partout remplacé par le coq. Le coq est en effet l'oiseau solaire propre à la culture des pays Yue[3]. Le Lo-feou chan est parfois appelé Pi-ki chan « Mont des coqs verts »[4]. On y trouve effectivement des oiseaux de ce nom. On les appelle aussi des « coqs de montagne du roi de Yue ». « Ils chantent chaque jour avant le lever du soleil. Les gens de la montagne les tiennent pour les coqs célestes et disent que tous les coqs sont des coqs célestes. Le coq est un symbole du *Yang* accumulé et du Sud. C'est pourquoi, quand le *Yang* [représenté par le soleil, le *t'ai-yang*] paraît, les coqs chantent : c'est qu'ils sont émus par leur espèce. C'est pourquoi on les appelle coqs célestes »[5]. Ceci n'est pas très extraordinaire. C'est un fait d'observation courante que les coqs chantent dès avant le lever du soleil. Il y a mieux. L'auteur du *Kouang-tong sin-yu* raconte ce qu'il dit avoir vu : « Voir le soleil au milieu de la nuit, c'est ce que tout le monde, depuis l'antiquité, dit être une particularité du Lo-feou chan. Une fois je passai la nuit avec des invités au sommet de la montagne. A minuit on vit sur le troisième des pics superposés [qui nous entouraient[6]] une masse de feu, grande comme une roue de voiture, qui brillait d'un éclat étrange, voletait et tournoyait autrement que les feux ordinaires. Je m'en étonnai. Un des invités dit : Ceci est la « lanterne du ciel ». Au bout de quelque temps il doit y avoir le cri du coq, ce qu'on appelle le « coq céleste ». Les

---

(1) *LFHP*, k. 3, p. 7 *a*.

(2) Henry, *Ling-nam*, p. 317.

(3) W. Eberhard, *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, Pékin, 1942, p. 453, 455. On dirait plutôt que le corbeau appartient à la mythologie archaïque, le coq à la mythologie plus récente. Le coq solaire est connu partout, notamment au T'ai chan, cf. le *Han kouan yi* cité ci-dessus, p. 99, n. 1 et *Fong-chan ki*, des Han 漢封禪記 cité dans le *San-yu tchouei-pi* 三餘贅筆 (Ming), p. 1 *a* (éd. *Siu tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*).

(4) *T'ang Song Po K'ong lieou-t'ie*, k. 5, p. 28 *a*; Ta-Ts'ing Yi-t'ong-tche (k. 343, p. 2 *b*) : « A l'Ouest, c'est le mont Feou. Son sommet s'appelle Pic P'eng-lai... On lui donne aussi le nom de Pic des coqs verts 碧鷄山 ».

(5) *Kouang-tong sin-yu*, k. 20, p. 14 *a*.

(6) 第三重峯.

livres sanscrits [*Fan chou* = bouddhiques] disent : dans le palais du soleil il y a un arbre sur lequel perche un roi-coq. Quand il chante, tous les coqs du monde chantent. Le coq céleste, c'est le coq qui est dans le ciel. Quand dans le ciel on entend le chant du coq au son clair et prolongé, c'est que le soleil est apparu au sein du ciel bleu » [1].

Nous ne savons pas quel est le livre bouddhique auquel fait allusion le texte ci-dessus. La notion qu'il exprime est en tout cas bien chinoise : il s'agit de l'arbre fou-sang le long duquel monte le soleil levant représenté par un corbeau. Dans un état plus récent de la mythologie on nous parle d'un grand pêcher sur lequel est perché le coq céleste. Au lever du soleil le coq céleste se met aussitôt à chanter, et tous les coqs du monde, excités par ce chant, se mettent aussi à chanter [2]. Le coq céleste sur le grand pêcher est parfois appelé le coq d'or [*kin ki*] [3]. On retrouve la même légende, sous une forme un peu différente, au Tibet, où les coqs « passent pour donner des présages parce que leur chant s'élève aussitôt que les premiers rayons du soleil apparaissent au sommet de la montagne du monde » [4]. Le chant du coq sert d'ailleurs dans ce pays à désigner certaines heures [5].

Le thème du coq chanteur trouve un autre développement dans les montagnes « cage du coq » ou « cri du coq » qu'on rencontre parfois et dont justement nous avons un exemple au Lo-feou chan (cf. p. 43). Dans le Nord de la Chine on dit par exemple d'une montagne « cri du coq » qu'elle se trouve à la limite de deux sous-préfectures et que, quand le coq chante, on l'entend des deux côtés de la frontière à la fois [6]. En Chine du Sud-Est on trouve une illustration intéressante de ce thème à propos d'un rocher « cri du coq » : dans une certaine montagne du Fou-kien, dans la cour d'un temple (*miao*) « il y a une pierre haute de deux pieds environ qui a la forme d'un coq. De la crête aux ergots, tout y est... On dit que chaque fois que le soleil se lève il faut que ce coq de pierre chante le premier avant que les autres coqs ne se mettent à chanter » [7]. La toponymie de l'île de Hai-nan fournit deux coqs d'or. De l'un d'eux on dit seulement qu'il chante en haut d'un col entre deux collines, sans préciser l'heure à laquelle il le fait, ni l'orientation du col [8]. Ce dernier point serait pourtant important à connaître car le col est une porte du ciel qui, convenablement orientée reçoit les rayons du soleil levant. L'autre coq d'or hante une colline. « On racontait jadis que, la nuit, on voyait la lumière éclatante d'un coq d'or qui illuminait le ciel, d'où le nom de cette colline » [9]. On trouve ailleurs cette sorte de coq d'or, par exemple au Kiang-si où on raconte, à propos d'un certain pic, que jadis, par les nuits obscures où il ventait et pleuvait, il y avait dans la montagne une lumière rouge, grande comme un boisseau. On l'appelait le coq d'or [10]. On peut se demander toutefois si tous ces exemples peuvent être rapprochés les uns des autres.

---

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 1, p. 1 *a*.

(2) *Kin-leou-tseu*, k. 5, p. 15 *b* (éd. *Tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*).

(3) Cf. de Groot, *Les fêtes d'Emoui*, p. 597.

(4) R. Bleichsteiner, *L'église jaune*, tr. fr., Paris, 1937, p. 28.

(5) A. Bell, *Grammar of colloquial Tibetan*, 2e éd., 1919, p. 142.

(6) *Chan-si t'ong-tche*, k. 19, p. 3 *b*.

(7) *Min tsa-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 118 *a*.

(8) *Ta-ts'ing Yi-t'ong-tche*, k. 350, p. 8 *a*. On trouve de même au Kouang-tong une montagne « Selle de cheval », c'est-à-dire formée de deux mamelons unis par un col, appelée aussi « Cage du coq ». On précise qu'il y a sur le col un rocher qu'on appelle populairement le « Rocher du cri du coq » (*Kouang-tcheou-fou tche*, k. 11, p. 3 *a*).

(9) *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 112, p. 8 *b*.

(10) *Kiang-si t'ong-tche*, k. 8, p. 3 *a*.

3. *Le soleil levant est comme une roue de feu*

La roue de feu qui se lève à l'horizon est une image parfaitement juste. Sans doute l'insistance avec laquelle on revient sur le terme «roue», de préférence à beaucoup d'autres possibles, fait penser qu'elle est suscitée par d'autres motifs que purement littéraires. On peut penser à l'ancien mythe du char du soleil [1].

Une question annexe : la lumière sur la montagne

Non seulement on voit du haut de la montagne le soleil se lever sous la forme d'une roue de feu, mais on voit aussi, la nuit également, du feu sur la montagne elle-même. Nous avons déjà noté la «lanterne du ciel» que vit l'auteur du *Kouang-tong sin-yu* sur l'un des sommets de la montagne. Par chance le même auteur donne ailleurs quelques renseignements supplémentaires sur ce feu. «Dans beaucoup de montagnes du pays de Yue, dit-il, il y a chaque nuit des lueurs de feu. Ce que Li Tao-yuan appelle des «terrasses embrasées» ou bien par exemple la «lanterne en forme de perle» [*tchou teng*] du Lo-feou, c'est cela. Quand elle apparaît, la lanterne en forme de perle a au maximum une toise et quelque, au minimum de six à sept pieds [de diamètre]. Elle se montre et se cache tour à tour entre le pont de fer et la terrasse de pierre *yao*, sans règle fixe. Toutes les fois que le soleil se lève à minuit, ils brillent ensemble et se réfléchissent l'un l'autre : cavernes et vallées, tout est lumineux. Populairement toutes les montagnes où apparaît du feu sont données pour des volcans («montagnes à feu»). Ce n'est pas cela. C'est du feu *yin* [des feux follets]. Car en effet on ne peut pas voir le feu *yang* des montagnes, et celui qu'on peut voir, c'est le feu *yin*. C'est parce qu'on peut le voir la nuit et que c'est du feu *yin* qu'on lui a donné le nom de «lanterne» [2].

On signale assez souvent des feux follets dans la Chine du Sud-Est, soit dans les montagnes, comme au Lo-feou, soit sur la mer [3], et on leur donne effectivement le nom de «lanternes». On attribue parfois leur présence à des trésors qui émettent des lueurs nocturnes, par exemple de l'or caché dans la montagne par peur des brigands [4].

Il est important de noter que l'étrange feu de la montagne se voit de la mer. «Habituellement il y a des lueurs d'éclair au sommet du Lo-feou chan. Chaque fois que des navires étrangers venant d'outre-mer voient, à mille *li* de distance, une lueur qui apparaît par intervalles comme un éclair sur le sommet de la montagne, les passagers se félicitent et se réjouissent. Les marins ont coutume de guetter l'apparition de la lumière, et ils offrent des cadeaux à celui qui la voit en premier. Actuellement, quand il se trouve que la nuit est claire, il y a généralement sur la montagne une «lumière de bon augure» [5]. La lumière aperçue par les marins est évidemment la «lanterne céleste», comme on nous l'affirme du reste [6]. Les gens qui habitent la montagne ont l'habitude de la voir. Elle se trouve juste à point pour annoncer aux

---

(1) Cf. M. Granet, *Danses et Légendes*, p. 375.

(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 61 *a*.

(3) *Min tsa-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 118 *b*. Les lueurs aperçues sur la mer (phosphorescences, mirages, lanternes de bateaux, etc.), qu'on appelle également des lanternes célestes, sont qualifiées de «marchés de la mer» (*hai-che*). Cf. *Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 266 *b*.

(4) Exemple dans *Kiang-si t'ong-tche*, k. 11, p. 8 *b*.

(5) *Lo-feou tche*, k. 3, p. 4 *a*.

(6) *T'ou-chou tsi-tch'eng*, *chan-tch'ouan tien*, k. 191, *tsa-lou*, p. 2 *b*, source non citée.

voyageurs au long cours l'approche de la côte cantonaise. Elle joue si bien le rôle d'un phare qu'on peut penser qu'il y a bien eu à l'origine de la légende des feux allumés intentionnellement en quelque point de la montagne, d'accès facile et de bonne visibilité, comme l'est par exemple l'endroit où sont les tours de pierre. On sait que celles-ci, tournées vers le Sud, surplombent la mer.

Conclusion

Que penser de cette légende du soleil de minuit? Les croyances et les attitudes exposées ci-dessus sont assez diverses. Résumons-les. Une idée que combattent les lettrés sceptiques est que la montagne est si haute qu'on peut y voir le soleil se lever plusieurs heures à l'avance. Ils n'ont pas de mal à en montrer l'invraisemblance. En fait il semble que beaucoup de lettrés utilisent l'expression « soleil de minuit » comme une hyperbole dont ils ne sont pas dupes. Ils vont admirer le soleil levant à la première heure, à un moment où il n'est pas encore visible dans la plaine. Y-a-t-il des gens qui croient vraiment que le soleil puisse apparaître à minuit? Les taoïstes sans doute, pour qui le soleil de minuit est la réflexion et l'inversion du soleil de midi. Mais s'il leur faut absolument voir un soleil en pleine nuit, ce ne peut être autre chose que la lune, baptisée soleil pour la circonstance, comme le croit Henry. Le chant du coq céleste qui annonce le lever du soleil nous a conduit à découvrir l'existence de la lanterne céleste, aussi appelée lanterne en forme de perle. Ce pourrait être également la lune. On nous dit cependant que la lanterne et le soleil de minuit brillent ensemble. S'agit-il de feux-follets, de feux de brousse, de feux de signalisation? La question est bien difficile à débrouiller. Pour notre part nous pensons que chacune des hypothèses proposées est valable, chacune dans son contexte et dans le milieu où elle a cours, lettrés, taoïstes, montagnards, navigateurs, et qu'elles se sont toutes plus ou moins juxtaposées.

V. — LA VIE RELIGIEUSE AU LO-FEOU CHAN

Quelques-uns des faits exposés dans ce dernier chapitre seront nouveaux, mais on rappellera aussi, en les précisant, un certain nombre de renseignements que nous avons réunis dans les chapitres précédents. Ce sera cependant plus qu'une récapitulation, car nous essaierons d'envisager nos matériaux sous un angle nouveau, celui de la vie religieuse.

1. *Les dieux tutélaires de la montagne*

Nous les classons en trois catégories : les Saints individualisés, rentrant dans le cadre d'une religion organisée, dotés d'une biographie; les Sauvages; les Saints anecdotiques et les bêtes transcendantes.

a. *Les saints patrons.*

On distingue au Lo-feou, comme partout ailleurs, les Saints taoïstes (*sien*) ou Immortels, et les Saints bouddhistes (*che*) ou disciples du Buddha.

Les premiers sont les plus nombreux et les plus prestigieux, parce que les plus anciens. La montagne, dit-on, a 432 pics, sur chacun desquels réside un dieu (*chen*). On les appelle ensemble les 432 Seigneurs (*kiun*), ou patrons, ou dieux protecteurs de la montagne [1]. Heureusement pour nous, on ne les connaît pas tous par leurs noms. On cite seulement les neuf plus importants, qui sont : Tchou Ling-tche, le Maître, ou Seigneur à l'essence verte, gouverneur de la grotte-ciel [2]; Houa Tseu-k'i, Seigneur de la Source de Jade, gouverneur de la Terre de Bonheur [3]; Yin Tch'ang-cheng, résidant au Pont de fer [4]; Ko Hiao-sien, résidant au sommet des Nuages volants [5]; Pao Tsing, résidant au Sou-lao kouan [6]; Ko Hong, résidant au pied du pic de Ma kou, c'est-à-dire au Tch'ong-hiu kouan [7]; Chan Tao-k'ai, résidant dans une chambre de pierre [8]; Sou Yuan-lang, résidant dans la Vallée des nuées vertes [9]; Hien-Yuan Tsi, résidant au Trou du serpent [10].

Nous ne chercherons pas à compléter cette liste. On trouvera d'autres renseignements sur les Saints taoïstes dans l'appendice I. Notons cependant qu'une liste complète devrait inclure plusieurs Immortelles, Ho Sien-kou, Pao kou, Ma kou qui habitent en des pics déterminés et peuvent donc jouer le rôle de Seigneurs du Lo-feou [11].

---

[1] *Yue-nang, Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 206 *b*; *Kouang-tong sin-yu*, k. 6, p. 3 *a*.

[2] Cf. p. 25-26.

[3] Cf. p. 96, 120.

[4] Cf. p. 120 et suiv.

[5] Cf. p. 120.

[6] Cf. p. 121, mais le Sou-lao kouan (p. 28) n'est nullement dédié à Pao Tsing.

[7] Cf. p. 22.

[8] Le site consacré à Chan Tao-k'ai est le Trou du serpent (p. 38).

[9] Cf. p. 28. Sur Sou Yuan-lang, *alias* Son Yuan-ming, cf. p. 122.

[10] Le site consacré à Hieu-Yuan Tsi est le Rocher de l'Essai de l'épée (p. 11). Il y a eu confusion avec Chan Tao-k'ai, qui d'ailleurs est bouddhiste.

[11] Cf. p. 16, 20, 30, 38, etc.

Le répertoire bouddhiste est beaucoup plus pauvre que le taoïste, et plus récent [1]. Il se glorifie en revanche d'un des plus célèbres personnages du Lo-feou chan, et qui lui est absolument propre, King T'ai [2].

b. *Les sauvages.*

Prenons comme type Houang le Sauvage (cf. p. 27). Voici sa biographie : « Houang le Sauvage était le disciple de Ko Tche-tchou'an (Ko Hong), mais certains disent qu'il était son serviteur. Tche-tch'ouan, dans la montagne, fondait le cinabre, et le Sauvage le suivait. Quand Ko Hong fut devenu Immortel, il laissa du cinabre entre les piliers et les pierres d'appui [de son ermitage]. Le Sauvage, venant de dehors, en trouva un grain qu'il absorba, et il devint un « Immortel voyageant sur terre [3] ». A présent il est encore ici-bas en chair et en os. Ceux dont la destinée le veut ainsi le rencontrent parfois. [Par exemples] il y avait une fois un bûcheron qui souffrait d'un abcès au pied qui, après de nombreuses années, ne s'était pas guéri. Un vieillard le héla de l'autre côté d'un torrent et le fit s'avancer. Taillant de l'écorce, il la lui appliqua sur le pied ; il lui commanda de fermer les yeux ; cela lui fit mal, mais au bout d'un instant le corps de chair du Sauvage avait disparu, et quant à l'abcès, il était guéri. Une autre fois c'est un bossu qui le rencontra. Il lui commanda de se baisser sur le chemin, de ramasser une pierre et de la lui présenter. Quand il se releva ses reins et sa colonne vertébrale étaient comme avant qu'il soit bossu, mais le Sauvage avait disparu. A présent le Sauvage a coutume de dispenser dans la montagne à ceux qui savent le recevoir des médecines telles que tailler de l'écorce pour réparer des becs de lièvre ou pétrir de la terre pour soigner des abcès ou des furoncles. Cela arrive très souvent. Et encore il y eut des gens qui, se promenant au Lo-feou, furent retenus et passèrent la nuit parmi les cavernes et les vallées. Au milieu de la nuit ils virent un homme sans vêtements dont le corps était seulement recouvert de poils [4]. Ils pensèrent que ce devait être un Immortel, aussi le saluèrent-ils deux fois et lui demandèrent son enseignement. Mais cet homme ne les regarda même pas et se contenta de pousser de longs rires, à plusieurs reprises, dont l'écho alla secouer les arbres de la forêt. Il chanta ces vers : « Quand les nuages arrivent, les dix mille collines remuent. Quand les nuages se retirent, le ciel est d'une seule couleur. Je pousse de longs rires, à deux ou trois reprises. Dans la montagne déserte, la lune d'automne blanchit ». Il est clair que c'était le Sauvage. Et encore, pendant la période Hien-chouen de l'empereur Tou-tsong des Song (= 1265-1275) il y avait un étranger qui allait et venait dans le Lo-feou, coiffé d'un bonnet carré noir et chaussé de bottes. Quand il rencontrait quelqu'un, il partait d'un grand éclat de rire et se sauvait dans la direction opposée. Pendant trois ans il ne dit pas quel était son nom. Un beau jour il rentra ivre. Saisissant brusquement un morceau de charbon il écrivit ces mots sur le mur : « Les nuages ne veulent pas retourner à l'Océan. La lumière printanière désire monter dans le ciel bleu. Parmi les

---

[1] Cf., par exemple, le compte des biographies dans le *LFHP* (ci-dessous, p. 128). Les premiers saints taoïstes sont censés être des Tcheou, les premiers saints bouddhistes sont seulement des Tsin.

[2] Cf. p. 6, 7, 12-17, etc.

[3] 地行仙. C'est une catégorie d'Immortels qui restent sur terre à se promener dans les montagnes fameuses. Ils sont inférieurs aux Immortels célestes qui se sont envolés (comme Ko Hong, selon la tradition populaire), et supérieurs aux Immortels délivrés qui doivent mourir avant de se dépouiller de leur cadavre (cf. *Pao-p'ou tseu, nei-p'ien*, k. 2, p. 11 *a*).

[4] De poils violets (*kan* 紺) ajoutent certains textes (par exemple, Wieger, *Canon taoïste*, n° 293, k. 24, p. 4 *b*).

hommes, une seule chute dure mille *kalpa*. C'est comme aimer les fleurs de prunier et ne pas retourner». Quand il eut fini il partit en traversant la mer. N'était-ce pas un compagnon du Sauvage?»[1].

De nombreuses histoires de rencontres avec le Sauvage circulent dans la montagne. Elles sont très variées, comme le montre la collection suivante. On raconte que Sou Tong-p'o était entré au Lo-feou dans l'espoir de rencontrer au moins une fois Houang le Sauvage. N'ayant rien vu, il s'était assis dans les champs, méditant tristement. Survint une villageoise, les cheveux en désordre et les seins pendants, portant son enfant sur le dos avec des bandes de toile; tenant de la nourriture à la main, elle faisait la navette pour porter leur repas aux travailleurs dans les champs. Tong-p'o, par jeu, la gratifia de ce distique : «Avec les cheveux de ses tempes en désordre et ses deux seins flasques, portant la nourriture elle va tous les matins donner leur repas aux laboureurs». La femme riposta du tac au tac : «Approuver ou désapprouver c'est toujours ouvrir trop la bouche. Quand on a catalogué les princes, on a manqué en ne vous y comprenant pas!» Tong-p'o fut surpris et se dit que c'était sûrement Houang le Sauvage. Il se leva en hâte pour s'approcher, mais la femme avait disparu[2].

Le prêtre taoïste Teng Cheou-ngan, grand ami de Tong-p'o ne vit jamais le Sauvage en personne, mais il trouva les traces de ses pas, longues de plus de deux pieds[3].

Une autre fois un moine vit, aux abords du pic des Nuées colorées amassées (p. 12) un homme qui sortait précipitamment d'un fourré de bambous. Ses cheveux dénoués allaient jusqu'à terre. Il poussa un grand cri et se sauva en courant dans une gorge. Le moine vit ensuite que les traces de ses pas étaient longues de deux pieds[4].

C'est encore un moine qui rencontra un vieillard dans la grotte du Dragon jaune (p. 17). Il eut l'idée que c'était Houang le Sauvage. Il le salua et lui demanda une drogue de cinabre. Le vieillard lui montra une fiente de tigre, toute fraîche et d'un aspect repoussant, que le moine n'eut pas le courage d'absorber. Tout d'un coup la fiente diminua de volume jusqu'à devenir comme une pilule. Un bûcheron qui passait par là la ramassa et l'avala. Un parfum délicieux lui emplit la bouche et il obtint une longévité de plus de cent ans[5].

Il y eut une fois un homme illustre qui arriva au Tch'ong-hiu kouan. Les prêtres taoïstes, au nombre de onze, vinrent l'accueillir. Il y avait parmi eux un homme d'aspect étrange, avec des cheveux blancs, une face allongée, un gros ventre qui pendait en avant. Il pouvait bien avoir dans les soixante ans. Le haut personnage en fut frappé. Le lendemain, comme il sortait pour excursionner dans la montagne, les prêtres taoïstes le raccompagnèrent. mais l'homme extraordinaire ne se trouvait pas parmi eux. A ses questions les prêtres répondirent qu'ils n'étaient que les onze ici présents, ceux-là mêmes qui l'avaient accueilli la veille et qui prenaient congé aujourd'hui. Le haut personnage ne les crut pas et se fâcha. Plus tard dans la journée, faisant la sieste, il vit en rêve un homme qui venait vers lui en sifflant longuement et lui dit : «L'homme d'aspect étrange d'hier, c'était moi, Houang le Sauvage». Le personnage illustre fut très effrayé[6].

Une autre fois encore un ramasseur de pousses de bambou passait la nuit dans une

---

(1) *Lo-feou tche*, k. 4, p. 4 *b*; variantes dans *Kouang-tong sin-yu* k. 28, p. 1 *a*. *LFHP*, k. 8, p. 17 *a*.

(2) *LFHP*, k. 8, p. 15 *a*, citant le *T'ien-che heng-t'an* 田舍恒談 que je ne connais pas.

(3) *LFHP*, k. 8, p. 17 *b*.

(4) *Kouang-tong sin-yu*, k. 28, p. 2 *a*.

(5) *Ibid.*, k. 28, p. 1 *b*.

(6) *LFHP*, k. 8, p. 19 *a-b*.

vallée profonde. Il alluma du feu pour chasser le brouillard. Un *mou-k'o* s'approcha du feu et s'accroupit. Il ressemblait à un homme, mais il avait des cheveux jaunes dénoués. Comme le ramasseur de pousses brandissait contre lui des brandons il se reculait peu à peu. Ils restèrent ainsi, assis l'un en face de l'autre, dans le silence le plus absolu. Au matin le *mou-k'o* s'en alla en sautillant[1].

Un préfet, au temps des Song, monta sur la montagne pour y faire un sacrifice. Il rencontra un bûcheron qui lui tendit une bande d'écorce de bambou qu'il tenait à la main. A l'examen il trouva que la bande était longue de trois toises et n'avait pas de nœuds[2].

Quelqu'un ramassait des simples auprès de la grande tour de pierre. Une porte de grotte s'ouvrit soudain. Une belle jeune femme, vêtue d'un manteau de jonc, un manche de cognée fiché à la ceinture, tenant par la main une petite fille, se retourna vers lui et demanda : « Me connais-tu? ». L'homme lui ayant demandé qui elle était, elle écrivit plusieurs caractères dans le creux de sa main. Ayant fait une dizaine de pas, elle disparut soudain et la porte de grotte se referma. L'homme resta là pendant un certain temps, tout désappointé, et il pensa que c'était Houang le Sauvage qu'il avait vu[3].

Les bœufs qu'on élève dans une certaine localité à une quarantaine de *li* de la base du Lo-feou sont exceptionnellement vigoureux et sains, et le village en tirait de grands profits. On raconte, pour expliquer ce fait, l'histoire suivante. Il y avait jadis dans le village un vieillard qui avait passé la direction de son domaine à ses enfants et n'avait rien à faire. Tous les jours de marché il se rendait au village et s'enivrait dans une auberge. Il y fit connaissance d'un joyeux compagnon qui l'invita à venir lui rendre visite chez lui, au Lo-feou, non loin du Tch'ong-hiu kouan, dans une maison à l'ombre de trois pins. Il y alla, et demanda son chemin à un prêtre du temple, qui comprit qu'il allait chez Houang le Sauvage, mais ne lui dit rien. Arrivé à la maison, le Sauvage s'excusa un instant. Resté seul, le vieillard avise une marmite et ne peut s'empêcher de risquer un œil sur le repas que lui préparait son hôte : c'était une tête d'homme. Il se sauva épouvanté, mais le Sauvage qui rentrait le força à retourner. Il lui fit cadeau d'une paire de sandales de paille, d'un sac rempli de grain et d'un bœuf de labour. Le sac était lourd, le vieillard le vida sur le chemin du retour. Les sandales étaient sans valeur. Il les jeta dans un torrent. Mais, au lieu de descendre au fil de l'eau, elles remontèrent à contre-courant et filèrent comme des feuilles prises dans un tourbillon. Il ne put les rattraper. Menant son bœuf il repassa par le temple et expliqua tout au prêtre, qui lui dévoila le mystère. Son ami était Houang le Sauvage. La tête d'homme était du *ginseng*, qui aurait pu lui procurer l'Immortalité. Le pauvre homme retourna à l'endroit où il avait vidé son sac, mais ne le retrouva pas. Regardant au fond du sac, il trouva encore quelques grains, qui étaient des pépites d'or. En examinant la longe de son bœuf, il vit que c'était une

---

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 28, p. 2 *a*. L'expression *mou-k'o* qui peut servir à désigner des bûcherons ou des marchands de bois, s'emploie aussi, comme c'est le cas ici, pour désigner des faunes habitant les montagnes. La légende veut que sous les Ts'in des gens employés à l'abattage des bois pour la construction de palais se soient enfuis dans la montagne où ils vécurent des fruits sauvages et « obtinrent de ne pas mourir » (*Lo-feou tche*, k. 3, p. 3 *b*, citant le *Siu-Hiuan siao-chouo* 徐鉉小說 (début des Song) : « Dans les montagnes il y a des *mou-k'o*. Leur corps est humain en tout, mais seulement ils ont des griffes d'oiseau. Ils nichent dans les arbres élevés. Ils abattent des arbres pour faire du mal aux gens ». On les appelle aussi Essence des montagnes, *chan-tsing*, dit le *Nan-k'ang ki* 南康記 (Tsin). Il y a au Lo-feou des oiseaux portant ce nom. Ils volent par troupes nombreuses, organisées comme une société, avec des chefs (*LFHP*, k. 7, p. 5 *a-b*).

(2) *Kouang-tong sin-yu*, k. 28, p. 2 *a*.

(3) *Ibid.*, k. 28, p. 2 *a-b*.

bande d'écorce de bambou, longue de plus d'une toise, mais sans aucun nœud. Le prêtre taoïste lui dit que c'était du bambou *Long-kong tchou* et il lui demanda de la laisser dans le temple afin de suspendre les cloches, ce qui fut accordé. Le bœuf, ramené au village, engendra une race de bœufs merveilleux (*sien-nieou*)[1].

Nous citerons enfin, pour terminer, une dernière histoire, de la fin du XIXe siècle, qui pour être moins cocasse que les précédentes, n'en est pas moins très caractéristique, surtout parce que celui qui la raconte est généralement sceptique et ne s'en laisse pas facilement conter. L'auteur se promenait un jour avec un ami dans la montagne et, le soir venu, montait à la Retraite du Disciple du Buddha. Il avait pris de l'avance. Arrivé au chemin de la Porte de P'eng-lai un vieillard qui s'appuyait sur un bâton noueux arriva en face de lui. Il portait un vêtement court, avait les jambes nues et une barbe d'une blancheur éclatante. Il salua l'auteur par son nom (celui-ci étant à l'époque supérieur du Sou-lao kouan était naturellement bien connu des gens de la montagne). Ce dernier lui fit des compliments sur son bâton, noueux comme un serpent ou un dragon. Le vieillard le lui tendit et insista pour que l'auteur l'accepte comme un cadeau : « J'ai bon pied, disait-il, et n'ai pas besoin de bâton ». Puis il s'éloigna lentement, descendant le col. Quand son ami et les serviteurs rejoignirent l'auteur, celui-ci leur demanda s'ils avaient vu le vieil homme. Personne ne l'avait vu. Et pourtant le col est abrupt et ne comporte qu'un seul chemin, sans raccourci. On envoya aussitôt un serviteur au bas du col pour s'informer. Il rencontra quelques bûcherons, mais aucun d'eux n'avait remarqué le vieillard. L'ami s'écria : « C'était certainement Houang le Sauvage ! Ce bâton est une chose merveilleuse, il faut le déposer dans le temple, dans le sanctuaire de l'Immortel Ko Hong ». L'auteur qui pensait que le vieux pourrait être un aborigène [*tong min*] fit faire une enquête parmi ces gens en présentant le bâton et en donnant le signalement du personnage, mais personne ne le connaissait[2].

Les formes sous lesquelles se présente le Sauvage sont très variées. Dans ces conditions il est curieux qu'on puisse à chaque fois le reconnaître. Il semble que toute apparition étrange soit immédiatement cataloguée comme un avatar du Sauvage. Cette variété même nous incite à faire les remarques suivantes :

§ 1. On comprend que le Sauvage, étant un personnage surnaturel, puisse prendre à son gré des apparences diverses. On peut pourtant s'étonner qu'il veuille se présenter sous la forme d'une vieille femme affublée d'un enfant, ou même sous celle d'une belle bûcheronne tenant une petite fille à la main. Ce serait admissible si ces apparitions étaient identifiées seulement comme celles des sauvages *ye-jen*, expression qui ne contient pas d'indication de genre, mais on précise bien qu'il s'agit de Houang le Sauvage. Disons provisoirement que Houang est le type d'une société de « sauvages » comprenant des hommes et des femmes, des jeunes et des vieux, n'apparaissant pas en groupe.

§ 2. L'aspect du sauvage, quelle que soit sa forme, est extraordinaire. Traduisons qu'il ne ressemble pas aux autres habitants de la montagne. Il pourrait être d'une race différente. On connaît son vêtement : c'est un manteau de jonc (la bûcheronne). Il porte aussi un vêtement court et a les jambes nues (le vieillard au bâton). Dans certains cas on le voit nu, mais recouvert de poils qui lui font un vêtement. C'est sans doute une interprétation fantastique du manteau de jonc, que portent effectivement certains aborigènes de la Chine méridionale. On rencontre parfois au Lo-feou

---

(1) *LFHP*, k. 8, p. 15 *a*-17 *a*.
(2) *Feou chan tche*, k. 2, p. 30 *a-b*.

d'autres « personnes poilues » [*mao-jen*], sans pour cela dire qu'il s'agit du sauvage. Ce sont des « filles poilues » ou des *mou-k'o*[1]. On sait que ces derniers peuvent être une des apparences que revêt le Sauvage. Remarquons que l'abondance des poils et le corps noir caractérise les génies des montagnes, *chan mei* 山 魅, qu'on appelle aussi des Sauvages[2].

§ 3. Il est difficile de rencontrer le Sauvage. Parfois on ne trouve que les traces de ses pas, qu'on reconnait d'ailleurs immédiatement à leur grande taille (les traces de pas, ou les chaussures, sont souvent les dernières manifestations, ou les seules, laissées par les personnages surnaturels, les géants, les bêtes merveilleuses, de leur passage sur terre, et jouent un grand rôle dans le folklore chinois[3]. Ses apparitions sont brèves, et il disparait aussi brusquement et mystérieusement qu'il est apparu. Il parle très peu, ou en vers, comme s'il était inspiré. Souvent même il ne parle pas du tout, et se contente de rire ou de siffler, d'une façon d'ailleurs assez spéciale, qu'on note : longuement et à deux ou trois reprises. Ce rire et ce sifflement peuvent faire songer à un appel convenu. Au lieu de parler il lui arrive d'écrire dans le creux de sa main. C'est de cette manière que deux personnes qui ne parlent pas la même langue (ou seulement le même dialecte) arrivent à se comprendre par le truchement des caractères chinois. Ce n'est peut-être pas seulement par timidité, mais aussi par ignorance de la langue qu'il est si peu bavard. De toutes manières ses rapports avec les gens de la montagne sont discrets et furtifs.

§ 4. Pour rares qu'ils soient, ses rapports avec la population montagnarde n'en sont pas moins réels. Dans la plupart des histoires rapportées ci-dessus, le Sauvage donne quelque chose à ceux qu'il rencontre. Ce sont soit des médicaments ou des soins, sur lesquels nous n'insisterons pas, soit des produits manufacturés, comme des sandales[4], ou des bandes d'écorce de bambou. Le bambou *Long-ts'ong tchou*, d'où elles proviennent, dit-on, est certes légendaire, comme l'est le Sauvage lui-même. Mais cela ne saurait nous empêcher de chercher une base réelle à ces légendes. Les bandes d'écorce de bambou, dépourvues de nœuds sur une bonne longueur, nous paraissent propres au tressage. C'est une matière première, qui trouve preneurs puisqu'on rapporte qu'on les vendait à Canton[5]. Il n'est pas probable que le Sauvage ait donné ses bandes sans contrepartie. Nous verrions volontiers dans ses « cadeaux » un procédé de troc plus ou moins malicieux, peut-être dégénéré et peut-être oublié depuis longtemps, survivant seulement dans la légende du Sauvage. Mais que pouvait recevoir le Sauvage en échange de ses produits? Sans doute les choses diverses d'origine plus civilisée qu'il ne savait pas lui-même fabriquer ou produire. Parmi celles-ci dut figurer le sel, s'il faut en croire l'histoire suivante : un habitant des bords de la mer (*hai-hou*, qui tire sa subsistance de la mer, pas

---

(1) *Feou chan ki-cheng*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 161 *a*.

(2) Il y a par exemple dans une certaine montagne du Fou-kien des faunes poilus et noirs. On les appelle *chan-mei* ou *chan-siao* 山 魈 ou bien encore Sauvages (*Ye-jen*). *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 100, p. 11 *a*.

(3) Il y en a plusieurs exemples au Lo-feou même : rocher aux traces de Bouddha (p. 8), la véranda de l'abandon des souliers (p. 24), les cordons de chaussure de Ko Hong (p. 19), les chaussures de la Ho Sien-kou (p. 21).

(4) De même le Sauvage du Fou-kien cité à la n. 2 « abandonne des sandales fabriquées avec du rotin, longues de deux pieds et cinq pouces ».

(5) « Pendant la période Tch'ong-tcheng (1628-1644) il y avait à Canton un vieillard qui vendait des anneaux d'écorce de bambou à raison d'une sapèque pour un anneau. Chacun des anneaux était grand de huit à neuf pouces, n'avait pas de nœud et pas d'extrémité. Il disait que c'était le taoïste Houang qui les lui avait donnés » (*LFHP*, k. 8, p. 18 *a-b*).

obligatoirement un marin) s'enfuit au Lo-feou chan pour éviter d'être arrêté à cause d'une infraction aux règlements de la gabelle. Il trouve les bambous *Long-ts'ong tchou* et en tire des bandes d'écorce qu'il emporte avec lui (et en perd une que les soldats lancés à sa poursuite ramassent et portent au préfet, comme pièce à conviction sans doute)[1]. Or, justement on nous apprend que les Tan, bateliers et gens de mer de la région de Canton, utilisent les bambous du Lo-feou chan pour tresser des corbeilles. C'est d'ailleurs un emploi du bambou répandu dans toute la province du Kouang-tong, mais particulièrement dans le Houei tcheou dont dépend le Lo-feou[2]. Le troc que nous supposons pourrait remonter jusqu'à l'époque des T'ang (date du texte que nous venons de citer), mais il pourrait être beaucoup plus ancien : un texte attribué à Lou Kia (IIe siècle av. J.-C.) cité dans un recueil de la fin du IIIe siècle ap. J.-C. dit qu'au sommet du Lo-feou chan «il y a un lac entouré d'arbousiers et de pêchers. Les gens de la mer [*hai-jen*] parfois y montent pour cueillir de leurs fruits»[3]. Mais, d'autre part, il paraît être en désuétude à la fin des Ts'ing, ce qui expliquerait qu'aucun auteur de cette époque ne semble connaître le fait que par des légendes (dont l'interprétation est fort douteuse, ne l'oublions pas). Cependant, c'est encore dans le *Kouang-tong sin-yu* qu'on trouve un renseignement de grande valeur : «En règle générale Houang le Sauvage ne manque pas d'apparaître tous les ans au neuvième mois, du sixième au neuvième jour. On l'attend ces jours-là. Pourtant il arrive souvent qu'on le voie et qu'on ne le reconnaisse pas»[4]. Dans notre hypothèse les trois jours en question étaient les jours de marché avec les aborigènes.

En principe le Sauvage est Houang le Sauvage, disciple ou serviteur de Ko Hong. Mais il y a d'autres personnages portant ce nom. Il y a Houang Li, préfet de Tcheng tcheou sous les Han du Sud (cf. p. 33). Sa résidence est dans la grotte du Voile d'eau. On l'appelle aussi Houang le Véritable[5]. Il y a aussi Houang Ti-tsing. Son nom est généralement écrit Wang Ti-tsing (cf. p. 28). Mais on sait qu'en cantonais les deux caractères Houang et Wang se prononcent de la même façon. Il réside dans la grotte Kouan-yuan tong[6]. Ce dernier Sauvage jouit ou a joui d'une grande

---

[1] *Pei-hou lou* 北戶錄 éd. *Chouo-fou*, k. 63, p. 13 *a*.

[2] Cf. *Ta-Ts'ing Yi-t'ong-tche*, k. 343, p. 1 *b*, chapitre des coutumes de Houei-tcheou. Il n'est pas dit que ce tissage soit exercé par des Yao. Mais on sait par contre que le tressage des corbeilles en bambou, avec le bambou Long-ts'ong tchou sans doute puisque c'est à propos d'une notice que ce bambou qu'on nous l'apprend, le tressage des corbeilles en bambou est un gagne-pain des Tan 蜑, les bateliers, de la région de Canton. Eberhard (*Kultur und Siedlung...*, in *TP*, *sup.* 36, p. 329) recueille la même information sur ces mêmes Tan-kia. La fabrication d'une sorte d'étoffe soit avec des fibres de bambou, soit avec d'autres plantes flexibles est d'ailleurs assez courante parmi les populations du Sud de la Chine. M. Eberhard (*ibid.*, p. 226) la note chez les Li du Kouei-tcheou (qui utilisent une sorte de liane). Dans la région de Tseng-tch'eng on utilise la ramie (*ko*). Cf. *Nan-Yue pi-ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IX, p. 251 *b*.

[3] *Nan-Yue hing-ki* 南越行紀 ap. *Nan-fang ts'ao-mou tchouang* 南方草木狀 éd. *Long-wei pi-chou*, k. *hia*, p. 2 *b*. Une autre édition du *Nan-Yue hing-ki*, celle du *Nan-Yue ts'ong-chou* (k. 1, p. 5 *a*) dit seulement «les gens *jen*». C'est certainement une faute. Reste à savoir qui sont ces gens de la mer.

[4] *Kouang-tong sin-yu*, k. 28, p. 2 *b*.

[5] Il est mis en scène dans le Récit de la Rencontre de Sou Heou-hou avec le Véritable Houang 蘇後湖遇黃眞人記 par un certain T'ao Ting 陶定 des Song (rédigé en 1448) dans lequel on raconte une guérison due à son intervention. Notons sa description : un Immortel vêtu de jaune, ceint d'une corde noire, chaussé de sandales de montagne, ayant à la main plusieurs perles de cristal de roche (rappelant sa résidence?) et portant suspendue à la ceinture, du côté droit, une calebasse de jade (*Lo-feou tche*, k. 8, p. 2 *a*-4 *a*; *LFHP*, k. 10, p. 13 *a*-15 *b*).

[6] *Yeou Lo-feou chan ki*, *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 459 *b*.

réputation. La préface d'un certain *Lo-feou chan ki* du XIe siècle, résumant les caractéristiques de la montagne, cite le Sauvage de l'époque des T'ang et non le serviteur de Ko Hong [1]. Il importe d'ailleurs assez peu de savoir lequel des trois Houang historiques est pris en considération, car il s'agit d'un portrait composite empruntant surtout au schéma de l'aborigène devenu dieu tutélaire de la montagne.

c. *Les bêtes transcendantes.*

Le tigre. — On associe souvent à Houang le Sauvage les tigres muets qui gardent l'ermitage de Ko Hong et se promènent dans la montagne (cf. p. 27). Les tigres sont généralement des dieux protecteurs des montagnes, et il n'est pas étonnant qu'ils soient évoqués en même temps que le Sauvage qu'on peut considérer comme une sorte de dieu tutélaire.

Remarquons que plusieurs saints du Lo-feou ont des tigres pour compagnons. C'est le cas de Houei Yue des Souei (cf. p. 8), de King T'ai [2] et de Tcheng Sseu-yuan [3].

Le mouton. — Il y a dans la montagne une caverne du mouton gris, à laquelle est attachée une légende, d'un type d'ailleurs fort commun (cf. p. 10). La géographie du Kouang-tong livre parfois des légendes d'Immortels associés à des moutons. Ce sont peut-être d'anciennes figures de bergers divinisées. Il y a, par exemple, sur un certain Lo-feou chan au Sud-Ouest de Canton (dont le nom s'écrit de la même façon que notre montagne) «il y a des rochers blancs qui se dressent. On raconte que ce sont les moutons que paissaient les Immortels qui se sont ainsi transformés» [4]. Mais ce qui doit surtout attirer l'attention est que la ville même de Canton porte le nom littéraire de «Ville des cinq moutons». Ce nom est expliqué par l'«anecdote suivante, extraite d'un ouvrage du Ve siècle : «Dans le bureau administratif de Canton on a peint sur la maîtresse-poutre les images de cinq moutons. On a représenté aussi cinq sacs de grain et on les a fixés à la suite des images des moutons. On dit (pour expliquer ces décorations) que jadis, Kao Kou étant ministre de Tch'ou, cinq moutons tenant à la bouche des tiges de céréales se présentèrent à la cour de Tch'ou. C'est pourquoi on a fait ces images pour servir de porte-bonheur. A l'époque des six royaumes [c'est-à-dire des royaumes combattants], Canton dépendait de Tch'ou» [5]. On retrouve l'anecdote dans des textes de toutes les époques, chaque fois dans une version différente [6]. Il y a encore actuellement à Canton un temple des cinq Immortels, avec leurs cinq statues devant lesquelles se tiennent cinq moutons de pierre que des «étrangers» viennent souvent saluer [7].

---

(1) *LFHP*, k. 10, p. 1 *b*. On prétend parfois que le Sauvage est un avatar (*lieou*) de Lu Tong-pin, des T'ang. Il ne peut dans ce cas être question du disciple de Ko Hong, des Tsin. Cf. *Feou chan tche*, k. 2, p. 12 *a-b*, citant le *Touei tchai ya wen lou* 退齋雅聞錄 de Heou Yen-k'ing 侯延慶 des Song.

(2) «Il avait coutume de conduire des tigres et des léopards pour lui porter son bol à aumônes et son pot à eau» (*LFHP*, k. 5, p. 20 *a*).

(3) «Toutes les fois qu'il sortait il chevauchait un tigre mâle. Les petits du tigre le suivaient en portant sur leur dos ses livres et ses plantes médicinales» (*LFHP*, k. o, p. 21 *a*, *Fou-hou yen chouo*).

(4) *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 347, p. 2 *b*.

(5) *Kouang-tcheou ki* de Kou Wei 顧微 (Tsin), cité dans *Chouo-fou*, k. 61.

(6) *Kouang-tcheou ki* de P'ei Yuan (Tsin), *T'ai-p'ing Yu-lan*, k. 185, p. 1 *a*; *P'an-yu tsa-ki* (T'ang), *chouo-fou*, k. 4, p. 5 *b*; *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 157, p. 7 *b*-8 *a*; *Nan-hai kou-tsi ki* (Yuan), *Tao tsang tsi-yao*, 修集, 6, p. 9 *b*.

(7) *Kouang-tong sin-yu*, k. 5, p. 6 *b*.

Le rhinocéros ou bœuf d'eau. — La légende du bassin du rhinocéros (cf. p. 10) ressemble à celle de la caverne du mouton gris en ceci que l'animal, d'abord seul, s'est trouvé ensuite chevauché par un Immortel parasite qui tend à prendre sa place. La bête à cornes, le buffle, qui permet au paysan de cultiver sa rizière est pour lui une source de richesses. En effet le rhinocéros ou bœuf d'eau rend riches ceux qui peuvent attraper un bout de sa chaîne d'or. On se souvient que l'origine d'une certaine race de bœufs merveilleux remonte à un cadeau de Houang le Sauvage (cf. p. 107-108). Dans ce cas, le cadeau était complété, entre autres, par un sac rempli de pépites d'or. Il est bien connu que les montagnes recèlent les trésors et les minerais[1]. Elles sont également le repaire des bêtes sauvages. Mais elles passent difficilement pour des réserves de bétail. Le rhinocéros proprement dit est fort recherché, à cause de sa corne[2].

Notons qu'on montre au Lo-feou chan un rocher dans lequel s'évanouit un certain Immortel Kouang (cf. p. 38) dont le nom n'est pas tellement différent de celui de Houang le Sauvage.

Les oies et autres oiseaux blancs. — Nous avons remarqué plusieurs fois que les noms de lieux évoquant des oiseaux blancs paraissent en rapport avec des divinités féminines. Ainsi les canards blancs du lac des *chen* et les filles-génies de la suite de la Reine mère de l'Occident (cf. p. 13 et 63), le Pic des oies de jade et Pao kou ou Ho sien-kou (cf. p. 16), la crête des phénix et Ho sien-kou (cf. p. 21), les grues blanches qui se perchent sur le pic de Ma kou (cf. p. 30), le Temple des grues blanches et Lou Mei niang (cf. p. 38). Ici comme dans les autres exemples de divinités à montures animales citées plus haut, on peut penser que les Immortelles célèbres ont été montées en épingle au détriment de la troupe des filles-génies sans individualité et que ces dernières sont les oiseaux blancs dépouillés de leur vêtement de plumes.

2. *Le culte officiel*

Les lieux de culte de la montagne, tant taoïques que bouddhiques, bénéficièrent à maintes reprises de la sollicitude de l'administration impériale, se traduisant le plus souvent par l'octroi d'un nom à un temple, la visite d'un haut fonctionnaire en tournée d'inspection dans la région, ou par un don. Mais nous ne chercherons pas à établir la liste de ces interventions, qui ne pourrait être qu'incomplète, et sans grand intérêt.

Sous les T'ang des cérémonies officielles de prières pour la pluie furent occasionnellement ordonnées au Lo-feou. L'autel de cent pieds (cf. p. 5) fut construit en 714 sur ordre impérial dans ce but. On nous apprend aussi que le prêtre taoïste Chen T'ai-tche (celui qui visita la grotte-ciel, cf. p. 94) fut envoyé par l'Empereur vers 742 prier pour la pluie dans la Salle des cinq dragons (cf. p. 37).

Sous les Song on édicta un règlement selon lequel le préfet de Houei tcheou devait se rendre tous les ans dans la montagne, au dixième mois, lors de la fête *hia-yuan*, c'est-à-dire le quinzième jour de ce mois, pour y faire un sacrifice *tsiao* afin d'honorer les dieux [*chen*], prier pour la longévité de l'Empereur et le bonheur du peuple. Cette cérémonie devait avoir lieu au Tch'ong-hiu kouan[3]. Le même

---

[1] Cf. p. 76, n. 2.

[2] Cf. M. Kaltenmark, *Le dompteur des flots*, p. 64-65, n. 224; J. Sauvaget, *Relation de l'Inde et de la Chine*, Paris, 1948, p. 13-14 et p. 54, n. 11.

[3] *Kouang-tong sin-yu*, k. 6, p. 3 *b*.

usage continua sous les Yuan et les Ming[1]. C'est certainement à cette occasion que furent offertes les inscriptions que relève le *Guide* (cf. p. 36). Le sacrifice *tsiao* fut offert en 1419 par un prêtre et un fonctionnaire spécialement dépêchés à cet effet. Le souvenir de ce sacrifice hors saison (le onzième jour du septième mois) est conservé par le Pavillon de la lettre de jade, érigé à l'endroit où fut enterrée la lettre de jade portant la mention du sacrifice[2].

Outre le sacrifice *tsiao* accompli théoriquement tous les ans par le préfet, le Lo-feou fut aussi parfois le théâtre de la cérémonie du «jet du dragon», conduite par des émissaires spéciaux[3]. Le lieu de la cérémonie n'est pas précisé, mais il est probable qu'elle se faisait au Tch'ong-hiu kouan, comme le sacrifice *tsiao*.

Les rituels nous apprennent que le sacrifice *tsiao* était généralement précédé d'un jeûne *tchai*. Les maigres renseignements que nous possédons sur les cérémonies au Lo-feou n'associent pas le jeûne au sacrifice, mais on sait pourtant que les jeûnes y étaient pratiqués. En effet nous avons pu lire ci-dessus (p. 21) qu'en l'année 750, «pendant un jeûne de tous les gens du canton rassemblés au Tou-hiu kouan (l'ancien nom du Tch'ong-hiu)», tous les assistants virent au loin, sur l'estrade de Ma kou, un nuage de cinq couleurs où un prêtre reconnut une apparition de la Ho sien-kou. Il y a dans cette brève allusion tout ce qui peut qualifier une cérémonie extatique collective dirigée par le clergé taoïste[4]. Si l'apparition de la Ho sien-kou est liée à la tenue de jeûnes collectifs, il est intéressant de noter qu'on la vit une nouvelle fois une dizaine d'années plus tard sur la petite Tour de pierre. Beaucoup plus tôt, en 559, on racontait à Canton «qu'un(e) Immortel(le) avait fait une apparition sur la petite Tour de pierre du temple bouddhique du Lo-feou chan»[5].

Ces quelques renseignements ne visent qu'à montrer qu'il y a eu, et cela depuis longtemps, une vie religieuse, officielle, publique et collective. Il serait d'ailleurs étonnant qu'il en fût autrement dans une montagne bourrée de temples et de monastères comme on a pu s'en rendre compte en parcourant la partie descriptive de ce travail.

3. *Les cultes populaires*

Ce que les textes nous disent de la religion populaire sera vite résumé.

A la fin de l'hiver et au début du printemps a lieu la distillation et la vente de l'alcool de prunes dans le Champ à vin (cf. p. 30). Il est probable que la vente a lieu à l'occasion d'une foire ou d'une fête pendant laquelle jeunes gens et jeunes filles se rencontrent. Une source certaine, qui ne parle pas de la vente de l'alcool, dit bien qu'au début du printemps [*k'ai-tch'ouen*] a lieu une fête avec représentation théâtrale, orgie de nourriture et de boisson et promiscuité des sexes[6].

Un autre rassemblement populaire a lieu à l'équinoxe de printemps, pour la cueillette du thé[7].

---

(1) Deux sacrifices *tsiao* de 1307 et 1308 sont rappelés dans deux petits mémoires du temps (*LFHP*, k. 12, p. 2 *a* et 3 *a*). Sous les Ming on ne connaît que le sacrifice de 1419 mentionné ci-dessous.

(2) *LFHP*, k. 3, p. 4 *a*.

(3) Mémoire de Po Yu-tchen rappelant un sacrifice *tsiao* accompli en 1174 (*LFHP*, k. 11, p. 16 *a* ou *Lo-feou tche*, k. 8, p. 8 *b*); *Lo-feou chan fou* de Li Nan-tchong des Song (XIIIe siècle?), *LFHP*, k. 14, p. 3 *a*, cité par Chavannes, *Le Jet des dragons*, p. 138.

(4) H. Maspero, *Le Taoisme*, p. 49 et suiv., 156 et suiv.

(5) *Nan che*, k. 9, p. 8 *a*. Le mot *sseu*, «temple bouddhique», est embarrassant.

(6) *Feou chan tche*, k. 1, p. 32 *a*.

(7) Cf. ci-dessus p. 33.

Le vingt-cinq du septième mois est l'anniversaire de la montée au ciel de Ngan-k'i cheng : ce jour-là les gens vont cueillir les roseaux *tch'ang-p'ou* en barbotant dans les torrents et en priant pour une longue vie [1]. On dit aussi que ce jour est la fête du Soleil [*t'ai-yang*] [2].

Le premier jour du dixième mois est la fête du roi-bœuf, mais on ne nous précise pas de quoi il s'agit [3].

Il y a aussi des fêtes propres à chaque village. Ainsi, on sait par hasard que les habitants du village de Sou-lo ont une fête de leur dieu du sol, dont on ne précise pas la date. Supposons qu'elle se place au neuvième mois, car c'est à cette époque que mûrit la plante dont ils se servent pour préparer la « nourriture d'essence verte » dont ils gardent le secret [4].

Notons que les habitants de la montagne, mis à part les moines et les ermites ainsi que les commerçants et autres résidents temporaires, sont pour la plupart des Yao, plus ou moins sinisés suivant l'époque à laquelle on les considère et la position de leur village. Les cultes qu'ils observent ne sont donc pas purement chinois. Nous ne pouvons que déplorer qu'on en ait si peu parlé.

4. *La vie religieuse privée : la retraite et la promenade*

Les cultes publics, officiels ou confessionnels, ou bien encore populaires, tels que nous les avons brièvement décrits ci-dessus, ont tous un caractère collectif : ils sont accomplis par un groupe social, ou en son nom, ou en sa faveur, ou sous son contrôle, que ce groupe soit l'État ou une Église, ou une communauté d'agriculteurs ou de montagnards, un village ou une unité territoriale plus étendue.

Mais les cultes publics ne sont pas toute la vie religieuse dont la montagne est le cadre. Il y a aussi des actes religieux individuels, c'est-à-dire accomplis par un individu (ou un groupe d'individus) pour son propre bénéfice : la retraite et la promenade en montagne.

C'est à dessein que nous en traitons sous une même rubrique. Quoiqu'il en paraisse au premier abord, la retraite et la promenade sont des actions de même nature, mais d'intensité différente. Il est clair d'autre part que la promenade-retraite aura peut-être la même signification profonde si celui qui l'accomplit est un adepte taoïste ou un simple touriste, mais qu'elle sera très accusée dans le premier cas, très estompée dans le second.

Il arrive souvent que l'adepte taoïste se retire dans une montagne pour y vivre loin du monde, au milieu de la nature. Il y passe son temps, toute sa vie parfois, à méditer, ramasser les minéraux et les végétaux grâce auxquels il fait ses expériences d'alchimie, écrire des traités, enseigner ses élèves, s'il en a. Ce fut le cas de Ko Hong qui passa la fin de sa vie au Lo-feou, et y mourut. On conserve au Lo-feou chan le souvenir d'un ermite taoïste du temps des Song qui resta enfermé dans sa hutte pendant vingt-deux ans [5].

---

(1) Cf. ci-dessus p. 35.
(2) *Feou chan tche*, k. 1, p. 32 *a*.
(3) *Ibid.*, *loc cit*
(4) *Kouang-tong sin-yu*, k. 25, p. 43 *a-b*.
(5) *Lo-feou chan hing ki* de Tchao Jou-yu, *Lo-feou tche*, k. 8, p. 11*a*. Il s'agit d'un certain Wang Ning-sou 王寧素 qui fut nommé gardien du Pavillon d'où l'on voit le soleil se lever construit sur les ordres de Tchao Jou-yu.

Généralement le taoïste se promène dans sa montagne. Ko Hong était censé avoir quatre ermitages au Lo-feou. Mieux encore il visite plusieurs montagnes fameuses. Ainsi Ngan-k'i cheng et Li Chao-kiun parcoururent les quatre coins de l'Empire avant que le premier ne soit prêt à aller se retirer définitivement dans son paradis insulaire (cf. ci-dessus, p. 81-82). La promenade en montagne est en effet un substitut ou une préparation à la promenade par excellence, la randonnée mystique de celui qu'un génie entraîne dans les airs jusqu'à P'eng-lai ou ailleurs (1). Tout cela est trop connu pour que nous ayons à y insister davantage.

Il ne fait aucun doute que la promenade-retraite de l'adepte taoïste est un acte religieux. Il suffit pour le mettre en évidence de rappeler qu'il doit prendre des précautions avant de l'entreprendre : jeûne, choix d'une date faste, port de talismans convenables (2), et qu'il la fait dans des buts précis, tels que la réalisation de la drogue d'Immortalité, la recherche d'un Maître, d'une grotte-ciel et qu'il y acquiert effectivement des pouvoirs surnaturels et en tout cas la libération de son corps ou l'apothéose.

Mais ceux qui se promènent ou font retraite dans la montagne ne sont pas tous des sages errants ou des ermites endurcis. Il y a des laïcs, pourrait-on dire, quoique la distinction entre adeptes fervents et adeptes occasionnels ne soit pas nettement tranchée. Le laïc, ou profane, fait parfois une retraite dans la montagne, mais pour peu de temps. On connaît l'exemple de ces marchands de Hong-kong qui vont de temps en temps se retirer au Sou-lao kouan pendant quelques semaines ou quelques mois pour y vivre en retraite religieuse (3). Qui pourrait dire si c'est une cure de désintoxication, un «bol d'air» ou bien le besoin de méditation qui les attire dans la montagne. Disons, sans nous compromettre que c'est tout cela à la fois. Le site du Voile d'eau (p. 34) a pour célébrités deux amis qui allaient s'y réfugier pour étudier au calme et fuir les chaleurs de l'été. Parmi les «lettrés retirés» célèbres du Lo-feou chan il faut citer Tcheng Kiai qui vivait soi-disant comme un Sauvage dans la grotte Yeou-kiu tong (p. 32). Il s'était lié d'amitié avec un adepte taoïste du nom de Siao-yao, d'origine inconnue. Quand Tcheng Kiai reçut un poste intéressant à la cour, il se dépêcha d'aller l'occuper. Siao-yao quitta alors la montagne sans dire où il allait (il se retira sans doute dans une montagne, sous un nom différent). En sens contraire, le lettré Ye Tch'ouen-ki alla «se laver les oreilles»

(1) Un poète raconte son entrevue avec un Immortel qui veut l'emmener à P'ang-lai en volant. Il refusa. (*Tch'en Hien-meng yi-che* 陳獻孟遺詩, p. 16 *b*, ap. *Tch'en tsiu-t'i-t'ang ts'ong-chou*). Yuan Hong dans son *Lo-feou ki* (cf. p. 132, n. 3) raconte que quand il était préfet de Nan-hai, un *cha-men* vint le trouver, lui disant qu'il devait retourner au Lo-feou et qu'il avait besoin d'un petit garçon pour lui porter sa canne d'étain et son bol à aumônes, ce qui lui fut accordé. Ce dernier raconta qu'il avait entendu sous ses pas des bruits de vague et qu'il était arrivé soudain dans une montagne où des Immortels lui servirent un festin de nourriture spéciale (*T'ai-p'ing Houan yu ki*, k. 261, p. 3 *b*). Une aventure du même genre arrivée à quelqu'un qui s'était réfugié, pendant un orage, dans une hutte au Houa chan. Il rencontra un vieillard qui lui dit venir de la mer du Nord, en route pour le Lo-feou où, le soir même, tous les génies de la mer du Nord avaient rendez-vous. Il lui proposa de l'emmener, ce qui fut accepté. Il sortit alors de sa manche une fiche en forme de bateau, dans laquelle il installa le héros de l'histoire en lui défendant de regarder. Celui-ci se sentit voguer sur les flots, se retrouva sur une montagne avec des génies, et se réveilla au Lo-feou chan (*T'ai-ping Kouang-ki*, k. 48, p. 2 *a*, citant le *Siu-Hiuan-k'ouai lou* 續玄怪錄; *LFHP*, k. 8, p. 13 *a-b*).

(2) Cf. ci-dessus, p. 92, le jeûne de Tso Ts'eu avant de monter à sa montagne, et p. 126 la référence au *Pao-p'ou tseu*.

(3) Henry, *Ling-nam*, p. 320.

au Lo-feou chan après avoir vécu à la cour et essuyé une rebuffade. Il réunit quelques élèves autour de lui [1].

Le profane qui va se promener dans la montagne est-il autre chose qu'un touriste ? On pourrait le prendre pour un pèlerin. Il visite les édifices religieux qu'il rencontre et, ce faisant, vénère les objets de culte qui s'y trouvent (cf. ci-dessus p. 7, Sou Tong-p'o visitant le Pao-tsi sseu salue le Buddha de bronze). Il pense sans doute s'acquérir ainsi des mérites, surtout s'il distribue des aumônes aux moines ou contribue à la restauration de quelque temple ou statue. Mais ce sentiment paraît faible. Le promeneur cherche surtout à voir. Voir les temples et sanctuaires illustrés par le séjour de tels personnages fameux. Mais voir surtout les sites vantés par ses prédécesseurs, et si possible, les chanter à nouveau. Il serait faux pourtant de ne voir là que des jeux de lettrés désœuvrés. L'admiration des beaux paysages et des points de vue est sincère.

On a dit quelquefois que les Chinois n'aimaient pas la montagne. Il est seulement certain qu'ils sont de bien piètres montagnards. La moindre ascension prend vite à leurs yeux figure d'expédition lointaine et dangereuse. La solitude relative et la sauvagerie de la montagne ne leur inspire guère confiance, souvent non sans raison [2]. Cependant il est tout aussi certain que la montagne les attire. On cite un personnage qui aimait tellement le Lo-feou chan, non loin duquel il habitait, qu'il s'était fait une règle de s'y promener au moins une fois par an. Il aimait faire les honneurs de sa montagne à ceux de ses amis qui l'accompagnaient [3]. Le voyageur qui ose affronter les fatigues de l'ascension, l'inconfort et l'incertitude des gîtes d'étape, le mauvais temps et tout ce dont le menacent les gens de la plaine, est fortement impressionné par le milieu dans lequel il pénètre. Par le milieu social d'abord : la population montagnarde est d'une densité et d'une composition qui tranche nettement sur celle des plaines basses de la région de Canton et de Houei tcheou. Ses habitants, très clairsemés, sont des moines ou des cénobites de toutes sortes qui possèdent des secrets d'alchimie ou autres, des montagnards, aborigènes ou non, qui détiennent eux aussi les divers secrets de la montagne et sont en communication avec ses dieux. Le milieu naturel est également différent : les rochers, les chutes d'eau, les pics et les vallées forment des quantités de lieux retirés, des « grottes », dans lesquels on se sent isolé du monde extérieur. C'est là, croyons-nous, l'essentiel de la retraite ou promenade en montagne. On pénètre dans un monde retranché de l'ordinaire, dans un territoire délimité rempli de choses rares ou précieuses. Les dangers et les fatigues qu'il occasionne ne font que rehausser son prestige. C'est un monde sacré, par opposition au monde profane, car c'est là que résident les divinités et ceux qui ont commerce avec elles. La montagne est, comme une île, une zone fermée dans laquelle il faut savoir pénétrer.

Le caractère spécial, quasi-religieux, de l'entrée dans la montagne, même pour le profane, se manifeste dans un proverbe : « Quand on fait un arrangement (*yo*), on n'arrivera pas au Lo-feou » [4]. L'arrangement en question qui consiste à prendre date, à se donner rendez-vous d'une manière ferme sans envisager la possibilité

---

(1) *LFHP*, k. 2, p. 3 *a*. Ye Tch'ouen-ki 葉春及 est un lettré qui vécut de 1522 à 1595. Il se retira dans la grotte des rochers (p. 38). Son souvenir est conservé par un bassin au bord duquel il fit graver les trois caractères *Si-eul ts'iuan*, « Fontaine où se laver les oreilles », par allusion à une anecdote célèbre : Quand Yao eut offert à Hiu Yeou de devenir « chef des neuf provinces », celui-ci refusa et alla se laver les oreilles (*Kao-che tchouan*, p. 1 *b*, éd. *Han-wei ts'ong-chou*).

(2) Car les montagnes servent aussi de retraite aux brigands.

(3) *Tch'en Hien-meng kia-tchouan* 陳獻孟家傳, p. 3 *a*, ap. *Tch'en tsiu-t-t'ang ts'ong-chou*.

(4) *Feou chan tche*, k. 1, p. 4 *b*.

d'un échec, est une manière de prendre la montagne à la légère. L'issue de l'entreprise est dans ce cas imprévisible. On raconte à ce propos l'aventure de deux personnages qui firent un arrangement pour se promener, voir le soleil se lever sur la mer, compter les chaudrons à cinabre de Ko Hong. Pendant leur navigation sur le fleuve pour se rendre au pied de la montagne, un orage épouvantable se leva. Ils ne tinrent pas compte de l'avertissement et débarquèrent. Mais le vent ne se calma pas, arrachant les arbres et bouleversant les chemins. Avant qu'ils n'aient eu le temps de rentrer, l'un des deux amis prit froid, tomba malade et mourut. On l'enterra dans la montagne, près de la tombe des habits et du bonnet de Ko Hong. «Le Lo-feou est assurément une montagne merveilleuse [*ling*, douée de puissance magique], conclut l'auteur qui rapporte cette histoire. Qu'on puisse s'y promener ou qu'on ne le puisse pas, c'est la Destinée qui en décide»[1].

Le touriste moderne qui pénètre dans la montagne pour une promenade de quelques jours ne prend pas ou ne prend plus toutes les précautions de l'adepte taoïste. Néanmoins l'entreprise ne se décide pas à la légère. P'an Lei a longuement réfléchi à la question et a demandé l'avis de nombreuses personnes. Un texte moderne donne une série de recommandations qui mérite de retenir notre attention : «Vous qui entrez dans la montagne pour admirer les merveilles de la nature, ne vous embarrassez pas de contingences artificielles. C'est pourquoi, en vous promenant, abstenez-vous du vulgaire [*sou*]. Quoique, vus de l'extérieur, les sites aient l'air ordinaires, quand on pénètre plus profondément, les points de vue merveilleux sont innombrables. C'est pourquoi, en vous promenant, ne soyez pas légers [*feou*]. Si vous n'avez pas pour vous guider quelqu'un qui soit bien accoutumé à la montagne, vous ne pourrez pas choisir les sites merveilleux et discerner les beautés. C'est pourquoi vous éviterez d'être seul à vous promener. Quand chevaux et voitures s'embarrassent, il est impossible de cheminer tranquillement. C'est pourquoi vous éviterez d'aller vous promener en trop grande compagnie. A grimper comme des singes, à sauter comme des tigres, il est facile de tomber dans des précipices. C'est pourquoi, en vous promenant, évitez les endroits escarpés. En plein hiver comme en plein été, les émanations de la montagne sont dangereuses. Il y a de grands vents, des arbres qui tombent, des pluies battantes, des chemins détrempés. C'est pourquoi évitez d'aller vous promener hors saison. Il convient d'y aller à la fin de l'automne. Alors le ciel est clair, il y a peu de pluie, les herbes de la montagne sont brûlées, les chemins de la montagne sont praticables et il n'y a pas de serpents. Allez-y aussi au début du printemps. Alors les vents sont doux et le temps est beau. Toutes les fleurs sont écloses, brillent de mille couleurs et embaument. Après le troisième mois il y a des sangsues de montagne qui vous piquent»[2]. Ces recommandations aux touristes sont remarquables en ce qu'elles mêlent des conseils très prosaïques, les derniers, à d'autres, les premiers, qui nous semblent être d'un ordre tout à fait différent : la plongée dans le naturel (le *t'ien-jan* des auteurs taoïstes), dans un monde non vulgaire, autre que le monde ordinaire.

Le passage dans le monde des Immortels. — Nous disons qu'en pénétrant dans la montagne le promeneur (ou l'ermite) a conscience de franchir les limites du monde profane, de passer de l'autre côté d'une barrière séparant le profane du religieux. Mais à vrai dire l'entrée dans la montagne est une condition. C'est dans la montagne qu'on a des chances de trouver la porte d'entrée du monde sacré, mais ceux qui la trouvent sont peu nombreux. La promenade en montagne est un premier stade

(1) *Kouang-tong sin-yu*, k. 3, p. 35 *b*.
(2) *LFHP*, k. 9, p. 14 *b*-15 *a*.

du contact avec les puissances surnaturelles, ouvert à tous ceux qui veulent bien s'en donner la peine et en affronter les dangers. Le stade définitif est l'entrée dans le monde des Immortels. Il y a plusieurs moyens de passage.

La rencontre d'un personnage divin. — Celui qu'on rencontre le plus souvent est le Sauvage, dieu tutélaire de la montagne. On tire généralement profit de sa rencontre (cf. ci-dessus, p. 109). La rencontre de promeneurs avec des personnages ou des animaux surnaturels est le sujet de nombreuses légendes très variées. C'est un aperçu du monde surnaturel, sans passage.

L'ouverture d'une grotte. — Le cas le plus typique est celui de l'ouverture de la grotte-ciel. Il est caractéristique que le profane est incapable de la trouver[1]. Il peut y avoir visite, sans passage définitif : Chen T'ai-tche est remonté de la grotte-ciel du Lo-feou dans laquelle il se fit descendre. Il est très important de noter que l'ouverture de la grotte ne se produit jamais deux fois. Nous avons cité ci-dessus (p. 32) un exemple très significatif à cet égard.

Le passage du pont surnaturel. — Ce type de légendes est le plus populaire et le plus intéressant. Nous avons vu dans le commentaire du *Guide*, sous la mention du Pont de fer (p. 8) que « jadis des gens rencontrèrent un pont de fer en ce lieu ». On trouve beaucoup d'histoires de ce genre, dans lesquelles le héros est un bûcheron, généralement, qui se trouve brusquement en présence d'un pont au-delà duquel l'attend un monde meilleur. S'il le traverse, il disparaît à jamais du monde des hommes. S'il hésite, le pont disparaît et personne ne peut jamais le retrouver. Par exemple : « Jadis, il y eut quelqu'un qui monta au Pic des Nuées colorées amassées [c'est-à-dire au Sommet des Nuages volants]. Il rencontra un Étranger [*yi-jen*, un homme étrange, extraordinaire, c'est-à-dire un génie ou un Immortel] sur un pont. Celui-ci faisait un tel saut dans le vide qu'il avait l'air d'être sur le point de se rompre. L'Étranger lui fit à deux ou trois reprises des signes pour l'inviter à passer avec lui. Notre homme, se penchant, vit que le pont était suspendu à mille *jen* au-dessus de l'abîme. Il eut peur et n'osa pas traverser. L'Étranger disparut tout d'un coup »[2]. De semblables apparitions ne sont pas réservées à la zone proche du Sommet. Une autre eut pour cadre la Caverne des Eaux blanches, sur la base orientale du Lo-feou. « Il y eut jadis un bûcheron qui monta à son sommet. Tout d'un coup il vit un torrent encaissé au milieu duquel se trouvait un petit pont de pierre, à peine assez large pour qu'on y puisse poser le pied. De l'autre côté, deux hommes assis l'un en face de l'autre jouaient aux échecs à l'ombre d'un bosquet. A leurs côtés étaient étalés des fruits, des mets et des coupes. Deux petits garçons se tenaient debout près d'eux. Le bûcheron eut peur et s'en retourna. Il réunit tous les gens de son village pour chercher ensemble cet endroit, mais en vain[3]. Et encore : « Jadis plusieurs moines bouddhistes qui se préparaient à monter au Sommet des Nuages volants rencontrèrent une gorge abrupte en travers de laquelle était jetée une petite passerelle [c'était le Pont de fer]. Ils furent tous effrayés et n'osèrent pas traverser. Un seul secoua ses sandales et finalement s'y engagea. Puis il cueillit des simples. Il ne revint pas »[4]. Une aventure du même genre est

[1] Cf. ci-dessus, p. 92.

[2] *LFHP*, k. 8, p. 20 *b*.

[3] *Ibid.*, p. 20 *a*; *Feou chan tche*, k. 2, p. 4 *b*, qui explique qu'il y a effectivement un torrent au sommet de la Porte des Eaux blanches.

[4] *Ibid.*, *loc. cit.* Notons que le moine secoue, c'est-à-dire quitte ses sandales avant de passer dans l'autre monde. Nous savons que le saint délivré laisse souvent ses chaussures.

arrivée à un groupe de nonnes appartenant au temple de Kouan-yin de la région de Houei tcheou en promenade au Lo-feou. Arrivés au Sommet des Nuages volants, elles aperçurent une femme qui les suivait à une certaine distance. Soudain s'ouvrit devant elles un chemin droit et plat, bordé de fleurs. Elles s'y engagèrent de confiance jusqu'à une falaise de dix mille toises qu'enjambait un petit pont, ni en pierre ni en bois, qu'elles n'osèrent pas traverser. Se retournant pour faire signe à leurs compagnes restées en arrière, elles ne virent plus les traces de leur passage antérieur. C'est-à-dire que le paysage merveilleux dans lequel elles avaient pénétré avait disparu du fait de leur refus de poursuivre l'expérience jusqu'au bout en ne franchissant pas le pont (1).

C'est l'idée du franchissement de l'obstacle qui importe dans ce type de légendes. En ce sens le pont lui-même est parfois absent, comme le montre l'histoire suivante : un moine qui s'intéressait à l'alchimie voulait trouver l'herbe rouge qui pousse au Lo-feou chan (cf. p. 14). Il s'adressa à un ermite qui, après l'avoir dûment averti, consentit à lui servir de guide. A un moment donné ils arrivèrent devant un ravin profond aux bords abrupts. Le guide passa l'obstacle d'un bond. Le moine sauta aussi, mais retomba au beau milieu du précipice, et se blessa. Se traînant à quatre pattes, il rencontra un ours qui voulait le dévorer, erra dans la montagne, entendit de la musique céleste, et trouva enfin des bûcherons. Il y avait six jours qu'il s'était mis en route (2).

Le franchissement du pont très étroit (accessoirement le saut) est une épreuve permettant de passer dans le monde des Immortels. C'est pour cela qu'un des noms du Pont de fer est *Tou-sien k'iao*, Pont du passage à l'état d'Immortel (3). C'est, dans la montagne, une reproduction du pont situé à l'entrée des Enfers que seules les âmes vertueuses peuvent franchir alors que les méchantes tombent dans le fleuve de sang qu'il enjambe (4).

---

(1) *LFHP*, *loc. cit.* Une citation analogue du *T'ou-chou tsi-tch'eng* (*chan tch'ouan tien*, k. 189, p. 6 *a*) offre quelques variantes, par exemple un pont « ni en pierre ni en bois, fait d'une matière qui avait l'air d'être du fer ».

(2) *LFHP*, k. 9, p. 1 *a*.

(3) *Lo-feou t'ou-king tchou*, *LFHP*, k. 1, p. 12 *b*; *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 445, p. 9 *b*.

(4) Un pont étroit et dangereux est utilisé par la liturgie bouddhique dans les cérémonies pour les morts. Il y a de même dans les enfers un tel pont : les bonnes âmes le traversent sans encombre, les mauvaises tombent dans le fleuve de sang qu'il franchit. C'est le filtre général des enfers. Cf. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, t. I, p. 51 ; J. J. L. Duyvendak, *A Chinese Divina Commedia*, in *TP*, XLI (1952), p. 272 et suiv.

APPENDICE I

La généalogie de l'Or et du Cinabre

Les ermites taoïstes et les moines du Lo-feou chan se réclament d'une lignée spirituelle. Sur ce sujet le document le plus sérieux que nous ayons à notre disposition est une «Généalogie de l'Or et du Cinabre», *Kin-tan che-hi ki* 金丹世系記, c'est-à-dire la liste des alchimistes ou saints taoïstes qui ont reçu ou transmis leur enseignement au Lo-feou chan[1]. Ce document est mal conservé (le *Lo-feou tche* place au début du texte un grand nombre de carrés pour indiquer une lacune). Il n'est pas daté. Il a pour auteur un certain Lieou Yuan-tch'ang 留元長 qui vivait à la fin des Song, au XIIIe siècle. Voici ce qu'il dit :

«Jadis, il y eut le Véritable Tcheng Ngan-k'i 鄭安期 qui vient se réfugier au Lo-feou. C'est celui-là qui, plus tard, disparut [*yin*] près de la gorge des *tch'ang-p'ou* de Kouang-tcheou et obtint le Tao (cf. p. 35). Il avait dit à Ts'in Che-houang : «Au bout de trois mille ans vous me rendrez visite dans l'île P'eng-lai» (cf. p. 81). Or le Lo-feou en est un îlot détaché. Ngan-k'i transmit la recette [*fa*] à Tchou Ling-tche. Cette montagne-ci est la grotte Tchou-ming Yao-tchen. C'est le véritable Tchou qui la gouverne (cf. p. 25; 93, n. 4; 104). Tchou transmit la recette à Yin Tch'ang-cheng 陰長生 qui habitait au Pic du Pont de fer. Yin transmit la recette à Sou Yuan-ming 蘇元明 qui raffina le grand cinabre dans la vallée des Nuées vertes (cf. p. 28). Sou transmit la recette à Ko Hiao-sien 葛孝先 qui, au temps des Wou, fondit le cinabre au Sommet des Nuages volants. Ko transmit la recette à Tcheng Sseu-yuan 鄭思遠, de *tseu* Tseu-houa 子華, qui raffina le cinabre dans la Terre de Bonheur 'La Source' (cf. p. 15). Tcheng transmit la recette au neveu de Ko Hiao-sien, Ko Hong, de tseu Tche-tch'ouan, appelé Pao-p'ou-tseu, qui fondit le cinabre au pied du Pic de Ma kou. Hong transmit la recette à Pao Tsing qui était préfet de Nan-hai (cf. p. 24-25). Pao donna sa fille en mariage à Hong, après quoi il obtint la recette du cinabre du Seigneur Yin. L'épouse de Hong, Pao Sien-kou, la communiqua aussi à Houang le Sauvage, qui était le disciple de Tche-tch'ouan.»

Le *Lo-feou chan tche houei-pien* cite ce texte, en l'abrégeant, mais le fait suivre d'une note de Song Kouang-ye, le compilateur[2] :

«Si on consulte la biographie de K'ouai T'ong 蒯通 dans le *Han chou*[3] ainsi que le *Lie-sien tchouan*[4] on constate que Ngan-k'i cheng ne porte pas le nom de famille Tcheng. Tcheng Yin 鄭隱, de *tseu* Sseu-yuan 思遠 n'est pas [Tcheng] Sseu-yuan, de *tseu* Tseu-houa, et celui qui habita la Terre de Bonheur 'La Source' est Houa Tseu-k'i 華子期. La science ésotérique que possédait Ko Hong, il la reçut d'abord de Tcheng. Tcheng la reçut de [Ko] Hiao-sien. Hiao-sien la reçut de Tso-Ts'eu 左慈[5]. Ts'eu la reçut de Yin 陰. Yin la reçut de Ma-ming cheng 馬明生.

---

(1) *Lo-feou tche*, k. 8, p. 7 *b*-8 *b*.

(2) *LFHP*, k. 11, p. 25 *a-b*.

(3) *Ts'ien Han chou*, k. 45, p. 3 *b*. On y apprend seulement que Ngan-k'i cheng de Ts'i était lié avec ce K'ouai et qu'il avait offert ses services à Hiang Yu.

(4) Éd. *Tao-tsang*, k. 1, p. 12 *a* (Wieger, *Canon taoïste*, n° 291).

(5) *Pao-p'ou tseu, nei-p'ien*, k. 4, p. 25 *b*.

Depuis Ma jusqu'à Tcheng, les biographies d'Immortels ne font en réalité nulle part intervenir le Lo-feou chan, et à plus forte raison le Véritable Tchou [Ling-tche] n'est-il pas non plus le disciple de Ngan-k'i. Comme le maître Sou Yuan-lang est postérieur à Hiao-sien, comment aurait-il pu être son maître! Ce sont en fait des mensonges de faible envergure qui ne valent pas la peine d'être expliqués, mais Tch'en Lien en faisant son traité [le *Lo-feou tche*] s'est basé sur eux pour établir ses biographies. Comme ce sont des erreurs, je les ai toutes abandonnées ».

Cette remarque est fort utile, non pas qu'elle rétablisse la vérité historique, sans doute à jamais compromise, mais parce qu'elle nous montre la fragilité de la *Généalogie* qui nous est proposée. Elle n'est cependant pas complètement arbitraire. Ko Hong explique dans le *Pao-p'ou tseu* que les livres ésotériques qu'il possédait provenaient de Tso Ts'eu, lequel les avait transmis à son grand-oncle, lequel les avait transmis au Seigneur Tcheng, lequel les lui transmit. Il nomme d'ailleurs expressément son grand-oncle [Ko] Sien-kong dans le même texte[1]. C'est le même Ko Sien-kong qu'on appelle aussi Ko Hiuan 玄, de tseu Hiao-sien[2]. Quant au Seigneur Tcheng, ce serait, selon le *Tsin chou*[3], un nommé Tcheng Yin 鄭隱, en qui Song Kouang-ye refuse de voir le même personnage que le Tcheng Sseu-yuan cité par la *Généalogie de l'or et du cinabre*. Ce dernier nom apparaît aussi dans une source beaucoup plus tardive, le *Yun-ki ts'i-ts'ien*. Quoique cet ouvrage introduise dans la transmission des chaînons parasites, le schéma en est le même. On y montre en particulier la transmission de la recette de Tcheng Sseu-yuan à Ko Hong dans les mêmes termes et dans le même cadre (le Ma-tsi chan) que dans le *Pao-p'ou tseu* du Seigneur Tcheng à Ko Hong[4]. Il est bien possible que Tcheng Yin et Tcheng Sseu-yuan aient été des personnages différents, mais on les aurait confondus à une date assez ancienne car le *Yun-ki ts'i-ts'ien* qui date lui-même des environs de l'an mille est un recueil de matériaux antérieurs. Ce n'est en tout cas pas l'auteur de notre *Généalogie* qui est responsable de cette confusion.

Il est par contre en désaccord formel avec les autres textes en ce qui concerne Pao Tsing, ce dont Song Kouang-ye ne semble pas s'être aperçu. Nous savons en effet que Ko Hong ne transmit pas sa doctrine à Pao Tsing, mais que c'est au contraire ce dernier qui lui enseigna la sienne en même temps qu'il lui donnait sa fille en mariage. A la vérité il semble que le gendre et le beau-père aient tous les deux profité l'un de l'autre. Ils paraissent avoir poursuivi des recherches assez différentes : le premier s'intéressait à la philosophie et à l'alchimie, et le second plutôt à la magie de transformation. Le maître de sa vie est d'ailleurs nommé, c'est le Seigneur Yin[5]. Le Seigneur Yin est, il est vrai, identifié par certains à Yin Tch'ang-cheng lui-même[6]. Il va sans dire que si l'un vivait sous les seconds

---

(1) Pelliot (*JA*, 1912, p. 16-17) se demande si le fait que Ko Hong ne nomme pas Ko Hiuan n'est pas la preuve que sa parenté avec ce dernier est une invention postérieure. Il dit pourtant fort nettement : « Mon maître le Seigneur Tcheng était le disciple (*ti-tseu*) de mon grand-oncle Sien-Kong ». Le nom de famille est omis parce que connu (*ts'ong-tsou* est le grand-oncle paternel, donc de même nom de famille) et c'est le surnom qui est employé au lieu du nom personnel parce qu'il est question de transmission de livres et de doctrine. Il en est de même pour Tso Ts'eu que Ko Hong appelle de son surnom Tso Yuan-fang.

(2) *Chen-sien tchouan*, k. 7.

(3) K. 72, biographie de Ko Hong.

(4) *Yun-ki ts'i-ts'ien*, k. 6, p. 4 *b*. Un autre passage du même ouvrage (k. 3, p. 11 *b*) place la transmission de Tcheng Sseu-yuan à Ko Hong sur le Lo-feou chan.

(5) 陰君. *Tsin chou*, k. 95, p. 7 *b*.

(6) *LFHP*, k. 4, p. 6 *a*, s'inspirant d'un ouvrage du *Canon taoiste* datant des Yuan (Wieger, n° 293, k. 21, p. 10 *b*-12 *b*).

Han et l'autre sous les Tsin leur rencontre est assez peu vraisemblable. Mais on peut comprendre que Pao Tsing se réclamait de l'école de Yin, qui est justement celle dont Ko Hong a reçu l'héritage.

Un autre problème est posé par l'identité de Sou Yuan lang ou Sou Yuan-ming, maître de Ko Hiuan. On a déjà vu ci-dessus (p. 28) que Sou Yuan-lang, né sous les Tsin mais vivant encore sous les Souei, est l'auteur d'un certain nombre de traités. Un seul titre se retrouve dans le *T'ang chou*, et sous son nom de Sou Yuan-ming [1], tandis que d'autres sont mentionnés dans le *Song che* seulement, et sous son pseudonyme de Maître des Nuées colorées vertes [2]. On trouve bien dans le *Song che* le nom de Sou Yuan-ming, à propos d'un certain livre également cité dans le *T'ang chou*, mais il y est écrit 蘇 源 明 [3]. Il s'agit cette fois d'un personnage connu qui vivait sous les T'ang aux environs de 750. On peut admettre que la graphie 元 明 du *Song che* est une erreur pour 源 明. Le *Lo-feou chan tche houei-pien* écrit partout Sou Yuan-lang, mais la *Généalogie* a bien Sou Yuan-ming 元 明. D'autre part le *Lo-feou tche* donne une biographie de Sou Yuan-ming 元 明 qui raffina le cinabre dans la vallée des Nuées colorées vertes [4] mais, pour cet ouvrage, c'est un personnage du temps des Han. Cependant, dans son index des noms d'auteurs taoïstes Wieger indique que Sou Yuan-ming 元 明 est des Tsin. Il se base sans doute sur le fait que le *T'ang chou* fait précéder son nom de l'expression Hiuan Tsin 玄 晉, mais c'est une appellation qui ne concerne nullement la dynastie. On prétend d'autre part que le nom véritable de notre auteur est Sou Yuan-lang, mais que son nom fut frappé sous les Song par l'interdit protégeant le nom personnel d'un ancêtre de la famille impériale, Tchao Yuan-lang [5], ce qui pourrait expliquer bien des confusions.

La lignée de maître à élève avant Tso Ts'eu est encore plus obscure. On a certes des biographies de ce sage taoïste, mais elles ne nous apportent aucun éclaircissement. Après avoir médité sur la montagne T'ien-tchou chan, « Colonne du Ciel » (probablement dans le groupe de Kouei-ki) il découvrit une chambre de pierre dans laquelle se trouvait un Livre des neuf cinabres et de l'or liquide [6]; ou bien, après avoir médité sur cette même montagne T'ien-tchou chan, un génie lui remit le Livre transcendant de l'or et du cinabre [7]; on dit même qu'il possédait son pouvoir divin (*chen-tao*) dès sa jeunesse, sans parler de la moindre initiation [8]. La voie est donc bloquée de ce côté.

Le nommé Yin que Song Kouang-ye donne comme maître à Tso Ts'eu est vraisemblablement Yin Tch'ang-cheng des Han, qui lui-même eut pour maître Ma-

---

(1) *T'ai-ts'ing che-pi ki* 太清石壁記 3 chap., *Sin T'ang chou*, k. 59, p. 5 *a*, éd. *Po-na pen*. On trouve un ouvrage de ce titre, en 3 chapitres également, dans le *Canon taoïste* actuel (Wieger, n° 874), sous le nom du Maître Tch'ou-tsö 楚澤先生. C'est probablement le même.

(2) *Pao tsang louen* 寶藏論, *Song che*, k. 205, p. 16 *a*, éd. *Po-na-pen*.; *Tche Tao p'ien* 旨道編, *Song che*, loc. cit.; *Long-hou kin-ye houan-tan t'ong-yuan louen* 龍虎金液還丹通玄論, *Song che*, loc. cit.

(3) Il s'agit du *Tcheou yi yuan-pao* 周易元包 de Wei Yuan-song 衛元嵩 dont il fit une transmission (*tchouan*). Le *Song che*, k. 202, p. 2 *b*, écrit Sou Yuan-ming 元明. Le *T'ang chou*. k. 57, p. 2 *b*, écrit Sou Yuan-ming 源明.

(4) *Lo-feou tche*, k. 4, p. 2 *b*.

(5) *LFHP*, k. 8, p. 3 *a*, citant le *T'ong-tche lio*.

(6) *Chen-sien tchouan*, k. 5, cf. ci-dessus p. 92 : c'est ce même Tso Ts'eu qui trouva la porte d'entrée de la grotte de Kiu-k'iu après avoir jeûné pendant trois mois.

(7) *Pao-p'ou tseu, nei-p'ien*, k. 4, p. 25 *b*.

(8) *Heou Han chou*, k. 112 B.

ming cheng[1], mais on ne sait pas quel fut le maître de ce dernier, sinon un génie (*chen-jen*) qui le sauva après qu'il eut été laissé pour mort par des brigands[2]. On trouve cependant dans une biographie tardive de Ngan-k'i cheng la citation suivante : « Le *Houen-yuan pao-lou* 混元寶籙 dit : « Ensuite Ngan-k'i cheng transmit sa doctrine à Ma-ming cheng. Ma la transmit à Yin Tch'ang-cheng. Yin la transmit à Eul-tchou sien-cheng 爾朱先生 »[3]. On ignore malheureusement quel est le livre cité. Le fait qu'il soit mentionné entre deux autres citations du *Han chou* et du *Che ki* n'est évidemment pas une preuve de son antiquité.

La discussion soulevée par Song Kouan-ye pour savoir si Tcheng Ngan-k'i et Ngan-k'i cheng peuvent être le même personnage est insoluble. Comme le remarque un auteur postérieur, « on n'a là-dessus aucune preuve »[4].

Les quelques recherches que nous venons d'entreprendre pour essayer de vérifier l'exactitude de la *Généalogie* ne doivent pas nous faire négliger un autre aspect de la question. Beaucoup plus que sa véracité, c'est l'existence même d'une telle généalogie qu'il importe de constater. Lieou Yuan-tch'ang avait à sa disposition les livres que nous avons utilisés ci-dessus pour le critiquer. Or sa *Généalogie* ne tient pas compte des renseignements qu'on peut y recueillir. C'est donc qu'il ne les a pas utilisés, qu'il ne nous présente pas le fruit de ses recherches historiques, mais qu'il s'est contenté de reproduire une tradition qu'il tenait d'autres sources. Lesquelles? L'auteur du *Feou chan tche* s'est aussi posé cette question. Il n'apporte pas de réponse précise, mais il en profite cependant pour nous fournir quelques renseignements non sans intérêt :

« On ne sait pas sur quoi se base la *Généalogie de l'or et du cinabre* qui est rapportée dans ce traité. Or d'après mes recherches, je constate que Lieou Yuan-tch'ang était le petit-fils du ministre en second Lieou Tcheng, le second fils de Lieou Yun 鈗[5]. Il fut le condisciple de Po Yu-tchen 百玉蟾[6] auprès de Tch'en Nan 陳楠[7]. C'est donc qu'il a reçu l'enseignement de l'or et du cinabre de l'école taoïste du Sud. Song Lien 宋濂 dans son *Ts'ien-k'i tsi* 潛溪集 et Tou Ngang 都卬 dans son *San-yu tchouei-pi* 三餘贅筆[8], tous deux des Ming, disent que le taoïsme se divise en deux écoles, du Nord et du Sud. L'école du Sud provient de Tong-houa Ti-kiun Wang Hiuan-fou 東華帝君王玄甫 qui a recueilli la doctrine de Lao Tan et la transmit à Tchong-li K'iuan 鍾離權 des Han; K'iuan la transmit

---

(1) *Chen-sien tchouan*, k. 4. La relation entre Ma-ming cheng et Yin Tch'ang-cheng est illustrée par des ouvrages : biographie ésotérique des Immortels Seigneurs Ma et Yin, par Tchao Cheng 趙昇 des Song (Wieger, *Canon taoïste*, bibliographie de Tsiao Hong, p. 290, col. 1) et biographie ésotérique des deux Seigneurs Ma et Yin (*Ibid.*, bibliographie du Song che, p. 274, col. 11).

(2) *Chen-sien tchouan*, k. 2.

(3) Wieger, *Canon taoïste*, n° 293, k. 13, p. 1 *b*. Notons aussi que le *Houen-yuan cheng ki* 混元聖紀 (en 9 chap. par Sie Cheou-hao, des Song, Wieger, *Canon taoïste* n° 762, k. 7, p. 1 *a*), ouvrage de la même veine que le *Houa-hou king*, contient une généalogie semblable : Lao tseu, Ho-chang kong, Ngan-k'i cheng, Ma-ming cheng, Yin Tch'ang-cheng Eul-tchou sien-cheng, « et après on ne sait plus à qui la doctrine a été transmise ».

(4) *Feou chan tche*, k. 2, p. 26 *b*.

(5) D'après sa biographie dans le *LFHP* (k. 6, p. 12 *a*) Lieou Yuan-tchang était non pas son fils mais son cousin paternel moins âgé que lui-même (*ts'ong-ti*). Lieou Tcheng était ce ministre qui se retirait dans la grotte du Voile d'eau (cf. p. 34).

(6) 百玉蟾, un taoïste célèbre du XIIIe siècle.

(7) 陳楠, appelé Ni-houan 泥丸, originaire de Po-lo.

(8) Je n'ai pas su trouver le premier de ces ouvrages. Le second se trouve dans le *Siu Tche-pou-tsou tchai ts'ong-chou*, II, Écoles taoïstes du Nord et du Sud, p. 6 *a*.

au docteur des T'ang Lu Yen 呂巖[1] et au docteur des Leao Lieou Ts'ao 劉操[2]; Ts'ao la transmit à Tchang Po-touan 張伯端 des Song[3]; Po-touan la transmit à Che T'ai 石泰[4]; T'ai la transmit à Sie Tao-kouang 薛道光[5]; Tao-kouang la transmit à Tch'en Nan; Nan la transmit à Po Yu-tchen; Yu-tchen la transmit à P'ong Sseu 彭耜[6].

L'auteur entreprend ensuite une discussion serrée sur différentes sectes ou branches de l'école taoïste du Sud dont les représentants auraient fréquenté le Lo-feou depuis les Yuan jusqu'à la fin du XIXᵉ siècle. Nous en resterons là, car nous en savons assez pour conclure que Lieou Yuan-tch'ang n'a pas inventé sa généalogie, mais qu'il a puisé ses renseignements directement aux sources d'une tradition définie.

Il nous reste quelques remarques à faire avant d'en terminer avec cette *Généalogie*.

Disons d'abord, à la suite de Song Kouang-ye, que quoique la *Généalogie* donne à tous les Saints qu'elle cite un séjour spécial dans la montagne, où ils pratiquaient leurs opérations alchimiques, les textes anciens que nous avons utilisés ne mentionnent pas le Lo-feou chan, sauf cas particuliers. Il y en a deux seulement. L'un est celui de Ko Hong que sa biographie du *Tsin chou* fait mourir au Lo-feou (cf. p. 24). L'autre est celui de Tcheng Sseu-yuan qui après avoir rencontré Ko Hong au Mont Ma-tsi chan « Traces de cheval », se retira au Lo-feou et donna encore son enseignement à deux disciples[7]. Seulement il est probable qu'il ne s'agisse pas du Lo-feou chan au Kouang-tong. En effet les deux disciples à qui il donna son enseignement sont inconnus dans notre montagne.

Il serait d'ailleurs assez étonnant que cette montagne du Kouang-tong ait été fréquentée par autant de saints à des dates aussi anciennes. Mais toute montagne qui se respecte doit avoir ses lettres de noblesse qui ne sauraient être autres que la présence de saints ou de héros. Ceux-ci doivent être authentiques. Les saints du Lo-feou chan le sont, car la *Généalogie* est composée de personnages cités dans de vieux ouvrages où on leur attribue, au moins approximativement, les mêmes rapports entre eux que dans la *Généalogie*. On s'est contenté de les annexer en les faisant venir au Lo-feou chan, ce qui, pour les grands voyageurs qu'ont souvent été les sages taoïstes, n'est jamais qu'ajouter une montagne de plus à ajouter à leur actif.

---

[1] C'est-à-dire Lu Tong-pin. Il y a dans la salle principale du Sou-lao kouan une statue du « Patriarche Lu » (Lu tsou) (Bourne, *The Lo-fou Mountains*, p. 24). Il a aussi un autel en plein centre de la montagne (*Yeou Lo-feou chan ki, Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*, IV, p. 459 *a*).

[2] C'est Lieou Hai-tchen 劉海蟾, qui fut effectivement un des patriarches (*tsou*) de l'école taoïste du Sud. On le situe soit sous les Leang postérieurs, soit sous les Leao, ce qui revient toujours au même, c'est-à-dire au début du Xᵉ siècle.

[3] Originaire de T'ien-t'ai. Mort vers 1078.

[4] Originaire du Chen-si.

[5] Originaire du Chen-si. Il rencontra Che T'ai dans les premières années du XIIᵉ siècle.

[6] Que je ne connais pas.

[7] Cf. ci-dessus p. 141. n. 4.

APPENDICE II

Les autres Lo-feou chan

Le Lo-feou chan près de Houei tcheou, que nous avons étudié, est la plus fameuse de toutes les montagnes portant ce nom. Il y en a d'autres, dont l'inventaire ne sera pas inutile, ne serait-ce que pour éviter les confusions. Il y a :

§ 1. Un Lo-feou chan au Nord-Ouest de K'in 欽 tcheou (actuellement hien), au Kouang-tong, sur la côte méridionale de cette province, à l'Ouest de la presqu'île de Lei tcheou. On cite à son sujet le traité géographique du *Souei chou* (il y a un Lo-feou chan dans la sous-préfecture de Ngan-king 安 京 [1]). Le *Yuan-ho tche* dit que, selon la tradition populaire, il ressemble au Lo-feou chan de Houei tcheou d'où son nom [2]. La monographie de K'in tcheou dit que sa « veine » vient de la montagne Tong-yu chan « Poisson de bronze ». Populairement on l'appelle Lou-sa 簍 撒 chan [3]. Une rivière Lo-feou chouei y prend sa source [4]. L'honneur d'avoir nommé cette montagne reviendrait à un certain personnage du temps des Souei, originaire de Lien tcheou, qui, après avoir été au Lo-feou chan revint dans son pays et fut frappé de la ressemblance de cette montagne avec le Lo-feou et en aurait en conséquence changé le nom [5]. L'emprunt en faveur d'une montagne du nom d'une autre, et de son prestige, est une chose assez courante. C'est ainsi qu'il y a beaucoup de monts Ngo-mei (et en particulier au Kouang-tong dans la sous-préfecture de Po-lo) qui sont des rappels du célèbre Ngo-mei du Sseu-tch'ouan. On peut cependant se demander si, dans le cas présent, il n'y a pas eu quelque autre raison qu'un souvenir de voyage. L'intéressant est, croyons-nous, de noter l'existence de cette montagne du Poisson de bronze dont ce petit Lo-feou est un contrefort. On dit qu'à son pied il y a une grosse digue de pierre sous laquelle on a fondu un poisson de bronze pour servir de trou d'écoulement des eaux [6]. On peut avoir affaire à un thème en rapport avec les inondations, qui justement jouent un grand rôle dans la légende du Lo-feou chan.

§ 2. Un autre Lo-feou chan à 5 *li* au Nord de Wen 溫 tcheou, au Tchö-kiang, sur la rive Nord du fleuve Yong-ning kiang qui se jette dans la mer en cet endroit. On l'appelle aussi Mi-lo 密 羅 chan [7]. Il se compose d'un seul pic qui « trempe à moitié dans le fleuve » [8]. « Au temps des Ts'in il arriva en flottant sur la mer » [9]. On reconnaît une montagne flottante du type de notre Lo-feou. Il est intéressant de signaler que dans le même fleuve, faisant face au Lo-feou se trouve une île appelée Kou-yu 孤 嶼 chan « Récif isolé ». C'est un banc de sable qui se composait autrefois de deux îles sur chacune desquelles on avait construit un stûpa et entre lesquelles

---

(1) *Souei chou*, k. 31, p. 6 *a*.
(2) *Yuan-ho tche*, k. 38, p. 7 *a*.
(3) *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 348, p. 2 *a*.
(4) *Kouang-tong t'ong-tche*, k. 110, p. 20 *b*.
(5) *LFHP*, k. 9, p. 15 *a*.
(6) *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 348, p. 2 *a*.
(7) *LFHP*, k. 9, p. 15 *a*.
(8) *Wen-tcheou-fou tche*, k. 4, p. 8 *a*.
(9) *T'ai-p'ing Houan-yu ki*, k. 99, p. 5 *a*, citant le *Yong-kia ki* 永 嘉 記.

se coulait le fleuve en formant un Bassin du dragon. Au milieu du bassin il y avait encore un îlot. Sous les Song un moine boucha le bassin du dragon avec de la terre afin de réunir les deux îles [1]; la proximité de ces deux îles réunies artificiellement en une seule et du Lo-feou n'est peut-être qu'une simple coïncidence, mais elle est assez curieuse.

§ 3. Un autre Lo-feou chan à 5 *li* au Nord-Ouest de T'ai 泰 tcheou, au Kiang-sou. Il se trouve au milieu d'un marais et les crues ne peuvent pas le faire sombrer. Vu de loin, il est comme le Lo-feou de Houei tcheou [2]. C'est une île insubmersible.

§ 4. Un autre Lo-feou chan à 140 *li* à l'Est de la sous-préfecture de Yeou 攸 hien, au Hou-nan. On dit seulement qu'on y trouve une source sortant par un trou de rocher mais, détail important, cette source ne tarit jamais [3]. C'est une source «à flot».

§ 5. Un autre Lo-feou chan à 30 *li* au Sud-Est de la sous-préfecture de Lang-k'iong 浪穹 hien, au Yun-nan. C'est la montagne Fong-yu chan «Ailes des phénix» ou Niao-tiao 鳥弔 chan «Deuil des oiseaux» : les oiseaux s'y réunissent tous les ans, au septième mois, et poussent des gémissements. On dit qu'ils viennent pleurer les phénix qui meurent sur cette montagne. Lo-feou était son ancien nom. Il ne paraît y avoir aucun rapport entre l'ancien et les nouveaux noms [4].

§ 6. Un autre Lo-feou chan dans la sous-préfecture de Tien-po 電白, au Kouang-tong (Kao tcheou). Sa seule particularité est qu'on y trouve des pierres blanches dressées qu'on dit être des moutons que paissaient des Immortels [5].

§ 7. Un lieu-dit de ce nom dans le Nord de la sous-préfecture de Hing-ning (arrondissement autonome de Kia-ying), au Kouang-tong [6].

§ 8. Un autre Lo-feou chan à 55 *li* au Sud de la sous-préfecture de Hia-p'ou 霞浦, au Fou-kien (Fou-ning), sur le bord de la mer. «On raconte que cette montagne vint en flottant sur la mer. On peut s'abriter du vent du Nord en accostant les bateaux à son pied. Mais avec le vent du Sud il est difficile de s'approcher car les falaises rocheuses sont déchiquetées» [7]. Nous avons déjà noté des montagnes flottantes faisant office de port (cf. p. 55, 56).

§ 9. Un autre Lo-feou chan au Sud-Est de Feou 涪 tcheou (actuel feou ling 陵 hien), au Sseu-tch'ouan. Le seul renseignement intéressant est que cette montagne se trouve à l'endroit où une petite rivière se jette dans le Fleuve Bleu [8].

§ 10. Une commune La-phù (= Lo-feou), dans la région du Đáy au Nord Việt-nam, province de Ninh-bình [9].

Il y a certainement d'autres lieux ou montagnes ayant reçu ce nom, mais d'importance moindre. Les plus connus sont les cinq premiers de notre liste. On les

---

[1] *Wen-tcheou-fou tche*, k. 4, p. 6 *b*.
[2] *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 66, p. 3 *a*.
[3] *Ibid.*, k. 354, p. 16 *a*; *Hou-nan t'ong-tche*, k. 15, p. 12 *a*.
[4] *Ibid.*, k. 378, p. 2 *b*; Sainson, *Histoire particulière du Nan-tchao*, p. 34. C'est sans doute de ce Lo-feou qu'il a été question ci-dessus. p. 76.
[5] *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 347, p. 2 *b*.
[6] D'après le *Tchong-kouo ti-ming ta ts'eu-tien*, p. 761.
[7] *Fou-kien t'ong-tche*, k. 14, p. 2 *a*; *Ta-Ts'ing Yi-t'ong tche*, k. 346, p. 5 *a*.
[8] *Ta-ts'ing Yi-t'ong tche* k. 387, p. 13 *b*.
[9] H. Maspero, *Études d'histoire d'Annam*, *BEFEO*, XVI/1, p. 16.

appelle collectivement « les cinq Lo-feou [autres que le vrai] »[1]. Il n'est pas possible de savoir, dans chaque cas, si le nom Lo-feou est un rappel de la fameuse montagne du Kouang-tong et, cela étant, quelle est la raison de ce parrainage. Plusieurs des montagnes énumérées ci-dessus sont des montagnes flottantes, c'est la constatation la plus importante.

Rappelons ici que nous avons trouvé la trace d'un ancien Lo-feou chan qui n'est certainement pas le nôtre, situé quelque part dans l'Est de la Chine (cf. p. 87).

---

[1] *LFHP*, k. 9, p. 15 *a*.

BIBLIOGRAPHIE

1. Monographies

Lo-feou chan tche houei-pien 羅浮山志會編.

En vingt-deux chapitres, plus un chapitre initial (*k.o*), compilé par Song Kouang-ye, 宋廣業, en 1716.

C'est un ouvrage très utile, comprenant des dessins des principaux sites, une bibliographie des ouvrages utilisés, malheureusement incomplète et dans un certain désordre, des notices biographiques (69 taoïstes, dont 6 femmes, 21 bouddhistes, 71 célébrités [*ming-hien*], dont 54 visiteurs et 17 retraitants), des notices zoologiques et botaniques, et un large recueil de pièces diverses en prose (traités descriptifs, récits, préfaces, etc.) et enfin une masse considérable de poésies, d'un maigre intérêt documentaire. Selon la mauvaise habitude des compilateurs du temps passé les références ne sont indiquées que très parcimonieusement [1].

Lo-feou tche 羅浮志.

En dix chapitres, rédigé par Tch'en Lien, 陳槤, en 1410 [2].

La préface de l'auteur annonce quinze chapitres. C'est donc que l'ouvrage actuellement conservé est incomplet [3]. C'est aussi le plus ancien. Mais en lisant sa propre préface ainsi que celles, plus anciennes, conservées dans le *Lo-feou chan tche houei pien*, nous apprenons sans surprise qu'il n'est que la mise à jour d'autres traités, qui sont les :

Lo-feou t'ou tche 羅浮圖志.

Rédigé par Wang Tcheou, 王胄, dont il nous reste une post-face datée de 1227 [4]. Tch'en Lien trouva par hasard en 1407 un exemplaire manuscrit de cet ouvrage à Pékin, entre les mains de moines taoïstes originaires de la région de Canton. Il portait des notes additionnelles d'origine inconnue.

Lo-feou tsi, 羅浮集.

Rédigé par T'an Souei 譚粹, dont il nous reste une préface datée de 1100 [5].

Lo-feou chan ki, 羅浮山記.

Rédigé par Kouo Tche-mei, 郭之美, dont il nous reste une préface datée de 1053 [6]. Tch'en Lien, Wang Tcheou, T'an Souei se citent l'un l'autre dans leurs

---

(1) Cet ouvrage est désigné par le sigle *LFHP*.

(2) Édité dans le *Ling-nan yi-chou* 嶺南遺書, III, et dans le *Ts'ong-chou tsi-tcheng* 叢書集成 (n° 3.000). On se réfère ici à la première de ces éditions.

(3) L'éditeur du *Ling-nan yi-chou* a bien remarqué cette différence mais il pense que l'ouvrage n'a jamais eu que 10 chapitres et que les 15 annoncés proviennent de l'erreur d'un copiste (*Lo-feou tche pa* 跋, verso).

(4) *LFHP*, k. 10, p. 3 *a*.

(5) *LFHP*, k. 10, p. 2 *a-b*; *Lo-feou tche*, k. 7, p. 2 *b*.

(6) *LFHP*, k. 10, p. 1 *a-b*; *Lo-feou tche*, k. 7, p. 2 *a*.

préfaces, mais Kouo Tche-mei ne cite aucun devancier et prétend avoir travaillé uniquement par enquête personnelle auprès des «amateurs de vieilles histoires» de la montagne. A lui s'arrête la filière.

Lo-feou chan tche-tchang t'ou-ki, 羅浮山指掌圖記.

Par Tseou Che-tcheng, 鄒師正, prêtre taoïste du Tch'ong-hiu kouan, de la fin des Song.

C'est le *Guide*, dont nous avons donné la traduction ci-dessus. Un repère précieux pour dater cet opuscule est fourni par une pièce de Wang Tcheou intitulée *Tche-tchang t'ou tsan* 贊 «Présentation du *Guide*»[1]. La date de composition du *Guide* peut être remontée jusqu'au milieu du XIIIe siècle.

Lo-feou chan tche, 羅浮山志.

En douze chapitres, rédigé par Houang Tso 黃佐; édité par son disciple Li Min-piao 黎民表. La préface est de 1557[2].

Cet ouvrage semble avoir disparu. Le *Lo-feou chan tche houei-pien* a cependant recueilli un opuscule du même auteur intitulé :

Lo-feou t'ou-king, 羅浮圖經.

A la suite duquel on trouve un *Lo-feou t'ou king tchou* 注 comprenant le texte du *t'ou-king*, sous une version légèrement différente de celle du texte précédent, suivi d'un commentaire composé de citation d'ouvrages plus anciens[3]. Le T'ou-king et son commentaire ne sont pas datés, mais ils sont probablement des extraits de l'œuvre de Houang Tso et de son disciple.

Lo-feou chan tche, 羅浮山志.

En douze chapitres, rédigé par T'ao King-yi, 陶敬益, en 1689[4].

C'est une reprise de l'œuvre de Li Min-piao. On y ajouta le :

Ming fong t'ou chouo, 名峯圖說.

«Explication des planches représentant les pics fameux» qu'on attribue soit au moine Tch'en Yi, 塵異 (celui qui accompagna P'an Lei dans son excursion, cf. p. 45), soit à un lettré du nom de Han Tö-houen, 韓德焜[5]. Elle a été recueillie dans le *Lo-feou chan tche houei-pien*, au moins en partie, où elle forme la partie illustrée contenue dans le chapitre initial. Le *Lo-feou chan tche* lui-même existe peut-être encore, mais je ne l'ai pas trouvé.

Lo-feou wai-che, 羅浮外史.

En cinquante-huit sections (*p'ien*), rédigé par Ts'ien Yi-k'ai, 錢以塏, pendant la période K'ang-hi (1662-1723), postérieurement au *Lo-feou chan tche houei-pien*[6]. J'ignore si cet ouvrage est encore trouvable.

---

(1) *LFHP*, k. 14, p. 22 *b*.

(2) *LFHP*, k. 10, p. 5 *a*-6 *b*. Li Min-piao a rédigé une post-face, de la même date (*LFHP*, k. 10 p. 7 *a*-8 *b*).

(3) *LFHP*, k. 1, p. 6 *a*-9 *b* et 9 *b*-20 *b*.

(4) *Sseu-k'ou ts'iuan-chou ts'ong-mou*, k. 76, p. 104 *b*; *Ts'ing-tch'ao wen-hien t'ong-kao*, p. 6864 (éd. Comm. Press.).

(5) Le premier auteur est celui que donne le *Sseu-k'ou*, le second est celui mentionné dans la bibliographie du *LFHP*. C'est le texte et les planches de cet ouvrage que reproduit le *LFHP* dans son chapitre initial, sans d'ailleurs en avertir le lecteur. C'est une citation mise sous le nom de Han Tö-houen (*LFHP*, k. 2, p. 6 *a*) qui permet de le constater.

(6) *Sseu-k'ou ts'iuan-chou ts'ong-mou*, k. 76, p. 104 *b*.

Feou chan tche, 浮山志.

En cinq chapitres, compilé par Tch'en Ming-kouei, 陳銘珪, en 1881[1].

Cet ouvrage comprend les : *Feou chan siao tche*, 小志, de Houang P'ei-fang, 黄培芳, écrit en 1809. On retrouve ailleurs cet ouvrage sous le titre *Feou chan ki-cheng*, 紀勝[2]. *Feou chan sin tche*, 新志, de Lai Hong-hi, 賴洪禧, écrit en 1813. *Feou chan siu-ki*, 續紀, de Tch'en Ming-kouei lui-même, daté de 1881. Le *Feou chan tche* comprend encore des mémoires divers et des poésies.

Mentionnons enfin, pour compléter cette catégorie, quelques ouvrages disparates non datés cités par le *Lo-feou chan tche houei-pien* :

Lo-feou chan t'ou ki, 羅浮山圖記.

Rédigé par P'an Hiu, 潘昴, de *tseu* Mien-fou, 勉甫. Cet opuscule est inclus dans le *Lo-feou chan tche houei-pien*[3]. Dans la bibliographie de la même monographie cet ouvrage est classé entre l'œuvre poétique d'un lettré qui fut docteur sous les Song au XIIe siècle et le travail de Tch'en Lien (de 1410). Mais c'est une erreur puisque ce P'an Hiu cite Tch'en Lien.

Lo-feou chan nang, 羅浮山囊.

Rédigé par Lou Chen, 盧挺. Il y a une préface, mais elle n'est pas datée[4]. L'ouvrage est sans doute de peu antérieur au *Lo-feou chan tche houei-pien*.

Lo-feou chou, 羅浮書.

A la fin de quelques textes, le *Lo-feou chan tche houei-pien* écrit « extrait du *Lo-feou chou* », ce qu'il ne fait pas pour les autres références. Le *Feou chan siu-ki* de Tch'en Ming-kouei cite une fois le *Lo-feou chan chou* de Tchang Nan 張南, mais à propos d'un fait du début du XIXe siècle, de sorte qu'il ne peut s'agir du même livre, à moins d'erreur[5]. Or le *Lo-feou chou* ne figure pas dans la bibliographie du *Lo-feou chan tche houei-pien*. Il est possible que le livre en question ait été censuré.

2. *Récits d'excursion*

Ces documents se distinguent de ceux de la catégorie précédente en ceci qu'ils n'ont pas été écrits dans un but didactique, mais sont seulement des narrations en beau style rédigées par un lettré ou un fonctionnaire à l'occasion d'une promenade au Lo-feou. Le modèle du genre est le :

Yeou Lo-feou t'i-ming ki, 遊羅浮題名記.

Écrit par Sou Tong-p'o en 1094[6].

Lo-feou chan hing ki, 羅浮山行記.

De Tchao Jou-yu, 趙汝馭, fut écrit en 1244 à l'issue d'une tournée dans la montagne à des fins à la fois touristiques et administratives. L'auteur était préfet de Po-lo[7].

---

(1) Édité dans le *(Tch'en)Tsiu-tö-t'ang ts'ong-chou* 陳聚德堂叢書.

(2) Édité dans le *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts'ong-tch'ao*. 小方壺齋輿地叢鈔, IV, p. 461 *a*-463 *a*.

(3) *LFHP*, k. 1, p. 20 *b*-23 *b*.

(4) *LFHP*, k. 10, p. 13 *a*-14 *b*.

(5) *Feou chan tche*, k. 2, p. 18 *a*.

(6) *LFHP*, k. 11, p. 4 *a-b*; *Lo-feou tche*, k. 9, p. 5 *a-b*.

(7) *LFHP*, k. 11, p. 18 *a*-20 *b*.

Yeou Lo-feou ki, 遊羅浮記.

De P'an Lei, 潘耒, écrit en 1688, est le plus étoffé de tous ces récits. Nous en avons traduit l'essentiel ci-dessus (p. 44 et suiv.). Citons aussi :

Yeou Lo-feou chan ki, 遊羅浮山記.

De Yun King, 惲敬, mort en 1817 (1).

Yeou Lo-feou je-ki, 遊羅浮日記.

De P'an Fei-cheng, 潘飛聲, 1902 (2).

Il existe également un certain nombre de récits de visites à des édifices religieux ou des sites particuliers, des descriptions diverses ou des rapports d'événements sensationnels. Tout cela a été recueilli par le *Lo-feou chan tche houei-pien*, et nous n'avons pas besoin d'en alourdir cette bibliographie sommaire.

C'est sous cette rubrique qu'on peut classer les récits faits par les voyageurs européens. J'ai pu consulter :

Krone et Graves, *Besteigung des heiligen Lofau Berges in China, durch die Missionäre Krone und Graves* in *Petermann's Mitteilungen*, 1860, p. 277-278.

R. Krone, *Der Lo-fou Berg in China*, in *id.*, 1864, p. 283-294.

F. S. A. Bourne, *The Lo-fou Mountains, an Excursion.* — Hong-kong, 1895 (40 pages, 1 carte).

E. A. Irving, *A Visit to the Buddhist and Tao-ist Monasteries on Lo-fou San*, in *Blackwood's Magazine*, CLVII, p. 453-467. Édimbourg, mars 1895.

A. M. Henry, *Ling-nam, or Interior Views of Southern China*, chapitre XVI : *The Lo-fow Mountains*, p. 307-325. Londres, 1886.

3. Textes littéraires

Ils sont très nombreux, car ils comprennent toutes les poésies. Nous devons pourtant citer, parmi les plus anciens :

Lo-feou chan fou, 羅浮山賦.

De Sie Ling-yun 謝靈運 (ve siècle) (3). Ce texte est important surtout parce qu'il montre que le nom ésotérique du Lo-feou était déjà connu à cette époque (cf. p. 89).

Lo-feou chan ming, 羅浮山銘.

De Siao Yu, 蕭譽 (VIe siècle) (4). Parmi les poètes qui ont le plus contribué à la gloire du Lo-feou chan, il faut citer Sou Tong-p'o (5).

4. Citations diverses

On les trouve çà et là, dans les encyclopédies générales, les ouvrages de géographie et les monographies de Po-lo, Tseng-tch'eng, Houei tcheou et du Kouang-tong.

(1) *Siao-fang-hou tchai yu-ti ts-ong-tch'ao*, IV, p. 459 *a*-460 *a*.
(2) *Tch'en-fong ko ts'ong-chou*, I, p. 5 *a*-15 *b*.
(3) *LFHP*, k. 14, p. 1 *a-b*.
(4) *LFHP*, k. 14, p. 27 *a-b*.
(5) Le *LFHP* enregistre une vingtaine de pièces plus ou moins importantes de cet écrivain.

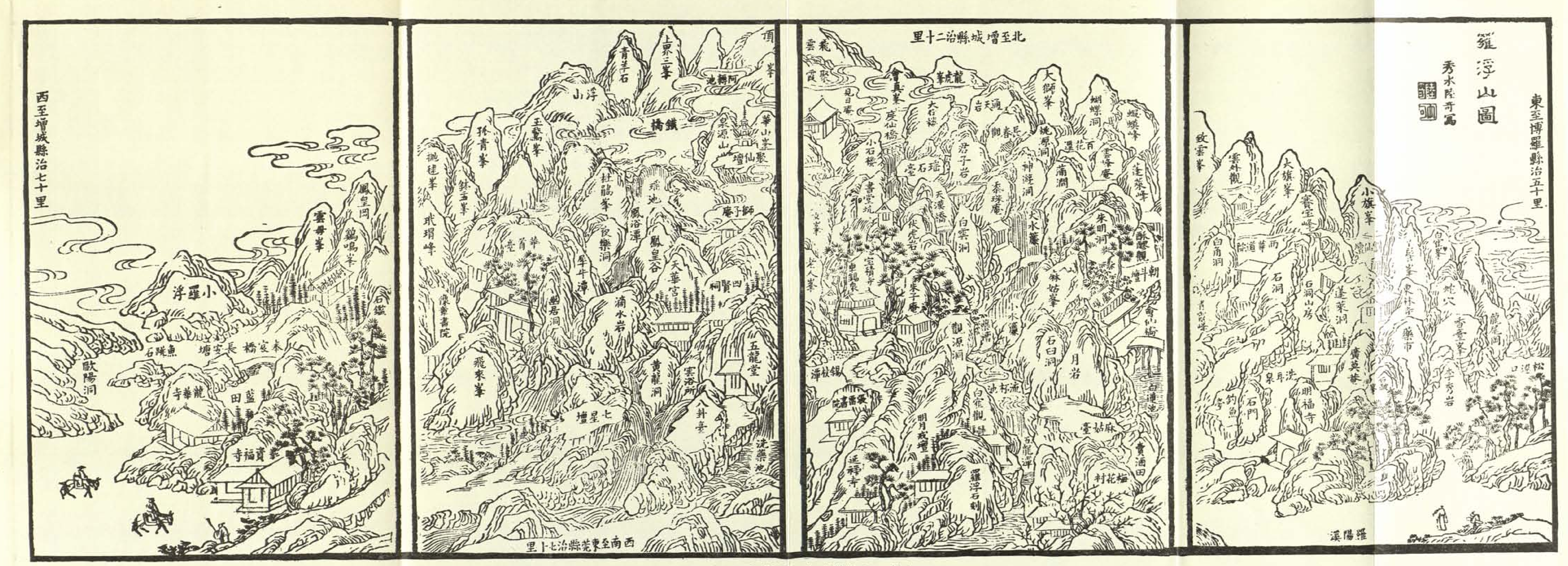


Fig. 3. — Carte générale du Lo-feou chan (*LFHP*, k. 0, p. 1 *b*-3 *a*).

INDEX

TABLE DES MATIÈRES

LE COURANT AFFECTIF A L'INTÉRIEUR DU BRAHMANISME ANCIEN

par

A.-M. ESNOUL

Attachée au Centre national de la Recherche Scientifique

INTRODUCTION

Les plus anciens textes connus de la littérature indienne, les Veda, quoique hymnes essentiellement religieux et représentant à travers des siècles de pensée indienne la « Révélation », nous maintiennent généralement dans un climat mi-symbolique, mi-magique où l'affectivité n'a point de part.

Plus tard, à l'époque des *darśana*, c'est-à-dire des « points de vue » pris sous différents angles d'une unique réalité, le côté intellectuel d'une part et, d'autre part, la grande vague de mystique unitive qu'on trouve en fondement au vedānta empêchent parfois de discerner, si l'on n'y prête pas une attention suffisante, un courant parfois ténu mais qui se poursuit avec continuité dans la pensée religieuse de l'Inde.

Ce courant, bien que multiforme, a pris surtout le nom de *bhakti;* on en trouve trace dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, mais c'est ce qu'il représente à l'intérieur du brahmanisme que nous allons ici tenter de définir.

La bhakti, culte de dévotion, n'est apparue, dans la littérature indienne, sous sa forme et sous son nom actuels, que vers le IIIe ou IIe siècle av. J.-C. Parmi les systèmes brahmaniques orthodoxes, où l'intelligence et la dextérité de l'esprit tenaient le premier rang, elle fait, évidemment, assez pâle figure et l'on serait tenté de n'y voir qu'une forme bâtarde de philosophie et de religion. Mais cette forme, si inférieure soit-elle intellectuellement parlant, traduit une attitude permanente de l'esprit humain : un besoin pour le fidèle de se rattacher par la foi et la dévotion à une réalité absolue qui le dépasse et en même temps, s'intéresse à lui. Bhakti désigne donc dans l'Inde, cette attitude, qui exprime de façon précise l'essence de toute mystique.

Le domaine de la bhakti se révèle comme très étendu et son étude comme très complexe. Dans le seul brahmanisme elle a revêtu tant de formes différentes, elle s'est manifestée à des époques et dans des conditions si diverses qu'on ne peut songer à épuiser le sujet. Pour en acquérir une connaissance un peu claire il conviendra d'en étudier d'abord les traits généraux, puis son évolution de la secte des *Bhāgavata,* dont la *Bhagavad-Gītā* est la principale autorité, si l'on met à part les sectes beaucoup plus récentes qui sont apparues dans l'Inde jusqu'au XVIIe siècle. Il eût pu paraître légitime d'aborder directement cette évolution et de n'exposer

les traits communs de la bhakti qu'en fonction de ses diverses manifestations à travers le temps et l'espace; mais, outre que l'attitude exprimée par ce terme se rencontre parfois sans que le mot soit énoncé et que, par conséquent, ces cas particuliers ne peuvent être rattachés à la bhakti que si l'on sait déjà en quoi consiste cette sorte de dévotion personnelle, de plus il est peut-être plus aisé de définir les variantes d'une telle attitude par les points mêmes où elles se rapprochent ou s'écartent de la norme.

Après le xvii[e] siècle, les cultes de bhakti ont continué de prospérer, mais les textes principaux précèdent cette période et depuis l'on n'a guère fait que répéter les enseignements des siècles antérieurs. C'est pourquoi nous nous arrêterons aux formes revêtues à cette époque par ces cultes de bhakti chez les Bengalais et chez les Marathes.

TRAITS GÉNÉRAUX DE LA BHAKTI

I. *Rapports du fidèle et de la divinité exprimés par l'étymologie même du mot* bhakti

Bhagavat[1] «celui qu'on adore» et *bhakti* «sentiment à l'égard du Bhagavat» sont deux mots dérivés d'une même racine *BHAJ* qui a fini par signifier «adorer» mais dont le premier sens est «distribuer» et «partager», sens qui était le plus usuel lors de la formation du concept de bhakti.

Dès le Veda, *bhaga* «la part» signifie également «le bonheur», en tant que celui-ci est une «part» reçue; *Bhagavat* est celui qui possède une part, vraisemblablement la part principale, c'est-à-dire le bonheur suprême, car le bonheur, pour la pensée indienne de cette époque est, essentiellement, une possession. Bénéficiaire et bienheureux on en vient à considérer le Bhagavat comme faisant participer ses fidèles à ce bien qu'il a lui-même reçu; ceux qui sont dévoués sont désignés sous le nom de *bhakta,* ce terme traduisant les deux sens du mot «partagé» tels que nous les trouvons en français où il s'applique à la fois à l'objet divisé (gâteau partagé) et à celui qui en bénéficie (être bien ou mal partagé). Ces deux sens, en évoluant, conduisent à la même notion. «Partagé» au deuxième sens est voisin de «favorisé»; de là on passe aisément à l'idée de «dévoué à», la reconnaissance du bénéficiaire semblant naturellement acquise au bienfaiteur et cela d'autant plus que l'idée de bonheur, nous l'avons vu, est très anciennement jointe à celle de «part» (reçue) qu'implique le mot *bhaga.* Quant à l'autre sens de «partagé», «donné en partage», il conduit aussi sans difficulté à la notion de dévouement. «Être partagé» au Seigneur c'est *ipso facto* être son fidèle.

En ce qui concerne le *Bhagavat,* le passage du sens de «celui qui possède une (bonne) part» à «celui qui la distribue» semble assez anciennement attesté. Dès le Ṛgveda on implore Savitṛ en ces termes : *bhagabhaktasya te vayam ud asema tavāvasā mūrdhānaṃ rāya ārebhe* «avec l'aide de toi qui possèdes le bonheur (la part) en partage, puissions-nous atteindre le sommet de la richesse».

La *bhakti,* mot d'action abstrait caractérisé par la finale *ti,* se présente comme le fait même de cette distribution, c'est-à-dire de la participation de l'homme non seulement aux dons de la divinité, mais à la divinité même, position qui ne semble guère possible qu'envers un Dieu personnel, avec lequel le fidèle ne se confond pas : on ne peut participer qu'à ce qui existe en dehors de soi. Il faut noter que cette participation résulte d'une générosité de Dieu, non du fait que l'homme se perd dans l'essence divine comme le répètent les Upaniṣad où l'homme peut seulement se connaître comme une parcelle de la divinité. Une telle connaissance n'est et ne peut être génératrice d'aucun sentiment envers cette divinité, d'aucune

[1] L'homogénéité des formes voudrait que l'on dise «Bhagavant» comme on dit yogin et ātman, formes fortes des thèmes. Mais l'usage le plus répandu étant d'écrire «Bhagavat», c'est à cet usage que ce texte se conforme puisqu'aussi bien on n'est pas arrivé à rationaliser l'orthographe des termes sanskrits à l'intérieur d'un contexte français.

aspiration vers elle. Elle peut assurer la sérénité de l'esprit, mais elle laisse inemployées les possibilités affectives de l'être humain. Au contraire, l'attitude fidéiste et déiste relie le fidèle à son Maître par des attaches de gratitude et d'affection. Pour qu'une philosophie devienne une religion accessible à la foule, elle doit être autre chose qu'une simple spéculation métaphysique, intelligible seulement à un nombre restreint d'initiés; il faut y introduire soit le culte extérieur, soit le sentiment, soit les deux.

II. Bhakti *définie par opposition au culte védique et au culte brahmanique primitif*

Le fait que nous ne trouvons pas la bhakti, au sens classique, dans les textes védiques ne signifie pas, pour autant, que ce soit là un phénomène apparu tout à coup, sans lien avec l'évolution normale de la pensée indienne. En réalité, on trouve dès le Veda une terminologie et des idées que les textes de bhakti ont, par la suite, reprises et abondamment utilisées. Nous avons déjà vu que la générosité divine qui fait participer l'«homme à la 'part' des dieux», le rapport de *bhaga* et de *bhakta*, est une notion familière à date très ancienne. Le Ṛgveda connaît déjà le terme *trātṛ* (le Sauveur) et emploie le composé *devabhakta* que Bergaigne traduit par «dévolu par les dieux» (IV, 1, 10).

Toutefois, le védisme et le premier brahmanisme avaient donné l'exemple de religions presque entièrement fondées sur le rite; tout, ou presque tout l'essentiel, s'était réduit à l'accomplissement de pratiques si minutieusement réglementées que la moindre erreur dans les paroles du sacrifice ôtait toute valeur à celui-ci. L'acte religieux consistait en un ensemble de gestes et de formules magiques. Le sacrifice n'était pas tant une preuve de soumission aux dieux qu'un moyen, presque, de leur faire violence. Ces dieux, d'ailleurs, par leur nombre même, ne pouvaient prétendre à la toute puissance. Sans doute, leur nombre n'excluait pas leur pouvoir; chacun d'entre eux pouvait accorder des grâces, de chacun d'entre eux on pouvait en implorer, et c'est même là un des aspects les plus frappants de la religion indienne, dès l'époque védique, que ce kathénothéisme qui attribue successivement à tous les dieux les attributs suprêmes.

Sans doute, aussi, quoique l'on soit frappé surtout dans les textes upaniṣadiques par l'impersonnalité dévolue à l'Absolu, constate-t-on dans les Veda et les upaniṣad que chacun des dieux, peut, à l'occasion, manifester de la bienveillance et même de la sollicitude à l'égard des hommes. Ainsi, Brahman, sous sa forme personnelle est censé avoir révélé le suprême secret à Prajāpati dans la Chāndogya Upaniṣad; Prajāpati, à son tour, le transmet à Manu qui le livre aux hommes : «Tel est l'enseignement que Brahmā donna à Prajāpati, Prajāpati à Manu, Manu aux hommes» (*Taddhaitad Brahmā Prajāpatya uvāca, Prajāpatir Manave, Manuḥ prajābhyaḥ. CH. U.*, VIII, 15, 1).

Néanmoins cette sollicitude fortuite du dieu, cette reconnaissance ou cette imploration du fidèle possèdent des caractères différents de ceux qui se manifesteront dans la bhakti telle qu'elle se développera par la suite. La ferveur du dévôt sera plus grande lorsqu'elle se cristallisera en faveur d'un seul être au lieu de s'adresser successivement à une pluralité de dieux comme dans le Veda. D'autre part, lorsqu'ensuite avec les upaniṣad, l'Absolu, l'Unique représenté par Brahman, l'Impersonnel, tend à se subsistuer à la multiplicité du panthéon védique, il s'agit là d'une notion trop abstraite pour être vraiment populaire.

Le sacrifice brahmanique exigeait pourtant, il est vrai, autre chose que l'exactitude rituelle du prêtre qui l'offrait. Il y fallait encore la croyance (*śraddhā*) du fidèle qui en faisait les frais. « Seul le sacrifice qui s'accompagne de science, de foi, de vérité est vraiment efficace » (*Yad eva vidyayā karoti śraddhayopaniṣadā tad eva vīryavattaraṃ bhavati. CH. U.*, I, 1, 10)[1]. C'était là le seul aspect spontané du culte; mais cette croyance en l'efficacité du sacrifice était bien différente de la bhakti; celle-ci est plus que la foi, quoiqu'elle la sous-entende (car on ne se « dévoue » qu'à une réalité en laquelle on a confiance), elle est une dévotion édifiée sur la foi.

Et tandis que, d'une part, les observances toujours plus minutieuses amenaient à déifier le sacrifice lui-même et de cette manière obscurcissaient encore l'idée de divinité, que, d'autre part, les spéculations métaphysiques tendaient à devenir de plus en plus subtiles, de plus en plus compliquées, il ne faut pas s'étonner si la soif de participation à l'Infini qui sommeille toujours plus ou moins — quelque forme qu'elle revête — au fond du cœur humain a suscité ces cultes de bhakti qui finirent par se systématiser après avoir été sans doute, tout d'abord simplement dévotion à tel ou tel dieu du panthéon védique tel Prajāpati, Savitṛ ou quelque autre, voire à des divinités locales dans les milieux où l'influence brahmanique s'était moins profondément infiltrée.

Ces cultes de piété pure, nés de religions populaires, présentent l'avantage sur le ritualisme, où le brahmane, ayant seul droit d'offrir le sacrifice, s'interposait entre le fidèle et la divinité, de permettre un contact direct entre l'homme et Dieu. Ainsi le facteur personnel est-il intégré dans la religion; à ce Dieu qu'il invoque lui-même et dont il attend les faveurs le fidèle peut vouer des sentiments de confiance et d'amour. Il va à la divinité mais il sent qu'en retour celle-ci est toujours prête à l'accueillir. « Entre toutes les créatures je ne fais nulle différence, aucune ne m'est en haine, aucune ne m'est chère; mais ceux qui s'attachent à moi avec dévotion, ceux-là sont en moi et moi en eux » (*samo'haṃ sarvabhūteṣu na me dveṣyo 'sti na priyaḥ / Ye bhajanti tu māṃ bhaktyā mayi teteṣu cāpy / aham //*, *BH. G.*, IX, 29)[2].

Il faut encore situer la bhakti relativement à une autre forme indienne de religion : la vénération que comporte la *pūjā*[3]. La pūjā, hommage aux divinités, consistant en offrandes de fleurs, de fruits et de guirlandes n'est probablement pas d'origine exclusivement brahmanique et indo-européenne. Cette sorte de culte, à la portée des plus ignorants mais qui excite la piété par les offrandes et les cérémonies, vise à propitier; peut-être est-il le fait de populations agraires et sédentaires, les sacrifices sanglants, tels certains de ceux que pratiquaient les Aryens, appartenant plutôt à des peuplades nomades ou guerrières. Mais on ne peut, de là, conclure que la pūjā soit de provenance anaryenne ou, comme on l'a dit, dravidienne. Quoi qu'il en soit, elle a certainement contribué à un aspect de la dévotion « bhakta », mais elle est encore du domaine du rite et non du sentiment.

A vrai dire, dans l'absolu, ce qui inspire la bhakti n'est guère du sentiment, mais prend l'allure de sentiment pour le fidèle, sentiment qui varie d'ailleurs beaucoup selon la plus grande immanence ou transcendance de la divinité.

---

(1) Il faut d'ailleurs prendre ces expressions au sens qu'elles ont dans la pensée indienne : la science est la connaissance des actes rituels; la foi, la croyance en leur efficacité; la vérité n'est que l'exactitude rituelle.

(2) L'accent est mis surtout dans la *BH. G.* sur l'effort ascensionnel du fidèle.

(3) *Pūjā* signifie « honneur, hommage, adoration » mais principalement en tant que manifestés; le mot désigne presque exclusivement le culte extérieur.

III. *Fondement philosophique de la bhakti*

La bhakti, à proprement parler, n'est donc qu'un mode du sentiment religieux qui comporte des nuances à l'infini, de la simple confiance à l'amour proprement dit; c'est ce dernier aspect qu'il revêt dans la bhakti classique; ainsi, dans les *Bhakti sūtra*, Nārada la définit «la forme d'un intense amour pour lui» (Bhagavat) [*sā tv asmin paramapremarūpā, B. S.*, 2]. Mais ce sentiment, nous l'avons vu déjà, ne peut se développer que sous certaines conditions. Il suppose deux termes : l'Adorable — de quelque nom qu'on le désigne — et l'âme individuelle (*jīva*), deux entités différentes qui tendent à se rejoindre dans une union ou, plus exactement, dans une effusion spirituelle, facilitée d'ailleurs par la propension, courante dans l'Inde, à s'identifier au dieu qu'on adore.

C'est du moins l'acception la plus courante, encore que, lors de l'adoption par l'orthodoxie des cultes de bhakti, on ait parfois tenté de représenter celle-ci simplement comme une connaissance intuitive d'une espèce particulière, en faisant presque ainsi un synonyme de *jñāna* (γνῶσις). C'est sous cet aspect que, en particulier, Śaṅkara l'admet.

Sur la position respective de l'âme individuelle (*jīva*) et de l'Absolu que, en conservant la terminologie des Upaniṣad, nous appellerons, pour l'instant, Brahman, des théories diverses ont été émises. Pour les uns (Kāśyapa, entre autres), l'âme est tout à fait différente de l'Absolu; pour d'autres, au contraire, il n'existe qu'une réalité (Brahma-Sūtra); Śāṇḍilya, auteur d'aphorismes sur la bhakti, dira — et il semble que ce soit là l'attitude qui s'accorde le mieux avec la notion de bhakti telle qu'elle est admise communément — qu'il y a deux réalités, distinctes en ce monde mais de même nature sous l'aspect éternel auquel l'âme individuelle est susceptible de retourner. Une fois émanées du Brahman, les âmes existent éternellement; elles s'unissent à l'Adorable sans se perdre complètement en lui car elles sont alors «pure existence, pure conscience et pure joie». Et l'aboutissement naturel de la bhakti est identifié par la pensée brahmanique à la délivrance (*mokṣa*) quoique l'optimisme de la participation à Dieu soit, en principe, opposé au pessimisme de l'asservissement par le karman qui avait obsédé de la recherche du salut le brahmanisme orthodoxe comme le bouddhisme. La bhakti se présente dès lors comme la voie la plus sûre pour préserver l'âme individuelle des futures re-naissances. «Non, il n'y a pas pour les Yogin de chemin plus sûr, qui puisse aussi heureusement les conduire à la possession du Brahman que la dévotion qui s'adresse à Bhagavat, l'âme de toutes choses» (*Na yujyamānayā bhaktyā bhagavaty akhilātmani / sadṛśo 'sti śivaḥ panthā yogināṃ brahmasiddhaye //, BH. P.*, III, 25, 19).

Elle assure une *participation définitive* à l'Absolu, dont elle est déjà une *participation temporaire* dès ce monde. Ainsi la bhakti est non seulement un moyen mais, en quelque sorte, une préfiguration du salut. «Ceux qui s'identifient à moi, grâce à cette connaissance, ne renaissent pas, même au renouvellement du kalpa[1], et demeurent sans trouble à l'heure de sa destruction» (*idaṃ jñānam upāśritya mama sādharmyam āgatāḥ / sarge 'pi nopajāyanta pralaye na vyathanti ca //, BH. G.*, XIV, 2)[2].

---

[1] Le *Kalpa* est une période du monde, un jour de Brahman; il vaut 1.000 *Yuga* et chaque *Yuga* plusieurs millions d'années.

[2] Cf. aussi *Īśvara Gītā*; IV, 25 : *anye ca harayo bhaktā madārādhanakāriṇaḥ / te 'pi māṃ prāpnuvanty eva nāvartante ca vai punaḥ //* «Et les autres, ceux qui étant les dévots de Hari font acte d'adoration envers moi, ceux-là s'unissent à moi et ne reviennent plus en ce monde».

Si les âmes individuelles sont émises par Dieu, le monde, lui aussi, en est une émanation. Le Brahman, auquel on identifie Bhagavat est à la fois immanent et transcendant au monde, source de tout ce qu'il y a de meilleur en tout. «Je suis la splendeur de ce qui brille, le rayonnement de ce qui rayonne, je suis la victoire, la certitude, je suis la vertu des gens vertueux» (*dyūtaṃ chalayatām asmi tejas tejasvinām aham / jayo 'smi vyavasāyo 'smi sattvaṃ sattvavatām aham //*, *BH. G.*, X, 36). «Je suis la source de tout; de moi tout procède; c'est dans cette conviction que s'attachent à moi les sages à la pensée profonde» (*ahaṃ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṃ pravartate / iti matvā bhajante māṃ budhā bhāvasamanvitāḥ //*, *BH. G.*, X, 8)[1]. D'où la nécessité pour l'âme individuelle de se tourner vers cette unique réalité de toutes choses, vers cette divinité dont elle procède. «Oui, le devoir suprême des hommes est celui d'où naît la dévotion pour Adhokṣaja (Viṣṇu), une dévotion désintéressée que rien n'arrête et qui donne à l'âme un calme parfait» (*sa vai puṃsāṃ paro dharmo yato bhaktir adhokṣaje / ahaitukyapratihatā yayātmā suprasīdati //*, *BH. P.*, I, II, 6)[2].

Ce calme parfait, cette sérénité lui vient d'autant mieux que l'Absolu auquel elle s'adresse n'est plus passif comme l'Impersonnel du brahmanisme primitif, mais qu'il répond au désir qu'aura de lui le fidèle[3] et même le devancera.

L'attitude d'égalité du Dieu à l'égard de tous ses fidèles est quelque chose de neuf dans la pensée brahmanique : toute la société, en effet, s'édifie en ces strates multiples que sont les castes, parmi lesquelles seules les plus élevées avaient le droit de recevoir l'initiation aux textes sacrés. Il faut noter, néanmoins, que les cultes de bhakti ne répudient pas le système des castes; l'ordre social, tel qu'il est donné, leur apparaît une nécessité, ils mettent l'accent sur le *sva-dharma*, le devoir propre à chaque caste, mais ils s'efforcent, en même temps de transcender la caste, d'élargir ce système fermé, d'ouvrir à tous le culte de l'Adorable. Ceci est, d'ailleurs, un processus naturel à toute religion qui est celle d'un Dieu d'amour et de bienveillance : elle tend à l'universalité, à être un culte ouvert et non un culte fermé; c'est ce qui parallèlement s'est passé dans le bouddhisme, c'est aussi la tendance du christianisme. Les basses castes auront donc accès à la bhakti; mais il semble qu'au début ce soit la caste des kṣatrya qui ait marqué le plus d'inclination pour cette nouvelle sorte de culte; peut-être y trouvait-elle un moyen d'échapper à l'autorité des brahmanes par lesquels, dans le système orthodoxe, on était toujours obligé de passer pour offrir les sacrifices rituels.

En fait, des brahmanes tels que les grands docteurs vêdântins du Moyen Âge relèveront de la bhakti, eux aussi, et celle-ci sera admise dans la pensée orthodoxe brahmanique; si bien que cette sorte de dévotion s'étendra à travers toute la société indienne.

---

(1) Cf. aussi *BH. G.*, X, 39 : *yac cāpi sarvabhūtānāṃ bījaṃ tad aham arjuna / na tad asti vināyat syān mayā bhūtaṃ carācaram //* «Le germe de tous les êtres, ô Arjuna, c'est moi; il n'est pas un être animé ou inanimé qui puisse être sans moi».

(2) Cf. aussi *BH. P.*, I, II, 25 : *bhejire munayo 'thāgre bhagavantam adhokṣajaṃ / sattvaṃ viśuddhaṃ kṣemāya kalpante ye nu tān iha //* «Aussi, à l'origine, les solitaires adressèrent leur dévotion à Bhagavat Adhokṣaja, qui est pur, qui est la bonté même; et ceux qui, dans ce monde, suivent leurs exemples, assurent leur salut»; et *BH. P.*, III, XXIV, 45 : *vāsudeve bhagavati sarvajñe pratyagātmani / pareṇa bhaktibhāvena labdhātmā muktabandhena //* «Affranchi des liens du monde et concentrant son âme avec le sentiment d'une dévotion extrême sur Bhagavat, fils de Vasudeva, l'Être qui sait tout et qui est l'essence de l'âme individuelle».

(3) Cf. *supra*, p. 145 : «Entre toutes les créatures je ne fais nulle différence» (*BH. G.*, IX, 29).

IV. *Le Dieu de la bhakti : son attitude bienveillante*

L'étymologie du mot *bhakti* implique, nous l'avons vu, cette notion particulière de la divinité se rendant participable à ceux qui la cherchent. «A ces hommes constamment recueillis qui s'attachent à moi avec délices, je communique la force d'esprit par laquelle ils s'élèvent à moi» (*teṣāṃ satatayuktānāṃ bhajatāṃ prītipūrvakam / dadāmi buddhiyogaṃ taṃ yena mām upāyanti te //, BH. G.*, X, 10). Car le *bhakta* n'est pas seulement le fidèle qui aime Dieu, mais, nous l'avons vu, celui aussi qui est favorisé de Dieu. Bien que le Bhagavat se défende, dans la Bhagavad Gītā de faire acception de personne, il semble bien faire entendre, en certains passages, qu'il se communique à qui bon lui semble : «Au prix d'aucune étude, veda ni sacrifice, d'aucune aumône, d'aucun rite, fût-ce de la plus terrible pénitence, je ne saurais, ô chef des Kuru, être dans le monde des hommes, vu sous cet aspect par personne autre que toi» (*na vedayajñādhyayanair na dānair na ca kriyābhir na tapobhir ugraiḥ / evaṃrūpaḥ śakyo 'haṃ nṛloke draṣṭuṃ tvadanyena kurupravīra //, BH. G.*, XI, 48)[1].

Se manifester de la sorte, c'est bien se rendre participable : connaître une chose d'une intuition immédiate c'est, en quelque sorte la posséder; c'est pourquoi les limites entre jñāna et bhakti n'ont pas toujours été très nettement définies, même dans la *Gītā*. Aussi est-ce par pure bonté que l'Adorable se penche de cette manière vers les fidèles avec une bienveillance qui, non seulement, récompense la dévotion qu'ils ont pour lui, mais même excite en eux cette dévotion salutaire : «Bhagavat dit : je suis l'esclave de mes serviteurs, ô Brahmane, presque autant que si je n'étais pas indépendant; mon cœur est tout entier à mes serviteurs vertueux parce que j'aime ceux qui me sont dévoués. — Je ne désire pas même pour moi la félicité absolue, si je ne la partage pas avec mes serviteurs vertueux dont je suis le salut suprême» (*Śrībhagavān uvāca : ahaṃ bhaktaparādhīno hy svatantra iva dvija / sādhubhir grastahṛdayo bhaktair bhaktajanapriyaḥ // nāham ātmānamāśāse madbhaktaiḥ sādhubhir vinā / śriyaṃ cātyantikīṃ brahman yeṣāṃ gatir ahaṃ parā //, BH. P.*, IX, IV, 63-64).

V. *Attitude du bhakta*

a. *Libération du désir.*

Mais comment se manifeste chez le fidèle la dévotion envers l'Adorable?

Nārada la définit comme un intense amour et il ajoute qu'en atteignant cet amour les hommes deviennent «heureux et satisfaits» (*yal labdhvā pumān siddho bhavaty amṛto bhavati tṛpto bhavati, BH. S.*, 4; cf. aussi *BH. S.*, 2, cité *supra*, p. 146).

---

[1] Cf. aussi *BH. G.*, XI, 47 : *mayā prasannena tavārjunedaṃ rūpaṃ paraṃ darśitam ātmayogāt / tejomayaṃ viśvam anantam ādyaṃ yan me tvad anyena na dṛṣṭapūrvam //* «par ma faveur, ô Arjuna, en t'unissant à moi, ma forme suprême t'a été révélée, faite de lumière, totale, infinie, qui n'a été vue auparavant par aucun autre que toi»; et *BH. P.*, V, III, 9 : *tad yathā bāliśānāṃ svayam ātmanaḥ śreyaḥ paramaviduṣāṃ paramaparama puruṣa prakarṣakaruṇayā svayamahimānaṃ cāpavargākhyam upakalpayiṣyan svayaṃ nāpacita evetaravadihopalakṣitaḥ //* «Dans ta pitié infinie pour des insensés qui ignorent ta félicité suprême, ô toi qui es le premier des Esprits, ne viens-tu pas, afin de leur faire partager ta grandeur qui est la délivrance, de leur apparaître ici comme un simple mortel, de toi-même et sans être appelé?»

L'âme individuelle fixée sur Dieu se complait dans une telle contemplation et, de ce fait, cesse de prêter attention aux objets qui l'environnent; elle cesse de s'inquiéter et même de se réjouir à leur propos, «elle devient transportée, paisible, et satisfaite d'elle-même» (*yaj jñātvā matto bhavati stabdho bhavaty ātmārāmo bhavati*, *BH. S.*, 6), d'une sorte de joie qui est d'ailleurs une pure grâce surajoutée de Dieu, la dévotion se suffisant à elle-même. «Elle est supérieure à l'action, à la connaissance et à la concentration parce qu'elle est sa propre récompense» (*sā tu karmajñānayogebhyo 'py adhikatarā / phalarūpatvāt /*, *BH. S.*, 25-26)[1].

b. *Détachement du fruit des actes.*

Le fidèle, à ce moment, cesse d'agir pour un but qui lui soit propre; il n'agit plus que pour plaire au Bhagavat. «Un devoir accompli à ton intention ne périt jamais» (*tava satkriyārtho dharmo 'rpitaḥ karha cid dhriyate na yatra //*, *BH. P.*, III, IX, 13)[2].

Il se détache des conséquences, du «fruit» de ses actions et s'efforce de tuer en lui tout désir. «Elle (la dévotion) n'est pas produite par le désir parce qu'elle trouve son expression dans l'inhibition (de tout désir)» (*sā na kāmayamānā nirodharūpatvāt*, *BH. S.*, 7), détachement de l'esprit et du cœur qui n'empêchera pas, au besoin, les observances rituelles. «Au contraire, inhibition des désirs signifie la consécration de toutes les observances rituelles et prescrites» (*nirodhas tu lokavedavyāpāranyāsaḥ*, *BH. S.*, 8). La bhakti ne dispense pas des coutumes sociales et des lois sacrées, au contraire elle a toujours insisté sur les devoirs propres à la caste et au stade de vie, c'est-à-dire sur le «svadharma», mais ce n'est là qu'une préparation. «L'observation des lois sacrées doit être continuée après l'approfondissement de la foi en Dieu» (*bhavatu niścayadārdhyād ūrddhvaṃ śāstrarakṣaṇam*, *BH. S.*, 12); à condition de les observer avec, au cœur, le seul désir de plaire à l'Adorable. Cet abandon du fruit des actes est de toute importance dans les cultes de bhakti; il en est l'essence même. «Car la connaissance vaut mieux que les pratiques ascétiques; la contemplation l'emporte sur la connaissance, et sur la contemplation, le renoncement au fruit des actes; le renoncement conduit immédiatement à la paix du salut» (*śreyo hi jñānam ābhyāsāj jñānād dhyānaṃ viśiṣyate dhyānāt karmaphalatyāgas tyāgāc chāntir anantaram /*, *BH. G.*, XII, 12). «Et le cœur qui a ainsi trouvé le repos, en se vouant au culte du Bhagavat, après avoir rompu les liens qui l'attachaient au monde, arrive à l'intuition de la vérité qui est Bhagavat même» (*evaṃ prasannamanaso bhagavad bhaktyogataḥ / bhagavat tattvavijñānaṃ muktasaṃgasya jāyate //*, *BH. P.*, I, II, 20).

C'est cette intuition de la vérité, cette pensée constante de l'Adorable qui est l'union avec Lui. «Livré à la dévotion et au recueillement tu me verras dans ton âme et dans le monde où je suis étendu et tu verras contenu en moi les mondes et les âmes» (*tata ātmani loke ca bhaktiyuktaḥ samāhitaḥ / draṣṭāsi māṃ tataṃ brahman mayi lokāṃs tvam ātmanaḥ //*, *BH. P.*, III, IX, 31).

---

[1] Cf. aussi *Bhaktiratnāvali*, I, 13 : *ato vai kavayo nityaṃ bhaktiṃ paramayā mudā / vasudeva bhagavati kurvanty atmaprasādanīm //* «Aussi les poètes pratiquent-ils une dévotion constante à Vasudeva avec une joie extrême qui donne à l'esprit paix et sécurité».

[2] Cf. aussi *BH. G.*, IX, 27 : *Yat karoṣi yad aśnāsi yaj juhoṣi dadāsi yat / yat tapasy asi kaunteya tat kuruṣva madarpaṇam //* «Quoi que tu fasses, que tu manges, que tu sacrifies, que tu donnes, ou si tu te mortifies, Kaunteya, pense à m'en faire l'offrande».

c. *Moyens de mériter et d'accroître la dévotion.*

Quoique la dévotion soit un fait spontané, relevant seulement du bon plaisir de Dieu, il est certaines conditions propices à sa naissance et à son accroissement. D'une part l'attitude révérencieuse du fidèle peut incliner la divinité à lui « dispenser » ce don ; d'autre part, la bhakti étant, par nature, une émotion religieuse, comme toute émotion, elle peut être cultivée. Les moyens à employer peuvent être rangés en deux catégories ou, plus exactement, se présenter sous deux aspects : l'un négatif et l'autre positif.

1. *Aspect négatif.*

Il s'agit pour le fidèle de se disposer à ce que naisse en lui la dévotion ; et la première chose à faire est d'éviter toute occasion de trouble, qu'elle vienne des autres ou de lui-même. Il s'attachera donc à fuir les « mauvaises compagnies ». « Certes, les mauvaises compagnies seront évitées par tous les moyens, parce qu'elles sont la cause du désir, du ressentiment, de l'égarement, du manque de mémoire, de la perte de la compréhension et de la ruine totale » (*duḥsaṅgaḥ sarvathaiva tyājyaḥ / kāmakrodhamohasmṛtibhraṃśabuddhināśasarvanāśakāraṇatvāt //, BH. S.,* 43-44)[1].

Ensuite celui qui recherche la dévotion s'attachera sans cesse au contrôle des sens de manière à produire en lui cette indifférence aux êtres et aux choses qui est la marque du véritable détachement. « Celui de qui les hommes n'ont rien à redouter et qui ne redoute rien des hommes, celui qui est affranchi de tous mouvements de joie, de colère, de crainte, celui-là m'est cher » (*yasmān nodvijate loko lokān nodvijate ca yaḥ / harṣāmarṣasayodvegair mukto yaḥ sa ca me priyaḥ, BH. G.,* XII, 15)[2]. Alors, indifférent à tout, l'homme libéré des désirs pourra dévouer à Dieu toute sa pensée ; car rien ne lie l'âme au corps autant que le désir... Les pensées mauvaises enchaînent davantage encore que les actes.

On doit noter ici un autre aspect qui différencie encore nettement la bhakti d'autres positions religieuses, traditionnelles dans l'Inde : l'intention prend, de

---

(1) Cf. *BH. G.,* II, 62-63 : *dhyāyato viṣayān puṃsaḥ saṃgas teṣūpajāyate / saṃgāt saṃjāyate kāmaḥ kāmāt krodho 'bhijāyate // Krodhād bhavati saṃmohaḥ saṃmohāt smṛtivibhramaḥ / smṛtibhraṃśād buddhināśo buddhināśāt praṇaśyati //* « Dès qu'un homme médite le monde, une attache se forme avec lui. De l'attache naît la passion, de la passion la colère s'engendre. De la colère se produit l'égarement, de l'égarement la confusion de pensée. De la confusion de pensée la ruine de la raison, de la ruine de la raison, il meurt ».

(2) Cf. aussi les deux paragraphes précédents (*BH. G.,* XII, 13, 14) : *adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇa eva ca / nirmano niraranankaraḥ samaduḥkhasukhaḥ kṣāmi // santuṣṭaḥ satataṃ yogi yatātmā dṛḍhaniścayaḥ / mayyarpitamanobuddhir yo madbhaktaḥ sama priyaḥ //* « Sans haine pour aucun être, amical et compatissant, sans « mien » ni « moi », égal au malheur comme au bonheur, patient, content, toujours uni, maître de Soi, ferme en ses propos, son cœur et sa raison » ; *śaknotihaiva yaḥ sodhuṃ prān śarīravimokṣaṇāt / kāmakrodhodbhavaṃ vegaṃ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ //* « Celui qui peut, ici-bas, avant la délivrance du corps, vaincre l'agitation qu'apportent l'amour et la colère, cet homme muni de Yoga est heureux » ; et le *BH. P.,* I, II, 18-19 : *naṣṭaprāyeṣvabhādresu nityaṃ bhāgavatasevayā / bhagavaty uttamaśloke bhaktir bhavati naiṣṭhikī / tadā rajastamobhāvāḥ kāmalobhādayaś ca ye / ceta etair nāviddhaṃ sthitaṃ sattva prasīdati //* « Et une fois que les mauvaises pensées ont perdu leur empire, le culte constant rendu aux serviteurs de Bhagavat produit une dévotion inébranlable au Dieu dont la gloire est excellente. Alors le cœur, bravant les attaques du désir, de la cupidité et des autres vices nés de la passion et des ténèbres, se repose tranquillement au sein de la Bonté » ; voir aussi le *Viṣṇupurāṇa,* III, VIII, 17-18 : *yathātmani ca putre ca sarvabhūteṣu yas tathā / hitakāmo haris tena sarvadā toṣyate sukham // yasya rāgādiduṣeṇa na duṣṭa nṛpa manasam / viśuddhacetasā viṣṇus toṣyate tena sarvadā //* « Celui qui est désireux du bien de toutes les créatures, de ses enfants et de sa propre âme, dans le cœur pur duquel nul plaisir ne provient des imperfections de la passion, etc. » ; *teṣu tiṣṭhan naro viṣṇum ārādhayati / nānyathā* (III, VIII, 19), « Parmi ceux-ci tel est l'homme qui adore le mieux Viṣṇu. . ., il n'y a pas d'autre moyen ».

plus en plus, le pas sur l'acte; alors que, dans le sacrifice, la volonté pieuse du fidèle l'emporte de plus en plus sur l'exactitude rituelle, en même temps, cette exactitude rituelle ne suffit plus à purifier; il y faut la pureté du cœur. Cette notion n'est pourtant pas, du moins au stade classique, une invitation au non-agir; de même qu'on ne rejetait pas les observances prescrites, de même, la notion de karman demeure, et va, d'une certaine façon, jusqu'à se renforcer; ce n'est plus seulement l'acte mauvais mais aussi la pensée mauvaise qui asservit l'homme au *saṃsāra*.

Plus tardivement, néanmoins, la confiance du fidèle envers Bhagavat tend à devenir moins active; au début, dans les premiers textes de bhakti que nous connaissions, on ne rejette pas plus la connaissance que l'acte rituel, puisque même dans certains passages, jñāna et bhakti se confondent souvent; mais dans quelques textes tardifs, particulièrement dans ceux qui relèvent du courant de la bhakti mahratte, on donne la prédominance presque exclusive à la confiance, à l'abandon total du fidèle à la bienveillance divine, au Bhagavat, qu'on renonce à définir, même approximativement.

2. *Aspect positif.*

Le premier point, essentiel, est donc de souhaiter la délivrance; ce désir, — le seul qui ne soit pas une entrave parce qu'il est de nature purement spirituelle — inspire à l'homme de s'attacher au service du maître (Īśvara) dont il approchera avec soumission et d'un cœur humble, car bhakti implique également humilité.

De même, il convient de rechercher la compagnie des hommes d'une vertu et d'une piété éprouvées, car leurs exemples, leurs conversations inciteront à la dévotion d'autant plus que Dieu est identique à l'homme vertueux. « Parce qu'il n'y a nulle distinction entre Lui et Son serviteur dévoué » (*tasmiṃs tajjanabhedābhāvāt*, *BH. S.*, 41)[1].

De cette conception procédera, dans les sectes médiévales, le culte du « guru », du Maître, dont les préceptes obligent autant que ceux de la divinité qu'il révère. Il y aura même tendance à regarder les réformateurs religieux comme des incarnations de la divinité; c'est ainsi que Śaṅkara, par exemple, sera considéré comme une incarnation de Śiva et Caitanya comme une incarnation de Kṛṣṇa.

Et comme l'habitude de n'avoir au cœur qu'un seul souci, le service de la divinité, finit par écarter de l'esprit du fidèle même la possibilité de se préoccuper d'autre chose, ses plus grandes joies seront les entretiens où Son Nom reviendra sans cesse. « Ayant obtenu seulement une fois que le dévôt regarde uniquement l'objet de sa dévotion, il se réjouit seulement des conversations à Son sujet et pense seulement à Lui » (*tat prāpya tad evālokayati tad eva śṛṇoti tad eva cintayati*, *BH. S.*, 55)[2].

---

(1) Cf. aussi *BH. P.*, III, XXI, 31 : *kṛtvā dayāṃ ca jīveṣu dattvā cābhayamātmavān / mayyātmānaṃ sahajagaddrakṣyātmani cāpi mām //* « Après avoir montré ta compassion pour les êtres vivants et avoir assuré leur sécurité, maître de toi, tu te verras toi-même avec le monde dans mon sein et tu me verras aussi en toi-même ».

(2) Cf. aussi *BH. P.*, III, XXV, 25 : *satāṃ prasaṅgān mama vīryasaṃvido bhavanti hṛtkarṇarasāyanāḥ kathāḥ / tajjoṣaṇādāśvapavargavartmani śraddhā ratir bhaktir anukramiṣyati //* « Par suite de l'attachement qu'on porte aux hommes vertueux, les histoires qui font connaître ma puissance deviennent pour les oreilles et pour le cœur des sources de félicité; et du goût que l'on aura pour ces récits naîtront bien vite la foi, l'amour et la dévotion à celui qui est la voie de la délivrance »; voir aussi *BH. P.*, III, XXIX, 18-19 : *ādhyātmikānuśrayanān nāmasaṃkīrtanāc ca me / ārjayenāryasaṅgena nirahaṃkriyayā tathā // maddharmaṇo guṇair etaiḥ pariśaṃśuddha āśayaḥ / puruṣasyāñjasābhyetiśrutamātraguṇaṃ hi mām //* « Par l'attention qu'on porte aux discours relatifs à l'Esprit Suprême, par la récitation de mon nom, par la rectitude, par le commerce des hommes respectables, par l'absence d'égoisme, par toutes les vertus, dis-je, l'esprit de l'homme qui suit ma loi, s'élevant à l'état de pureté parfaite, n'a qu'à entendre le récit de mes qualités pour se réunir aussitôt à mon essence ».

Ces entretiens où les fidèles commenteront les actions merveilleuses du dieu, car le Dieu qu'honorent les bhakta est toujours un dieu personnel doué d'attributs précis — c'est pourquoi les *avatâra* « descentes ou incarnations » sont à la base des cultes de dévotion — ces entretiens exalteront l'admiration du dévot.

Non seulement par des paroles, mais par des louanges, en l'honneur du Dieu qu'il révère et de la gloire de Son Nom, le fidèle accroîtra sans cesse son sentiment envers Lui. « La dévotion, dit Nārada, naît d'écouter et de chanter en société les vertus et les attributs du Grand Dieu » (*loke' pi bhagavadguṇaśravaṇakīrttanāt, BH. S.*, 37)[1].

Peut-être s'agit-il, dans ce dernier cas, d'une sorte d'hypnose collective, comme pourrait le faire supposer ce verset du Bhāgavata-Purāṇa, où le fidèle est dépeint comme ravi hors de ses sens par l'intensité de son émotion. « Le culte que tu aimes, Seigneur, ce sont les paroles entrecoupées que la tendresse arrache à tes esclaves, ce sont l'eau, les rameaux purs, le basilic et les tiges de dūrva qu'ils t'offrent avec respect » (*parijānurāgaviracitaśavalasamśabdasalilasitakisalayatulasikādūrvāṅkurair api sambhṛtayā saṃparyayā kila paraṃ parituṣyasi, BH. P.*, V, III, 6). Sans doute le fait de la prière en commun n'entraîne pas l'idée d'hypnose par voie de conséquence; elle peut être, au contraire, un approfondissement du sentiment à l'égard de la divinité, sans que soit monté, pour cela, un automatisme psychologique. Le fidèle est porté par l'élan de ceux qui l'entourent et qui prient avec lui sans, néanmoins, cesser d'être conscient; cela est vrai surtout à date ancienne mais plus tard. spécialement dans les cultes de la bahkti bengalie, on recherchera une sorte d'état second, y voyant une preuve de la dévotion, de l'abandon du fidèle à la divinité. Néanmoins cette forme, presque pathologique puisqu'elle tend à provoquer par une excitation émotionnelle des troubles nerveux ou fonctionnels, n'a été recherchée que dans quelques sectes, généralement tardives.

VI. *Rapports des fidèles entre eux*

L'une des caractéristiques des cultes de dévotion est l'affection qui unit entre eux les adorateurs du même Dieu. Il ne s'agit plus seulement de ne pas nuire à autrui (*ahiṃsā*) comme le prescrivaient d'autres religions, brahmaniques ou hétérodoxes; le terme de compassion (*karuṇā*) rend bien compte de cette attitude. Sans doute, la « compassion » n'est-elle pas l'apanage exclusif des cultes de bhakti; elle est, par ailleurs, le fondement de tout le bouddhisme, de celui même à propos duquel on ne peut parler de bhakti; mais s'il peut exister de la compassion sans bhakti, par contre il ne peut exister de véritable bhakti sans compassion. « Sans haine pour aucun être, tendre et pitoyable, détaché, dénué d'égoïsme, patient jusqu'à l'indifférence au regard de la souffrance et du plaisir..., celui-là m'est cher » (*adveṣṭā sarvabhūtānāṃ maitraḥ karuṇā eva ca / nirmano nirahaṃkāraḥ samaduḥkhasukhaḥ kṣamī // ... bhakta sa me priyaḥ //, BH. G.*, XII, 13-14). Et dans le *Bhāgavata-Purāṇa*, l'Adorable lui-même dit que l'esprit de l'homme est haussé

---

(1) Cf. aussi *Bhakti Ratnavāli*, III, 16-17 : *gṛṇatāṃ śṛṇvatām vīryāṇyudāmāni harer muhuḥ / yathā sujātayā bhaktya suddhayennāmnā vratādibhiḥ yathā yathātmā parimṛjyatesau matpuṇya gāthāśravaṇābhidhānaḥ / tathā tathā paśyati tattvasukṣam cakṣuryathaivām anasaṃ prayuktam //* « L'âme n'est pas si bien purifiée par l'observation des vœux que par la dévotion développée en entendant et en chantant les actions glorieuses de Hari. Plus l'âme se purifie en entendant et en chantant la gloire, plus grand devient le pouvoir de l'esprit. Il peut voir les objets infiniment petits avec sa vision mentale, de même que l'œil physique acquiert un plus grand pouvoir par application du collyre ».

jusqu'à Lui « par le respect profond que l'on montre au sage, par la compassion que l'on ressent pour les malheureux, par l'amitié qu'on témoigne à ceux en qui l'on retrouve les mêmes qualités qu'en soi » (*mahatāṃ bahumānena dīnānām anukampayā maitryā caivātmatulyeṣu yamena niyamena* //, *BH. P.*, III, XXIX, 17); et, plus encore « Je ne suis pas satisfait, ô ma Mère, du sacrifice célébré avec les substances les plus diverses quand celui qui me l'offre méprise les êtres vivants » (*aham uccāvacair dravyaiḥ kriyayotpannayānadhe / naiva tuṣye 'rcito 'rcāyāṃ bhūtagrāmāvamāninaḥ* //, *BH. P.*, III, XXIX, 24).

Les autres hommes et, plus particulièrement, les hommes vertueux, ont droit au respect et à l'amour des fidèles puisqu'ils sont eux aussi participants de la divinité. À eux tous le dévot, à l'image même du Bhagavat, doit dispenser également sa bienveillance car, « Parmi eux n'existe nulle distinction de naissance, de savoir, d'esprit, de famille, de richesse ou de quoi que ce soit de tel, puisqu'ils Lui appartiennent tous » (*nāsti teṣu jātividyārupakuladhanakriyādibhedo yatas tadīyāḥ*, *BH. S.*, 72-73), et que Lui-même leur donne cet exemple. « Son principal objet, en vérité, est la compassion », dit Śāṇḍilya, II, I, 49 (*mukhyaṃ tasya hi kāruṇyam*)[1].

VII. *Facilité du culte de dévotion*

Tous les textes s'accordent à reconnaître que, non seulement la dévotion est le plus sûr moyen de parvenir au salut, mais qu'elle est aussi le plus aisé, puisque la piété suffit au fidèle pour atteindre ce but auquel d'autres n'arrivent que par les sacrifices, l'ascétisme, ou la concentration de l'esprit.

L'amour du dévot pour le Seigneur et le désir de lui plaire suffisent à tout. La plus humble offrande, si elle est faite avec amour, est plus efficace que les sacrifices compliqués des religions ritualistes. « Quand on m'offre avec dévotion, fût-ce une feuille, une fleur, un fruit, un peu d'eau, je jouis de l'offrande pieuse du serviteur au cœur zélé » (*pattraṃ puṣpaṃ phalaṃ toyaṃ yo me bhaktyā paryacchati, tad ahaṃ bhaktyapahṛtamaśrāmi prayātmanaḥ* //, *BH. G.*, IX, 26).

Le Bhagavad renouvelle, d'ailleurs, cette déclaration au livre X, chapitres LXXX et LXXXI, en accueillant un pauvre brahmane qui, sur la prière de sa femme, s'est rendu vers le Seigneur pour implorer son aide et n'a pu lui apporter en offrande que quatre poignées de grains de riz, ceux-ci, du fait du voyage, se sont trouvés écrasés. Et comme le pauvre homme n'osait présenter au Bhagavat son humble don, celui-ci même les tira du lambeau d'étoffe dans lequel ils étaient enveloppés puis en avala une pincée en déclarant que ces grains de riz écrasés étaient un régal pour lui.

La piété, l'élan vers Dieu peuvent à eux seuls, effacer les péchés. « Même une action très petite, quand il s'agit d'un adorateur dévoué, détruit de grands péchés, par suite de l'abandon de toute autre chose » (*laghv api bhaktādhikāre mahatkṣepakamaparasarvahānāt* /, Śāṇḍilya. II, II, 76); et, de même, dans le *Viṣṇu-Purāṇa* : « La meilleure expiation est le souvenir de Hari » (*anutapo vai... ekaṃ harisaṃsmaraṇaṃ paraṃ*) *V. P.*, II, VI, 36).

---

[1] Cf. aussi *BH. P.*, III, XXII, 13 : *ya udyatamanādṛtya kīnāśam abhiyacate / kṣīyate tadyaśaḥ sphitaṃ mānaśācavajñāyā hataḥ* // « Celui qui, dédaignant ce qu'on lui offre, repousse un malheureux, voit s'évanouir sa gloire quelque grande qu'elle soit et ses honneurs qu'ont détruits ses refus » ; et IV, VIII, 34 : *guṇādhikānmudaṃ lipsed anukrośaṃ guṇādhamāt / maitrīṃ samānād anvicchen na tāpair abhibhūyate* // « Si nous voyons avec plaisir celui qui a plus de mérite que nous, avec compassion celui qui en a moins et avec amitié celui qui en a autant, le chagrin ne pourra rien contre nous ».

La dévotion est aussi le chemin le plus accessible, parce qu'elle ne dépend de rien d'autre. Elle n'exige de l'homme rien d'extraordinaire : simplement sa docilité affectueuse, son abandon à la volonté de Celui auquel il rend hommage. « Parce qu'il n'a besoin d'aucune autre démonstration puisqu'elle (la dévotion) se justifie elle-même » (*pramāṇāntarasyānapekṣatvāt svayaṃ pramāṇatvāt*, *BH. S.*, 59).

Elle est encore la voie la plus facile en ce sens qu'elle se présente comme la plus agréable puisque la participation à la divinité est une participation sentie qui emplit de joie l'âme du fidèle. « Le chemin de la dévotion est aisé, car il remplit l'esprit du dévot de paix et de haute extase » (*śāntitarūpāt paramanāndarūpāśca //*, *BH. S.*, 60).

Telle se présente, en gros, la partie « spirituelle » des cultes de dévotion, la seule psychologique, celle qui révèle un comportement assez répandu de l'homme envers la divinité. Sans doute cette attitude a-t-elle préexisté de beaucoup au plus ancien usage connu du mot « bhakti » (dans le *Mahabhārata* et dans la *Śvetāśvatara Up.*, VI, 23), sans doute, aussi, les notions que ce terme connote ont-elles évolué quelque peu avec les sectes et les siècles, mais, dans l'ensemble, les cultes de dévotion ont gardé un certain nombre de traits communs dont l'essentiel est, peut-être, résumé dans ces paroles du Bhagavat au troisième Livre du *Bhāgavata-Purāṇa* : « Le mouvement d'un cœur qui, de même que l'eau du Gange se rend à la mer, est incessamment attiré vers Moi, Moi, l'asile de toutes les âmes, par le seul désir d'entendre le récit de mes qualités, c'est là le signe du pur Yoga, de la dévotion au meilleur des esprits, dévotion désintéressée qui ne se distingue plus de Moi. Ceux (qui en sont animés) n'accepteraient pas, alors même qu'on le leur offrirait sans qu'ils m'adorassent, le bonheur d'habiter le même monde que Moi, d'avoir la même grandeur, d'être en ma présence, d'avoir la même force et de ne faire qu'un avec Moi » (*madguṇaśrutimātreṇa mayi sarvaguhāśaye / manogatiravicchinnā yathā gaṅgāmbhaso 'mbudham // lakṣanaṃ bhaktiyogasya nirguṇasya hy udāhṛtam / ahaitukyavyavyahitā ya bhaktiḥ puruṣottame // sā lokyasārṣṭisāmīpyasātrūpyaikatvam apy uta / dīyamānaṃ na gṛhṇānti vinā matsevanaṃ janāḥ*, *BH. P.*, III, XXIX, 11-12-13).

ÉVOLUTION HISTORIQUE

Si donc, dans l'ensemble, les cultes de bhakti sont la dévotion totale d'un fidèle pieux à un Dieu personnel, les modalités de ces dévotions, différant suivant les époques et les parties de l'Inde où elles se sont manifestées, doivent être étudiées à part, depuis leur apparition dans la secte des bhāgavata dont le texte principal est la Bhagavad-Gītā où bhakti ne signifie guère que «participation» jusqu'aux sectes plus récentes de l'Inde médiévale où le même mot est susceptible d'interprétations différentes.

A. — LA SECTE DES BHĀGAVATA ET LA BHAGAVAD-GĪTĀ

I. *Ce qu'on entend par culte sectaire*

Les religions sectaires sont nées, en marge du culte brahmanique, de ce besoin que le fidèle éprouve d'un Dieu personnel à qui adresser son hommage et ses adorations. Ce Dieu était généralement adoré sous une forme humaine; l'Absolu s'incarnait dans une créature, le plus souvent dans un but bienveillant afin d'aider ses fidèles et de confondre «l'homme pervers». C'est ainsi que, dans nombre de religions d'ailleurs, le culte est rendu plus volontiers au médiateur qu'au démiurge. Les hommes adorent non pas tant l'Être qui les crée que Celui qui les sauve.

Le Dieu suprême, — qui n'est pas toujours le Dieu unique, car il peut subsister des dieux inférieurs qui lui sont soumis — a pu, suivant les différentes sectes, être adoré sous des noms différents, le principe du culte reste sensiblement le même. Ce Dieu suprême, quel qu'il fût, avait une origine souvent populaire; à côté de telle ou telle divinité particulière du panthéon védique, il a dû se trouver des divinités locales d'abord protectrices d'un petit groupe humain qui, à la longue, se confondaient avec les dieux d'origine védique, puis, peu à peu, à un stade postérieur étaient identifiées avec l'Absolu. C'est peut-être ce qui s'est passé en ce qui concerne Kṛṣṇa dont la couleur sombre, si peu en rapport avec son assimilation à Viṣṇu, fait supposer une origine anaryenne.

Les religions sectaires — et c'est là un de leurs traits caractéristiques — se sont formées en dehors de l'organisation brahmanique de la caste. Tout le monde y avait accès. Le Bhagavat dira dans la *Bhagavad-Gītā* : «Ceux, ô fils de Prithā, qui prennent en moi leur refuge, fussent-ils de la pire origine, femmes, vaiśya ou śudra, ceux-là même atteignent le but suprême» (*mām hi pārtha vyapāśritya ye pi syuḥ pāpayonayaḥ / striyo vaiśyās tathā śudrās te 'pi yānti parām gatim //*, *BH. G.*, IX, 32). On retrouvera la même idée dans l'*Iśvara-Gītā*; en fait, la bhakti fut surtout accessible à tous dans les sectes réformatrices du Moyen Âge; son adoption par l'orthodoxie l'intégrait plus ou moins jusqu'alors, dans le système des castes; mais le principe de l'universalité de la bhakti a été admis dès l'origine.

Les cultes sectaires ont dû naître et se développer principalement dans des régions très peu ou pas brahmanisées, parce que l'organisation sociale s'y prêtait davantage. Le *Māhātmya* du Bhāgavata-Purāṇa semble confirmer cette origine : il affirme positivement que la bhakti est née dans l'extrême Sud, c'est-à-dire,

évidemment, dans une région où l'influence brahmanique était beaucoup moins forte que dans le Nord. « Je m'appelle Dévotion; ces deux-ci passent pour être mes fils, ils ont nom Savoir et Détachement; ils succombent sous les coups du Temps. Je suis née dans le Draviḍa, j'ai grandi dans le Karṇātaka; je suis arrivée à la vieillesse en vivant tantôt dans la Māharastra, tantôt dans le Gurjara. Là, par l'influence du terrible Kali (yuga) les hérétiques m'ont mutilée. Malheureuse, je suis tombée avec mes deux fils dans un long épuisement. De retour, dans le Vṛndāvana, je me suis comme renouvelée, j'ai (retrouvé) ma beauté; me voici maintenant redevenue jeune et d'un aspect vraiment merveilleux. Cependant mes deux fils étendus ici, sont accablés de fatigue... (pour moi), m'éloignant de ces lieux, je voyage à l'étranger »[1] (*Balovāca : ahaṃ bhaktir iti khyāta imau me tanayau matau / jñānavairagyanāmā naukalyogenajarjarau // ..utpannā dravideṣāham vṛddhiṃ karṇātake gatā / kva cit kva cin mahārāṣṭragurjarajirṇatāṃgatā // Tatra ghorakaliyugāt pākhaiḥ khaṇḍitāmgakā / durbalāhaṃ ciraṃ jātāputrākhyāṃ sahamandatām // Vṛndāvanaṃ punaḥ prāpya navī neva surupiṇī / jātāhāṃ yuvatī samyak preṣṭharupātusāṃpratam // imau tuśayitāv atra sutau meklisyataḥ śramāt / idaṃ sthānaṃ parityajya videṣaṃ gamyatemayā // Jaratatvaṃ samāyātaṃ tena duḥkhena duḥkhitā / sā ahaṃ tu taruṇī kasmāt sutau vṛddhā vimau kutaḥ //, BH. P.*, XIII, 1, 44 et 47 à 51).

Sans doute, le *Māhātmya* du Bhāgavata-Purāṇa est-il un texte tardif, mais une tradition s'était probablement conservée dans les milieux bhakta touchant l'origine du culte. Nous trouvons là, en raccourci, l'histoire de tout le mouvement; né dans le Sud, il se serait peu à peu infiltré dans le Nord où il aurait été admis dans l'orthodoxie vers l'époque des Upaniṣad déjà un peu tardives (*Śvetāśvatara*) et du Māhabhārata dont la Bhagavad-Gītā est un fragment que l'on situe, très approximativement comme l'ensemble dont elle fait partie, entre le IIIe siècle avant et le IIIe siècle après notre ère.

Ce qui pourrait nous surprendre c'est la manière dont cette nouvelle tendance a pu s'introduire dans le brahmanisme orthodoxe : le système des castes était tellement précis et réglementé, l'individu y faisait tellement partie d'un ensemble que cette cohésion rendait difficile la naissance et la propagation de doctrines qui semblaient, de prime abord, incompatibles avec l'ordre établi. D'autant plus que les brahmanes, pratiquement les grands bénéficiaires de cette organisation des castes, avaient plutôt intérêt à repousser une dévotion personnelle tendant à instaurer un culte où l'on se passait d'eux.

Bien sûr, par la suite, nous l'avons déjà dit, de nombreux brahmanes se rallièrent aux cultes de bhakti qui d'ailleurs, en bien des cas, n'empêchaient nullement l'exécution des rites traditionnels; mais, s'ils les ont adoptés, il y a toutes les chances pour qu'il ne les aient pas inventés, et pour que même, ils ne les aient pas tout d'abord favorisés.

II. *La religion des bhāgavata*

C'est au moment où la bhakti est déjà remontée vers le Nord que nous en trouvons les premiers témoignages, en rapports constants avec la caste des Kṣatriya (guerriers). Dans les upaniṣad ceux-ci s'étaient surtout montrés très attirés par la philosophie; peut-être, par ailleurs, nul plus qu'eux n'était désireux de rejeter un peu la tutelle des brahmanes et cette forme nouvelle de culte, de même que les

[1] Draviḍa = pays tamoul; Karṇātaka = région du Maisûr (Mysore); Mahārāstra = pays mahratte; Gurjara = Gujrat; le Vṛndāvana = la région de Mathurā.

spéculations philosophiques qui donnaient à la connaissance la prédominance sur le rite, leur en fournissaient les moyens. Ce n'est sans doute pas par hasard que le Sāṃkhya, système de philosophie athée, naquit aussi dans ce milieu et que là aussi apparurent le jaïnisme et le bouddhisme.

Quoiqu'il en soit, et à quelque caste qu'ils aient pu appartenir, les bhāgavata inclinaient au monothéisme alors que le védisme avait été polythéiste et que le brahmanisme tendait au panthéisme. Cette religion était née, probablement, d'un très ancien culte du soleil d'origine iranienne (Grierson, *Le Monothéisme dans l'Inde*). Viṣṇu, à qui fût assimilé le Vāsudeva-Kṛṣṇa des bhāgavata, était un dieu solaire et de même Rāma qui fut considéré plus tard comme l'une de ses incarnations. Les bhāgavata tiraient leur nom du fait qu'ils décernaient couramment à leur Dieu le titre de Bhagavat qu'ils employaient au sens de «Bienheureux» ou de «Seigneur», mais nous savons déjà qu'étymologiquement, cette appellation lui vient et du bonheur qu'il possède et de celui qu'il distribue à ses fidèles; ceux-ci lui rendent en amour sa bienveillance; c'est pourquoi nous pouvons le désigner, non seulement comme l'Absolu, mais aussi comme l'Adorable, Lui qui est le Seigneur de ses dévots, en tant que maître des biens qu'il leur distribue.

a. *Kṛṣṇa.*

Ce Seigneur, Vāsudeva-Kṛṣṇa, est le Dieu révéré dans la Bhagavad-Gītā, principale autorité de la secte et long épisode de l'épopée du Māhabhārata; Kṛṣṇa fut considéré, plus tard, comme une incarnation de Viṣṇu. Mais l'origine de son culte est très complexe : il semble dériver d'au moins trois sources différentes.

La première forme sous laquelle il se présente est celle d'un guerrier kṣatriya qui s'appelait Vāsudeva-Kṛṣṇa (du nom de son père Vāsudeva) et dont la mère se nommait Devakī. C'est lui qui fut, probablement, le fondateur de la secte. Après sa mort, comme beaucoup d'autres réformateurs (tels le Jina ou le Buddha), il reçut les honneurs divins, ainsi qu'en témoignent un certain nombre de vestiges : monuments ou inscriptions.

En effet, on découvrit au Népal en 1896, les ruines d'un temple datant du VIe siècle av. J.-C. et dédié à Rukminī, l'une des épouses de Kṛṣṇa. De même, à Besnagar, dans le Malvā oriental, près de Sañcī, on a trouvé deux inscriptions et, sur toutes deux, il est fait allusion au culte de Vāsudeva. La plus ancienne (du IIe ou du Ier siècle av. J.-C.) en parle comme du «Dieu des dieux», formule peut-être d'inspiration iranienne; elle est gravée dans un pilier élevé par un certain Héliodore qui se décerne à lui-même l'épithète de bhāgavata. Cette inscription enseigne, en plus, qu'il existe trois voies conduisant au salut : la modération, la charité et la diligence.

A Ghasundi, au Rājputana, sur une pierre gravée vers la même époque, est aussi attesté le culte rendu à Vāsudeva que l'on associe à Saṃkarṣana. Enfin, à Mathurā, une autre inscription plus récente (elle date de 15 ans av. J.-C.) témoigne de la construction d'un sanctuaire en l'honneur du même Dieu.

On trouve encore trace de cette dévotion dans les œuvres du grammairien Pāṇini (IVe ou IIIe siècle av. J.-C.) et dans celles de son commentateur Patañjali, qui écrivait au IIe siècle avant notre ère.

En fait, l'allusion est mince : elle se borne à un sūtra de Pāṇini (IV, 3, 98) commenté par Patañjali. Vāsudeva y est présenté en composé avec le nom d'Arjuna et le sūtra suivant (IV, 3, 99) semble seulement indiquer qu'il s'agissait là du nom d'un guerrier : *gotra kṣātryākhyebhyoḥ*. Mais Patañjali dans ses commentaires entreprend de démontrer que si ce nom est bien aussi usité comme nom d'homme,

dans ce cas particulier il s'agit non pas d'un être humain mais d'un être d'essence divine.

Si les inscriptions de Besnagar et de Ghasundi sont antérieures à Patañjali, la notion d'un Vāsudeva divin semble, en effet, très légitimement affirmée.

Pour eux donc, Vāsudeva-Kṛṣṇa n'est déjà plus regardé comme un simple guerrier mais comme une incarnation de l'Absolu en la personne d'un guerrier. C'est sous cette apparence qu'il sera honoré dans la Bhagavad-Gītā où il sera, d'ailleurs, identifié à Viṣṇu : «Entre les ādityas, je suis Viṣṇu» (*Adityānām ahaṃ Viṣṇuḥ*, *BH. G.*, X, 31).

Au sujet de cette première manifestation de Kṛṣṇa pourraient se poser quelques questions sur le milieu où le culte semble s'être développé.

La première inscription qui mentionne les bhāgavata indique, par le nom même du roi, que ce culte était officiel. Héliodore, en effet, avait été envoyé en ambassade auprès d'un certain roi Bhāgabhadra ou Bhāgavata qui était donc certainement d'un milieu où le «bhaga» (la bonne part) était, officiellement, honoré. D'ailleurs, dans la dynastie à laquelle il appartenait, celle des Suṅgas, ainsi que dans nombre d'autres familles royales du centre de l'Inde à cette époque, beaucoup de noms se terminaient en «mitra» (ami) alors que le premier terme du composé était un nom de divinité, tandis que, plus anciennement, les noms royaux évoquaient, de préférence, la victoire ou la puissance. C'est après Candragupta (dont le nom signifie «protégé de la lune») — IVe siècle avant notre ère — qu'apparaissent tous ces princes qui se déclarent amis ou aimés des dieux. Cent ans plus tard, Aśoka, le troisième souverain de la même dynastie des Mauryas, prendra le titre de *devānāṃ priyaḥ* «cher aux dieux»; ce mouvement ira s'accentuant vers la fin de la dynastie c'est-à-dire au IIe siècle avant notre ère et se poursuivra après même la disparition des Mauryas.

Sand doute, la plupart des dieux auxquels sont ainsi voués les princes sont des astres, mode peut-être inspirée par la vogue que connut l'astronomie, particulièrement au temps d'Aśoka, mais l'idée d'amitié avec les puissances célestes peut-être le fait d'une poussée de bhakti incitant les fidèles à se réclamer de tel ou tel dieu.

Il faut noter aussi que les régions où le bouddhisme s'est épanoui sont également celles où ont foisonné les noms en «mitra» et, d'ailleurs, le bouddhisme prêchait la «maitrī» qui, au premier sens du terme, signifie «amitié». Il est possible que cette prédication ait influé sur la bhakti et activé son adoption par l'orthodoxie où elle a offert une contre-partie brahmanique à l'aspect accessible et amical du bouddhisme.

A côté du Kṛṣṇa guerrier, existe le culte du jeune Kṛṣṇa dont les «enfances» sont racontées au Ve livre du Viṣṇu-Purāṇa et c'est peut-être la forme la plus récente sous laquelle on l'ait adoré. On a même pensé que cette forme du culte de Kṛṣṇa n'était pas antérieure à notre ère et qu'elle se serait ressentie de la prédication chrétienne de l'apôtre Thomas. Ainsi l'enfant Kṛṣṇa aurait été une interprétation indienne de l'enfant Jésus, ou, tout au moins, les traditions déjà existantes sur le Balakṛṣṇa auraient reçu une certaine coloration émotionnelle d'origine chrétienne. En fait, on ne sait rien de précis à ce sujet si ce n'est que cette forme de Kṛṣṇa est apparue assez tardivement.

Mais c'est en tant que berger vivant au milieu des gopī «bergères» qu'on a, le plus souvent, rendu honneur à Kṛṣṇa. Toute une littérature, à la fois sentimentale et religieuse, s'est développée à son sujet; c'est cette conception que l'on retrouve fréquemment dans les purāṇa et c'est elle aussi qui se manifestera plus tard, lors de la renaissance des cultes de dévotion. L'âme individuelle sera iden-

tifiée aux gopī qui ne vivent que pour Kṛṣṇa, leur seule préoccupation et l'unique objet de leur amour. La pensée de chaque gopī est perpétuellement fixée sur Lui; elle ne songe qu'au bonheur de l'Aimé, non au sien propre; tous ses actes sont accomplis en vue seulement de Lui plaire, ce qui est le modèle de l'action désintéressée, essence même de la bhakti. Et c'est sous l'influence de la bhakti que le Kṛṣṇa guerrier du Mahābhārata évolue et devient le Kṛṣṇa idyllique qui sera l'objet du culte de nombreuses sectes viṣṇouites au Moyen Age.

Il convient de noter, au sujet de ces diverses formes de Kṛṣṇa qu'une allusion à celui de la Bhagavad-Gītā est peut-être faite dans un texte ancien, la Chāndogya-upaniṣad, une des upaniṣad les plus archaïques; ce qui est sûr c'est que la *CH. U.*, III, 17, 6, parle d'un Kṛṣṇa Devakīputra à qui Ghora Āṅgirasa donne un enseignement sur le sacrifice.

b. *Fondement philosophique du culte des bhāgavata.*

Cette sorte de roman de la sentimentalité religieuse, même interprété symboliquement comme, en fait, il le fût, n'aurait peut-être pas suffi à établir un culte durable et surtout unifié; et, comme les sectes les plus diverses ont toujours tendu, dans l'Inde, à mêler étroitement religion et philosophie, on chercha une base philosophique au monothéisme bhāgavata : elle sera la même que celle de deux autres sectes nées aussi en dehors de l'orthodoxie brahmanique : le Sāṃkhya et le Yoga.

Le Sāṃkhya était une philosophie athée; mais, dans le cadre de son enseignement qui distinguait les âmes individuelles du monde matériel, on pût réintégrer la notion d'un Dieu personnel. La transition fut faite par le Yoga, d'abord athée, lui aussi, mais qui finit par reconnaître l'existence d'un Dieu « Īśvara » considéré plutôt comme un libérateur que comme un créateur, conception qui va rejoindre celle du Dieu de la bhakti telle qu'elle apparaîtra à maintes reprises dans la Bhagavad-Gītā. C'est d'ailleurs dans cet épidose du Mahābhārata qu'apparaît, pour la première fois, sous une forme suivie et systématique, ce culte de la dévotion dont on ne trouve jusque là que des témoignages fragmentaires. Là se fait jour cette aspiration du fidèle à la participation de la nature ou, plutôt, de la personne divine, aspiration que la personne divine elle-même favorise sous certaines conditions.

c. *Rencontre du yoga et de la bhakti.*

Plus encore qu'un système philosophique, le yoga était un ensemble de pratiques ascétiques s'appuyant sur une philosophie identique à celle du Sāṃkhya qui se présentait ainsi simplement comme l'aspect spéculatif de la même doctrine. C'est d'ailleurs ce point de vue que le Bhagavat développe dans le Gītā lorsqu'il dit : « Seuls les esprits bornés opposent Sāṃkhya et Yoga, mais non le sage qui est vraiment maître de l'un et assuré du fruit des deux; le but que touchent les adeptes du Sāṃkhya est également atteint par ceux du Yoga : Sāṃkhya et Yoga ne font qu'un, celui qui voit cela voit juste » (*Sāṃkhyayogau pṛthag bālāḥ pravadanti na paṇḍitāḥ / ekam apy āsthi taḥ samyag ubhayor vindate phalam // Yat sāṃkhyaiḥ prāpyate sthānaṃ tad yogair api gamyate / ekaṃ sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paśyati sa paśyati //*, *BH. G.*, V, 4-5).

L'Īśvara du yoga, comme le Bhāgavat des bhāgavata, peut être atteint par la concentration d'esprit. Étymologiquement, yoga vient de la racine *YUJ* dont le premier sens est « joindre », « atteler ». L'individu « yukta » est « joint », en ce sens que ses fonctions sensibles se trouvent rétractées en son cœur; il les maîtrise et les possède, mais cela signifie aussi qu'il est en quelque sorte « attelé, sous le joug ».

L'union à Dieu qui est la fin du bhaktisme n'est que secondairement celle du yoga : ici, le but principal est de se tenir en bride, l'esprit dominé comme un cheval qu'on maîtrise, selon la comparaison déjà établie par la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, II, 9 : «Ayant retenu ses souffles en son corps et ayant réfreiné ses gestes, qu'il respire par les narines avec une respiration diminuée; en étant attentif, le sage contrôlera son esprit comme un charriot auquel des chevaux rétifs ont été attelés» (*prāṇān prapīḍyeha samyuktaceṣṭaḥ kṣīṇe prāṇe nāsikayocchcasita / duṣṭāśvayuktam iva vāham enaṃ vidvānmano dhārayetāpramattaḥ* //. Néanmoins les étapes de cette maîtrise de l'esprit que l'on appelle «dhyānā» et «samādhi» prennent dans le yoga théiste la forme d'une véritable union à Īśvara. On peut donc utiliser le terme de yoga pour désigner cette discipline particulière d'un esprit que le fidèle maintient fixé sur Dieu — ce qui est aussi le propre de la bhakti — et, au plus haut degré de concentration, l'âme du yogi ne se distingue plus de Dieu.

Le yogi, comme le bhakta, s'abandonne entièrement à la divinité; la plus grande différence entre les deux méthodes est une différence de moyens, non une différence de fin. Alors que la bhakti est la rencontre de la confiance du fidèle et de la bienveillance de Dieu, comme le répètent sans cesse les textes, le yoga est surtout une ascèse? Évidemment, la première enseigne, elle aussi, que l'on doit se détacher des objets et des actes, elle ne peut même exister qu'à cette condition; mais, donnant le primat au sentiment de confiance du fidèle à l'égard de la divinité, elle ne prône à aucun moment les austérités matérielles. Elle est mortification de l'esprit, parce que le détachement du monde extérieur et du moi, en tant qu'influencé par le monde extérieur, est nécessaire à l'union du fidèle avec Dieu; pourtant, si elle conseille certains moyens physiques, tels que l'immobilité, le contrôle de la respiration, ceux-ci ne sont jamais violents. Ils sont plutôt passifs et n'exigent de la nature rien qui lui soit vraiment pénible. Sans doute le *rāja-yoga* se conforme-t-il à peu près, aux mêmes pratiques mais, parallèlement à lui, se développe le *haṭha-yoga* dont les adeptes se livreront à des austérités dont l'excès videra de son sens le plus profond le terme de yoga... et c'est sous ce dernier aspect qu'on le connait le plus communément en Occident, non sous celui de «concentration» qui le rend si proche des mystiques de bhakti. Il semble bien que, même dans l'Inde, l'aspect «physique» du yoga ait été des plus importants, car nombreuses sont les représentations figurées des yogi dans telle ou telle posture prescrite, apte à favoriser la méditation. Il ne paraît pas, par contre, y avoir jamais eu aucune représentation figurée d'un bhakta, en tant que bhakta, si ce n'est des peintures très tardives, plus particulièrement au Bengale où l'on représente, par exemple, Caitanya en état de transe mystique.

Pour en revenir aux textes, dans la seule Bhagavad-Gītā, le terme de yoga se présente avec deux sens différents.

1. Il désigne d'abord, surtout dans les premiers chants où le mot bhakti n'apparaît pas — le terme n'est employé qu'à partir du VII[e] chant — une attitude de révérence dévotieuse du fidèle qui tend au même résultat que la bhakti. Le rapport est peut-être simplement un peu moins étroit, l'union que sous-entend le yoga étant moins intime que la «participation». Pourtant, comme toute l'œuvre gravite autour de l'idée de dévotion, on peut supposer que la différence, si elle existe, est assez peu appréciable; le sentiment du fidèle se présente à peu près de la même façon, qu'on le définisse par l'un ou l'autre terme.

Ce sentiment de dévotion exclusive s'exprime dès le début de la Gītā où le Bhagavat commente à Arjuna les enseignements du sāṃkhya et du yoga, aspect double d'une même doctrine. Si bien que, en quelque sorte bhakti et yoga s'excluent du

fait même de leur similitude, excepté lorsqu'on dit «bhakti-yoga» où «yoga» prend ici son sens le plus vague, mais qui est aussi le premier.

2. En effet, dans bien des passages de la Gītā, yoga prend le sens plus général de «discipline» applicable à différentes voies de salut; c'est le sens dérivé directement de *YUJ* «atteler» qu'atteste la Śvetāśvatara-Up.; il y a trois chemins pour faire son salut et l'on s'attellera ainsi aux rites, à la connaissance, et enfin à la dévotion. C'est ainsi qu'apparaîtra la triade, artificielle dans sa symétrie, de karma-yoga, jñāna-yoga et bhakti-yoga qui ne sont que trois aspects de la «queste» du salut et de l'union à la divinité.

III. *Le culte de dévotion dans la Bhagavad-Gītā*

Le bhakti-yoga, dont traite le XII[e] chant, est le couronnement du système; mais déjà les précédentes sections ne cessaient de commenter ce sentiment qui pousse les fidèles à s'abandonner à Dieu.

a. *La renonciation.*

La dévotion se traduit d'abord par la renonciation (saṃnyasā) non seulement au fruit des actes mais aussi aux désirs. «Ces désirs, nés de la volonté, qu'il les abandonne tous, sans exception» (*saṃkalpaprabhavān kāmāṃs tyaktvā sarvān aśeṣataḥ/*, *BH. G.*, VI, 24). Le fidèle, offrant toutes ses actions à l'Adorable, agit sans se préoccuper même de son salut; son désir de plaire au Bhagavat, de ne faire qu'un avec Lui, est si intense qu'il perd de vue ce but, primordial dans d'autres religions où domine le sentiment aigu de la souffrance de vivre. Pour le bhāgavata, au contraire, le salut n'étant pas autre chose que la participation à Dieu, et cette participation pouvant être obtenue dès cette vie, il ne peut y avoir d'interprétation pessimiste de l'existence. L'important pour lui, est de se reposer en Dieu, dont la contemplation procure une félicité sans borne, et de demeurer indifférent au monde environnant, de façon que nul objet extérieur, nulle pensée intérieure, ne puisse exciter en lui désir ou colère. La première caractéristique du dévot sera cette indifférence née de la renonciation et qui conduit à la paix. «En Me connaissant, Me reconnaissant pour l'objet du sacrifice et de l'ascèse, pour le Seigneur souverain de l'Univers, l'ami de tous les êtres, il atteint le repos» (*bhoktāraṃ yājñatapasāṃ sarvalokamaheśvaram / suhṛdaṃ sarvabhūtānāṃ jñātvā māṃ śāntimṛcchati //*, *BH. G.*, V, 29). Même les bonnes actions, en tant que bonnes, ne valent guère mieux que les mauvaises dans le culte de dévotion, du fait qu'elles sont des actes et lient ainsi l'âme au monde matériel. Certes, les austérités, les sacrifices, peuvent être continués, mais à condition qu'ils visent seulement à plaire à Dieu, non à obtenir de Lui telle ou telle faveur particulière, comme c'était le cas dans les religions ritualistes. De même l'homme, embarqué dans ce passage qu'est l'existence, ne peut cesser d'agir complètement; il est tenu, de par sa condition humaine, à certains actes intéressant sa conservation. Il est aussi, comme nous l'avons déjà vu, des devoirs qui lui sont propres et qu'il doit remplir parce qu'ils sont «siens». C'est-à-dire que, dans l'ensemble organisé du monde, il est fait pour ces devoirs et pour ceux-là seulement; c'est là le «sva-dharma» ou «devoir personnel» qu'il n'a pas le droit d'abandonner. «Mieux vaut accomplir, fût-ce imparfaitement, son devoir propre que remplir, même parfaitement, le devoir d'une autre condition; plutôt périr en persévérant dans son propre devoir; assumer le devoir d'une

autre condition n'apporte que le malheur» (*śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt / svadharme nidhanaṃ śreyaḥ paradharmo bhayāvahah //, BH. G.*, III, 35)[1].

Aussi n'est-ce pas par l'inaction que l'homme se purifiera et s'unira à Dieu, mais par l'action désintéressée n'ayant pour but que le bon plaisir de la divinité. L'important n'est pas de renoncer ostensiblement aux êtres et aux objets, mais d'y renoncer en son cœur... c'est-à-dire de les servir ou de s'en servir à l'occasion, mais sans y attacher l'esprit ni, surtout, le désir. Il ne faut pas renoncer aux actions «négativement» mais «positivement» en ce sens qu'on doit y renoncer «en Dieu». «Rapportant à Moi toute action, l'esprit replié sur soi, affranchi d'espérance et de vues intéressées, combats sans t'enfiévrer de scrupules» (*mayi sarvāṇi karmāṇi saṃnyasyā adhyātmacetasā / nirāśir nirmamo bhūtvā yuddhyasva vigatajvaraḥ //, BH. G.*, III, 30).

Ainsi l'homme agira comme s'il n'agissait point; la loi du karman cessera de jouer pour lui; ses actions n'engendreront pas de nouvelles re-naissances. «Celui qui ne se crée pas un Moi imaginaire, dont la raison n'est pas souillée, même s'il tue tous ces gens, il ne tue point, il n'est pas lié» (*yasya nāhaṃkrto bhāvo buddhir yasya na lipyate / hatvāpi sa imāṃl lokān na hanti na nibaddhyate //, BH. G.*, XVIII, 17). Il sera comme si, emprisonné dans son corps, il était mû par contrainte; sa vie sur la terre lui infligera, en conséquence immédiate, la nécessité d'agir mais il ne portera plus la responsabilité de ses actes. «Celui qui pratique le yoga s'affranchit du fruit des actes et atteint la paix stable; celui qui ne le pratique pas, attaché au fruit, sous la poussée du désir, demeure lié. Libérée en esprit, l'âme est heureuse, maîtresse de sa forteresse aux neuf portes, n'agissant ni ne provoquant l'action» (*yuktaḥ karmaphalaṃ tyaktvā śāntim āpnoti naiṣṭhikīm / ayuktaḥ kāmakāraṇa phale śakte nibadhyate / sarvakarmāṇi manasā sannyasyāste sukhaṃ vaśī / naradvāre pure dehī naiva kurvan na kārayan //, BH. G.*, V, 12-13).

b. *La Méditation.*

Si la renonciation et l'abandon des actes sont, en quelque sorte, les premiers échelons de la dévotion, en même temps, ils en découlent directement. Ils sont à la fois les préliminaires — parce que le détachement affranchit l'esprit — et les conséquences de la méditation dont l'objet suprême est le Bhagavat et leur pratique fait mieux comprendre l'inanité des désirs.

1. *Dieu en tant qu'Incarné.* — Le fidèle méditera donc sur Dieu, en tant qu'Infini et Absolu, mais surtout sur ses incarnations, manifestations de sa bienveillance et de sa compassion envers les hommes, puisque c'est pour le bien de l'homme que s'incarne la divinité. «Toutes les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me produis Moi-même. D'âge en âge, je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre» (*Yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata / abhyutthānam ardham asya tadātmanaṃ sṛjāmy aham // paritrāṇāya sādhunāṃ vināśāya ca duṣkṛtām / dharmasaṃsthāpanārthāya saṃbhavāmi yuge yuge //, BH. G.*, IV, 7-8). Et ces incarnations de l'Absolu, œuvres de sa propre

---

[1] Cf. aussi *BH. G.*, XVIII, 47 : *śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt /*; de nombreuses allusions au *sva-dharma* sont faites tout au long de la *BH. G.* Voir, en particulier, XVIII, 3, 5 à 10, 48; cf. aussi *BH. P.*, III, XXVIII, 2 : *svadharmācaraṇam śaktyā vidharmāc ca nivartanam / daivāt labdhena saṃtoṣa ātmavic caraṇ arcanam //* «accomplir son propre devoir suivant la mesure de ses forces, s'abstenir de tout devoir étranger, se contenter de ce qu'on reçoit du Destin, rendre un culte aux pieds de ceux qui connaissent l'Esprit».

māyā, ne le lient pas au monde; ses actes, en tant qu'être incarné, n'atteignent pas sa souveraine liberté parce qu'Il les accomplit sans désir, par simple volonté de sauver ses fidèles. Et peut-être, plus encore que sa liberté essentielle, est-ce sa compassion qui le préserve du lien des actes. En ce sens, il serait le modèle de ses dévots, et illustrerait cette notion sous-jacente à toute mystique : seul est pur l'acte gratuit accompli pour l'amour de quelque autre : le fidèle pour son Dieu, le Dieu pour ses fidèles (*īhate bhagavān īśo na hi tatra viṣajjate / ātmalābhena pūrṇārtho nāvasīdanti ye 'nu tam* // «Bhagavat, l'Être souverain, se livre à l'action, mais il n'est pas enchaîné par les œuvres; car il trouve dans ce qu'il possède l'entier accomplissement de ses désirs; ceux qui l'imitent ne sont pas plus esclaves que lui», *BH. P.*, VIII, 1, 15).

2. *Dieu en tant qu'Absolu personnel.* — Mais la méditation ne doit pas s'arrêter à ces formes limitées d'un accès relativement facile. Au dévot le Seigneur en personne, donnera une connaissance plus éclairée de Lui-même, que l'esprit humain ne saurait atteindre seul. Le Bhagavat déclare à Arjuna que la plupart L'ignorent et qu'Il ne se révèle qu'à ses seuls fidèles. «Je connais, ô Arjuna, les êtres passés, présents et à venir, mais Moi, personne ne Me connaît» (*Vedāhaṃ samatītāni vartamānāni cārjuna / bhaviṣyāṇi ca bhūtāni māṃ tu veda na kaś cana* //, *BH. G.*, VII, 26).

Bhagavat, l'objet infini de la concentration de l'esprit, est ce que chaque être renferme en lui de meilleur, la quintessence de toute chose[1]; tout au long de la Gītā se développe cette notion de la divinité. Identifié à tout ce qui existe, le Bhagavat ne se distingue plus du Brahman; mais pourtant, il ne se confond pas avec l'Univers comme c'était le cas du Brahman impersonnel; Il est plus grand que l'Univers : immanent à lui, Il le transcende «Comme je dépasse le destructible et que je suis supérieur même à l'indestructible, je suis dans le monde et dans le Veda célébré sous le nom de Très-Haut» (*yasmāt kṣaram atīto 'ham akṣarād api cottamaḥ / ato 'sti loke veda ca prathitaḥ puruṣottamaḥ* //, *BH. G.*, XV, 18)[2]. Pourtant si les êtres se reposent en Dieu, ils ne se confondent pas avec Lui. «C'est Moi, dénué de toute forme sensible, qui ai développé cet univers, tous les autres sont en Moi et Moi je ne suis pas en eux» (*mayā tatamidam sarvam jagad avyakta mūrtinā matsthāni sarvabhūtāni na cāham teṣvavasthitaḥ* //, *BH. G.*, IX, 4)[3].

Mais la connaissance de Dieu sous cette forme universelle n'est révélée qu'à un tout petit nombre d'élus. Trop redoutable pour être contemplée longtemps, même par les dieux, cette vision n'est accordée par l'Adorable qu'à ceux qui le servent avec une dévotion «qui ne fléchit pas». «C'est seulement au prix d'une dévotion sans partage que l'on peut, ô Arjuna, me contempler sous ces traits» (*bhaktyā*

---

(1) Voir dans la *BH. G.*, en particulier les passages VII, 8 à 12 et X, 19 à 40 où le Bhagavat proclame son omniprésence et son excellence dans chaque classe d'êtres.

(2) Cf. aussi IX, 5 : *na ca matsthāni bhūtāni paśya me yogam aiśvaram bhūtabhṛnna ca bhutasthe mamātmā bhūtabhāvanaḥ* // «En moi ne se tiennent pas les êtres. Vois mon union souveraine. Je soutiens les êtres sans me tenir dans les êtres». Il faut noter la contradiction apparente des deux versets subséquents ainsi le Bhagavat exprime-t-il le mystère qu'est son union aux créatures.

(3) Cf. aussi *BH. P.*, VIII, XII, 7 : *tvam Brahma pūrṇam amṛtam viguṇam viśokam ānandamātram avikaramananyad anyat / viśvasya hetur udayasthitisamyamanam ātmeśvaraś ca tad apekṣtayānapekṣaḥ* // «Tu es le brahman parfait, immortel, absolu, exempt de trouble, immuable, qui est toute béatitude, hors duquel il n'est rien et qui est distinct de tout; tu es la cause de la naissance, de la conservation et de la fin de l'Univers, le souverain des âmes qui n'attend rien d'aucune d'elles, parce qu'elles attendent tout de lui».

tvananyayā śakhya aham evam vidho 'rjuna / jñātuṃ draṣṭum ca tattvena praveṣṭuṃ ca paraṃtapa //, BH. G., XI, 54)[1].

3. *Rôle de Dieu dans le monde.* — Dans la Gītā la notion de Dieu créateur est très secondaire; en fait, Dieu n'a pas créé directement le monde, mais Il a assisté, élément nécessaire et inactif, au développement de la matière (*prakṛti*) qui est d'ailleurs, sa propre substance modifiée, évoluant en dehors de Lui. Cette prakṛti, en se différenciant, produit le monde tel qu'il nous apparaît... le Bhagavat jouant le rôle non d'agent mais de témoin ou, peut-être, de catalyseur. « C'est par moi et sous mes yeux que la nature est rendue mère du monde tant mobile qu'inerte » (*Mayādhyakṣeṇa prakṛtiḥ sūyate sacarācaram, BH. G.*, IX, 10).

Ce Dieu immuable parle sans doute plus à l'esprit du fidèle qu'à son cœur; c'est d'ailleurs la nuance que revêt la dévotion dans la Bhagavad-Gītā où elle est encore dévotion pure et simple, très peu chargée d'affectivité. On obtient Dieu par la réflexion disciplinée; cette lucidité de l'exprit est, comme la bhakti, acquise par le contrôle des sens et le mouvement de volonté qui fixe sur Dieu l'attention du fidèle. C'est là le chemin du jñāna-yoga, du savoir, considéré comme deuxième voie du salut, alors que l'action désintéressée (karma-yoga) en était la première voie. Mais, dans la Gītā, ce jñāna-yoga est déjà à peine différent de la bhakti, puisqu'il est pensée constante du fidèle. Or la pensée constante de l'Infini est déjà une participation à cet Infini.

c. *Universalité du culte rendu au Bhagavat.*

1. *Le côté de l'objet.* — Le Bhagavat lui-même dit que, de tous les hommes vertueux qui l'adorent, « L'Homme qui souffre, l'homme passionné de savoir, l'homme qui poursuit la richesse et celui qui possède la connaissance »[2], d'eux tous il préfère « l'homme sage », c'est-à-dire celui qui reconnaît Dieu en toutes choses. Pourtant la bienveillance du Seigneur ne condamne pas le culte que les ignorants rendent aux dieux inférieurs « Quoique le dévot cherche à adorer » (*Yo yo yām yām tanuṃ bhaktaḥ śraddhayārcirum icchati, BH. G.*, VII, 21), toute dévotion revient à l'Adorable et c'est Kṛṣṇa que l'on révère en croyant s'adresser à quelque autre dieu : « Ceux-là même qui, attachés à d'autres divinités, sacrifient avec foi, en réalité, ô fils de Kūntī, c'est à Moi qu'implicitement ils sacrifient » (*Ye 'py anyadevatābhaktā yajante śraddhayāta / te 'pi mām eva kaunteya yajantya vidhipūrvakam //, BH. G.*, IX, 23)[3]. Bhagavat est le Dieu unique vers qui montent tous les hommages et les dieux inférieurs qu'honorent les ignorants ne sont peut-être que des formes imparfaites de Sa grandeur infinie, formes créées par l'infirmité de l'esprit humain, incapable de s'élever seul au culte de l'Absolu.

---

[1] Cf. aussi les deux versets précédents (52-53) et la *Bhakti-Ratnavali*, I, 96 : *ahāyāpṛtārtakaraṇā niśi niḥśayānā nānā manorathadhiyā kṣaṇabhagnanidrāḥ / daivāhatārtharacānā munayopi deva yuṣmatprasaṃgavimukhā iha saṃsaranti //* « Tout le jour, affairé et troublé de nombreuses préoccupations, la nuit, le sommeil troublé par des rêves de diverses sortes qui forment l'objet de leurs espoirs, leurs désirs et leurs activités égoïstes étant liées par le destin, tous ceux-ci ont détourné de toi leur face. ils sont enfoncés dans les renaissances et les morts successives, quand même ils seraient ascètes ».

[2] *BH. G.*, VII, 16, 17 : *Caturvidhā bhajante māṃ janāḥ sukṛtino'rjuna / ārto jijñāsur arthārthi jñānā ca bharatarṣabha //.*

[3] Cf. aussi VII, 21-22: « Quelle que soit l'incarnation que l'homme dévot veut adorer par la foi, Pour cet homme, je rends, Moi, cette foi inébranlable, et paré de cette foi, il aspire à plaire à cette incarnation et d'elle il reçoit tous les biens qu'il désire et que Moi-même je lui attribue » (*yo yo yāṃ yāṃ tanuṃ bhaktaṃ śraddhayārcitum icchati / tasya tasyācalāṃ śraddhāṃ tām iva vidadhāmy aham / Sa tayā śraddhayā yuktasyārādhanamihate / labhate ca tataḥ kāmān mayaiva vihitān hitān //*).

2. *Le côté du sujet.* — En atteignant Dieu, on atteint la plus haute perfection et le culte est ouvert à tous même aux śudra. « Car pourvu qu'on s'appuie sur Moi, Pārtha, fût-on de mauvaise naissance, femme, Vaiśya ou Śudra même, on passe à la carrière suprême » (*māṃ hi pārtha vyapāśritya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ striyo vaiśyās tathā śūdrās te 'pi yānti parāṃ gatim* //, *BH. G.*, IX, 32). Ceci est la plus grande innovation de la Gītā, le culte brahmanique étant, par définition, accessible seulement aux trois castes supérieures. Néanmoins, une certaine préférence pour les brahmanes se manifeste encore aux versets suivants ceux où le Bhagavat affirmait son impartialité; et ce n'est que plus tard, lors de la renaissance des cultes de bhakti au moyen âge, que la notion d'une religion pour tous se répandra et prendra un caractère plus accusé.

Ceux même dont la conduite a pu être coupable trouvent le salut, du jour où ils se confient à Bhagavat. « Si quelqu'un, même de mauvaise vie, M'adore, ne se confiant à aucun autre, on doit, en vérité, le considérer comme un juste car il est justement résolu » (*Api cet sudurācāro bhajate mām ananyabhāk / sādhureva sa mantavyaḥ samyag vyavasito hi saḥ*, *BH. G.*, IX, 30).

d. *Qualités requises chez le fidèle.*

Le Bhagavat lui-même indique à Arjuna les qualités qui lui paraissent les plus aimables en ses dévots celles qui le caractérisent : « L'humilité, la loyauté, la douceur, la patience, la probité, le respect du maître (guru), la pureté, la fermeté, la maîtrise de soi »[1]. Et l'énumération se poursuit ainsi durant plusieurs versets pour aboutir à la définition de l'objet de cette connaissance qui est le couronnement de toutes les qualités.

Le véritable bhakta sera humble vis-à-vis de lui-même, modeste vis-à-vis des autres, car que sont les actions, même vertueuses, eu égard aux perfections de celui auquel il rend hommage?

Il sera innocent, en ce sens qu'il évitera de faire injure à nulle créature, puisque tout être vivant participe de la divinité et que faire tort à l'un de ces êtres serait offenser l'Etre par excellence. Il sera patient, car comment pourrait être affecté par quelque offense celui dont le cœur est fixé sur Dieu? De même son cœur sera pur, détaché des désirs du monde grâce à la concentration de tous ses efforts vers l'atteinte de la délivrance et par le contrôle de soi.

C'est par opposition aux hommes vertueux que se définira « l'homme pervers », celui qui, abandonné aux désirs matériels, est indéfiniment lié au monde et incapable de se sauver. Il croit que les sacrifices rituels peuvent lui acquérir la délivrance alors que seules l'intention droite, la dévotion, seraient capables de la lui assurer. Ici la bienveillance du Bhagavat disparaît soudain et il condamne de manière irrémissible ceux qui n'ont point cherché à l'atteindre par la voie de la véritable dévotion. « Voués à l'égoïsme et à la violence, au désir et à la colère, envieux et se poursuivant de leur haine en eux et dans les autres, ces êtres haineux, cruels, partout les derniers des hommes, ces êtres impurs, je les rejette indéfiniment dans des renaissances démoniaques; condamnés de naissance en naissance à une destinée démoniaque, ces insensés, ô fils de Kūntī, loin de m'atteindre, tombent au dernier échelon de la vie » (*ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ kroddhaṃ ca saṃśritāḥ / māmātmaparadeheṣu pradviṣanto 'bhyasūyakāḥ // tān ahaṃ dviṣataḥ*

[1] *Amānitvam adambitvam ahiṃsā kṣānti arjavam / ācānyopāsanam śaucam sthairyam ātmavinigrahaḥ* // *BH. G.*, XIII, 7; voir aussi jusqu'au verset 12.

krūrān saṃsāreṣu narādhamān / kṣipāmy ajasram aśubhānāsurīṣveva yoniṣu // āsurīṃ yonim āpannā mūḍā janmani janmani / mām aprāpyaiva Kaunteya tato yānty adhamāṃ gatim //, BH. G., XVI, 18 à 21).

e. *La vie en Dieu.*

La fin de l'activité dans la bhakti, ce n'est ni le renoncement, ni même la méditation, mais la vie en Dieu même. «L'esprit en Moi, toute leur vie suspendue à Moi, s'éclairant les uns les autres et proclamant sans cesse mes louanges, ils sont comblés, ils débordent de joie» (*maccitā madgataprāṇā bodhayantaḥ parasparam / kathayantaś ca māṃ nityaṃ tuṣyanti ca ramanti ca //, BH. G.*, X, 9).

Ce perpétuel abandon à la divinité suffit à emplir et à contenter l'âme du fidèle. A ceux qui lui sont ainsi attachés, Dieu accorde la sagesse, ou dévotion du savoir, car, suivant le parallélisme constant entre jñāna et bhakti que l'on trouve dans la Gītā, la connaissance de Lui-même est aussi un don gratuit du Bhagavat : «A ces hommes constamment recueillis qui s'attachent à Moi avec délices, je communique la force de l'esprit par laquelle ils s'élèvent à Moi» (*teṣāṃ satatayuktānāṃ bhajatāṃ prītipūrvakam / dadāmi buddhiyogaṃ taṃ yena mām upayānti te //, BH. G.*, X, 10).

Ce Dieu, dans la plénitude de son pouvoir, de sa sagesse et de sa joie, plie les âmes individuelles à son service par le rayonnement de son infinité; sa bénédiction les comble de bonheur dans la dévotion qu'ils lui portent mais, en même temps, comme Il est toute science, Il s'impose aux esprits, en tant à la fois que «Connaisseur» mais «Connaissable», de même que «Participable»; et ceci n'est qu'un autre aspect de ce pouvoir de « se distribuer Soi-même» que les bhāgavata reconnaissent à leur Seigneur bienveillant. Car la connaissance de Dieu entraîne la délivrance qui est, non seulement libération des re-naissances successives, mais aussi, félicité positive avec l'Adorable.

Donc, la bhakti, attention perpétuellement dirigée vers Kṛṣṇa, prépare l'homme à recevoir la connaissance intuitive, la vision immédiate de Dieu dans sa forme suprême. Supérieure à la connaissance même, la bhakti, seule, la rend possible.

L'ascèse de l'esprit est visible dans toute la Gītā; la dévotion y demeure encore très intellectuelle; elle est volonté de l'esprit bien plutôt qu'effusion du cœur. C'est la persistance du culte qui rend les fidèles chers à Dieu et, d'autre part, le goût de suivre la Loi, parce qu'elle est la loi donnée par le Bhagavat. Sa force lui vient de Celui qui l'a édictée, plus que de ce qu'elle édicte et, s'y conformer est la meilleure façon de plaire au Seigneur : «Mais ceux qui s'attachent à Moi, comme à leur objet suprême, croient fermement au pieux enseignement, précieuse ambroisie, que je viens de te dispenser, par dessus tout ceux-là me sont chers» (*ye tu dharmyāmṛtam idaṃ yathoktaṃ paryupāsate / śraddhadhānā matparamā bhaktās te 'tīva me priyāḥ //, BH. G.*, XII, 20).

La bhakti reste pourtant, malgré l'interprétation intellectuelle de la Gītā, un sentiment religieux spontané antérieur à toute méthode, qui préexiste à la forme qu'on veut lui imposer. Le terme de yoga, dans bhakti-yoga, pris au sens de «discipline», indique bien cette originalité, car il n'est de discipline que de ce qui existe déjà; une discipline ne créera jamais rien; elle peut seulement diriger une force préexistante. C'est pourquoi, malgré le sens si proche de jñāna et de bhakti, on doit les distinguer l'un de l'autre.

La voie du salut est donc triple dans la Gītā. Les deux premiers moyens, karma et jñāna sont conditionnés et contrôlés par le troisième qui, bientôt doué d'une existence propre, se suffit à lui-même. Le Bhagavat dira au chant XIV. «Et celui qui me sert avec une dévotion sans défaillance, celui-là, dépassant les qualités

sensibles, est mûr pour se fondre en Brahman» (*māṃ ca yo vyabhicāreṇa bhakta-yogena sevate / sa guṇān samatītyaitān brahmabhūyāya kalpate //*, *BH. G.*, XIV, 26). Le bhakti-yoga devient cette dévotion suprême qui mène à la communion avec l'Être par excellence, communion qui peut être atteinte dès cette vie.

En résumé, l'enseignement de la Gītā est infiniment varié dans son application pratique; il s'ingénie à rendre le salut facile pour tous. Il convient, évidemment, de suivre les Écritures car qui ne les suit pas, les connaissant, se condamne forcément. Mais, par ceux qui les ignorent, la délivrance peut être obtenue par la foi qui se présente sous une triple forme suivant la nature de celui qui l'éprouve; cette triple forme n'est rien autre que les formes nées des trois *guṇa* ou qualités sensibles de sattva, rajas et tamas, c'est-à-dire la lumière, l'activité et les ténèbres, qui ne sont eux-mêmes que des modalités du Bhagavat. «Les objets mêmes du sattva, du rajas et du tamas, c'est de Moi qu'ils procèdent : considère-les ainsi. Je ne suis pas Moi en eux, mais eux en Moi» (*Ye caiva sāttvikā bhāvā rājasās tāmasāś ca ye / matta eveti tān viddhi na tv ahaṃ teṣu te mayi //*, *BH. G.*, VII, 12); les dieux mêmes que chaque sorte d'hommes adore sont en rapport avec la nature du fidèle; il en va de même pour les pratiques suivies par chacun. «Ceux dont les diverses amours saisissent l'esprit, ils arrivent à d'autre dieux» (*Kāmais tais tair hṛtajñānāḥ prapadyante 'nyadevatāḥ / taṃ taṃ niyamamāsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā*, *BH. G.*, VII, 20) et, plus loin, il précise «Dévot aux dieux, on va aux dieux; dévot aux Mânes, on va aux Mânes; dévot aux démons, on va aux démons; qui m'adore, il va à Moi» (*yānti devavratā devān pitṝn yānti pitṛvratāḥ / bhūtāni yānti bhūtejyā yānti madyajino 'pi mām*, *BH. G.*, IX, 25)[1].

Des trois voies différentes qu'enseigne le Seigneur, la voie des œuvres est recommandée aux ignorants, pourvu que ces œuvres soient accomplies dans un esprit désintéressé. Il ne faut pas, pour le salut, accorder plus de prix aux bonnes qu'aux mauvaises actions. «Laisse là toutes les règles et accours à Moi, comme à ton seul refuge; je t'affranchirai de tous maux; ne t'inquiète pas» (*sarvadharmān parityajya mām ekaṃ śaraṇaṃ vraja / Ahaṃ tvāṃ sarvapāpebhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ*, *BH. G.*, XVIII, 66)[2].

Mais le renoncement à un devoir obligatoire ou même à un acte pénible, ne fût-il pas obligatoire, ne constitue jamais le renoncement véritable. La Bhagavad-Gītā enseigne à chacun qu'il doit concourir à maintenir l'ordre harmonieux du monde en remplissant le devoir qui lui est propre. C'est en ceci qu'elle rejoint le brahmanisme; elle indique les devoirs de chaque classe mais en mettant les trois castes supérieures sur un plan d'égalité en ce qui concerne les chances de salut. Chacune a son dharma mais ce ne sont là que trois aspects d'une même recherche de l'union à Dieu. C'est en s'attachant à son devoir particulier (*sva-dharma*) que l'homme atteint la perfection : «Mieux vaut son propre devoir même dépourvu de mérite, que le devoir d'un autre bien accompli. En remplissant le devoir prescrit par sa propre nature, on ne peut commettre nulle faute» (*śreyān svadharmo viguṇaḥ paradharmāt svanuṣṭhitāt svabhāvaniya taṃ karma kurvan nāpnoti kilbiṣam //*, *BH. G.*, XVIII, 47)[3].

---

(1) Cf. dans *BH. G.* Les versets 22 et 24 du livre VII.

(2) Cf. aussi la *Bhaktiratnavali*, II, 34, 35 : *nāham ātmānam āśāse madbhaktaiḥ sadhubhir vinā / śriyaṃ cātyata kiṃ brahman yeṣaṃ gatir ahaṃ parā // ye dārāgāraputrāptān prāṇānvittam imaṃ param / hitva māṃ śaraṇam jātāḥ kathaṃ tāṃs tyaktam utsahe //* «Je ne pense pas hautement de moi-même ou de Lakṣmi dont l'amour est intense et constant. Je ne peux me sentir heureux sans mes saints qui me regardent comme leur but final. Comment pourrais-je abandonner ceux qui, ayant laissé là leur attachement à leurs femmes, à leurs amis, à leurs enfants, à leur foyer, à leur richesse et à eux-mêmes qui ont pris refuge en moi?».

(3) Voir *supra*, p. 161.

Ainsi le *sva-dharma* des trois castes supérieures est-il un triple sentier conduisant à l'Un, comme le karma-yoga, le jñāna-yoga et le bhakti-yoga y conduisent.

Selon les propres paroles du Bhagavat, le karma conduit à l'absolue perfection; cette absolue perfection est la réalisation du savoir (*jñāna*) atteint par la dévotion; et la dévotion (*bhakti*) reconnaît l'Être unique, tel qu'il est, sous les diverses incarnations qui le limitent tout en le rendant accessible aux fidèles. La vraie dévotion dépasse cette perception des apparences pour saisir intuitivement la vraie nature de Dieu. «Grâce à cette dévotion, il me connaît, il sait quel et combien grand je suis en vérité; dès qu'il me connaît tel que je suis, aussitôt il entre en Moi» (*bhaktyā mām abhijānāti yāvān yaś cāsmi tattvataḥ / Tato māṃ tattvato jñātvā viśate tad anantaram //*, *BH. G.*, XVIII, 55).

L'essence de la bhakti, telle qu'elle est conçue dans la Bhagavad-Gītā, se trouve au XIe chant lorsque l'Adorable dit à Arjuna : «Celui qui n'agit qu'en vue de Moi, dont je suis le tout, qui se dévoue à Moi, libre de toute attache, qui ne connaît de haine pour aucun être, celui-là, ô Pāṇḍava, parvient à Moi» (*matkarmakṛn matparamo madbhaktaḥ saṅgavarjitaḥ / nirvaraḥ sarvabhūteṣu yaḥ sa mām eti Pāṇḍava //*, *BH. G.*, XI, 55)[1].

C'est aussi le Seigneur lui-même qui établit l'autorité de ceux qui enseignent son culte. «Mais celui qui répandra ce mystère suprême parmi mes fidèles, ayant pratiqué envers Moi la dévotion parfaite, entrera assurément en Moi; nul sur la terre ne fera œuvre qui me soit plus agréable» (*Ya idaṃ paraṃ guhyaṃ madbhakteṣv abhidhāsyati / bhaktiṃ mayi parāṃ kṛtvā mām evaiṣyaty asaṃśayaḥ // na ca tasmān manuṣyeṣu kaścin me priyakṛttamaḥ / bhavitā na ca me tasmād anyaḥ priyataro bhuvi*, *BH. G.*, XVIII, 68-69).

La bhakti réserve au fidèle le libre choix; il peut aller ou ne pas aller à Dieu. La participation est, en partie, son œuvre, mais il ne peut l'atteindre qu'avec la grâce de l'Adorable. Et c'est ce double aspect que le Bhagavat révèle à Arjuna lorsque, énumérant les œuvres de ses fidèles, il répète, comme un refrain, cette affirmation : «Celui-là m'est cher» (*sa me priyaḥ*).

IV. *Les attaches upaniṣadiques des cultes de dévotion*

On a vu que, si la Bhagavad-Gītā est le texte principal de la religion des bhāgavata, elle marque, en même temps, l'entrée des cultes de dévotion dans l'orthodoxie. Ceux-ci sont alors incorporés dans le brahmanisme, à l'intérieur duquel ils vont continuer leur évolution. Cette assimilation l'une à l'autre, de deux attitudes qui, à l'origine, s'opposaient de façon très tranchée, peut sembler étrange à première vue et l'on serait tenté de n'y voir que l'alliance défensive contre le bouddhisme de deux courants de pensée momentanément unis par un intérêt commun mais foncièrement irréductibles. Pourtant, à vrai dire, du point de vue métaphysique, les questions que soulève la bhakti et les théories qu'elle exprime ne sont pas incompatibles avec certaines tendances des upaniṣad. La différence se révèle plus une différence de «sentiment» que de «conception». Même dans la Bhagavad-Gītā, on l'a constaté, l'aspect intellectuel de la bhakti est encore dominant; elle est une mystique, certes, mais qui n'a rien d'exalté et qui est faite, au contraire, d'ordre et de discipline.

---

[1] Cf. aussi *BH. G.*, IX, 34 : *manmanā bhava madbhakto madyāgī māṃ namaḥ kuru māmevaiṣyasi yaktvaivamātmāham matparāyaṇaḥ //* «Pense à moi, sacrifie à moi et prie-moi! C'est à moi que tu iras. Ainsi, c'est à moi que tu uniras ton Soi».

La bhakti est l'effusion de l'âme individuelle qui rejoint Dieu; mais, métaphysiquement parlant, qu'avaient affirmé d'autre les auteurs des upaniṣad? C'était bien la réunion à l'Absolu qu'ils prônaient ou plutôt la conscience prise par l'âme de n'avoir jamais cessé d'être une part de cet Absolu. L'ātman, âme du monde, était à la fois, lui aussi, immanent et transcendant à celui-ci. C'est par la vision en brahman-ātman, l'Impérissable, que l'on obtenait la délivrance, car la délivrance est le constant souci des upaniṣad; c'est sous leur influence et celle du bouddhisme que, dans les cultes de dévotion, la participation directe à Dieu deviendra synonyme de salut. « Le lien du cœur est relâché, tous les doutes sont tranchés et les actions (karman) cessent, quand on Le voit, à la fois le plus haut et le plus bas » (*bhidyate hṛdayagranthiś chidyante sarvaśaṃśayāḥ kṣīyante cāsya karmāṇi tasmin dṛṣṭe paravare, Muṇḍ.*, II, 9) et de même « Lorsqu'ils sont tous rejetés, les désirs qu'il portait en son cœur, alors le mortel devient immortel; dès ici-bas, il jouit du brahman » (*Yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ / atha martyo 'mṛto bhavati / Atra brahma samaśnute //, B.A.U*, IV, 4, 7)[1].

La contemplation du brahman-ātman est obtenue par la purification des sens, affirmation renouvelée dans nombre d'upaniṣad. Dès les plus anciennes, la Bṛhad Araṇyaka et la Chāndogya, cette condition est posée : « Quant à celui qui ne désire pas, qui est sans désir, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir, qui ne désire que l'ātman, ses souffles, à lui, ne s'échappent pas; n'étant rien que brahman, il entre en brahman » (*athākāmayamāno yo 'kāmo niṣkāma ātakāma ātmakāmaḥ na tasya prāṇā utkramanti; brahmaiva sanbrahmāpy eti, B.A.U*, IV, IV, 6) et, d'autre part : « La pureté de la nourriture procure la pureté intérieure, la pureté intérieure, la tradition sûre, la tradition sûre, la libération de tous les liens » (*Aphāraśuddhau sattvaśuddhiḥ sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ smṛtilambhe sarvagranthīnām vipramokṣaḥ, CH. U.*, VII, XXVI, 2). Plus tardivement, dans la Maitryupaniṣad, on pose cette question : « Si la pensée d'un être humain était fixée sur le brahman comme elle se fixe sur les objets matériels, qui ne serait délivré du lien? » (*samāsaktaṃ yathā cittaṃ jantorviṣayagocare / yady evaṃ brahmaṇi syāt tat ko na mucyate bandhanāt //, Mai. U.*, VI, 34).

Ce n'est donc point tant du point de vue métaphysique que les cultes de dévotion s'écartent des upaniṣad que du point de vue fidéiste et piétiste auquel se placent les *bhakta*. Encore arrive-t-il que dans deux upaniṣad, au moins, la Katha-Upaniṣad et la Śvetāśvatara-Upaniṣad, l'on retrouve une attitude voisine de celle adoptée dans les cultes de bhakti.

Dans la Kaṭha-Upaniṣad, par exemple, le brahman finit par être identifié à Viṣṇu. « Celui, cependant, qui a la compréhension du conducteur du char, un homme qui tient son esprit en bride, celui-là atteint la fin du voyage, la plus haute place de Viṣṇu » (*vijñānasārathir yas tu manaḥ pragrahavān naraḥ / so 'dhvanaḥ pāram āpnoti tad viṣṇoḥ paraṃ padam //, K. U.*, III, 9). Ainsi l'idée d'un Dieu personnel se glisse-t-elle à la place de l'Absolu non manifesté, comme en témoigne la gradation suivante : « Plus haut que les sens sont les objets des sens, plus haut que les objets des sens est l'esprit (*manas*); et plus haut que l'esprit est l'intelligence (*buddhi*); plus haut que l'intelligence est le grand Soi; plus haut que le grand Soi est le Non-manifesté; plus haut que le Non-manifesté est la Personne; plus haut

[1] Cf. aussi *Śvetāśvatara Upaniṣad*, IV, 7 : *samāne vṛkṣe puruṣo nimagno 'nīśayā śocati muhyamānaḥ / juṣṭam yadā paśyaty anyam īśam asya mahimānam iti //* « L'âme individuelle, emprisonnée dans le même arbre, troublée, s'afflige de son inefficience; quand elle voit un autre être, servie par lui et par sa grandeur, elle est libérée de la peine ».

que la Personne il n'y a rien du tout; ceci est le terme; ceci est le but le plus élevé» (*indryebhyaḥ parā hy arthā arthebhyaś ca paraṃ manaḥ / manas tu parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ // mahataḥ param avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣāṇṇa paraṃ kiṃ cit sā kaṣṭhā sā parā gatiḥ //*, K. U., III, 10-11).

Bien plus, conséquence sans doute de cette personnification, dans la même upaniṣad, l'idée d'un choix tombant de l'Absolu sur les âmes individuelles est clairement exprimée. L'Absolu est désigné dans ce passage comme l'Âme suprême : «Cette Âme n'est pas obtenue par l'instruction, ni par l'intelligence, ni par beaucoup d'étude; elle est obtenue par Celui qu'Elle choisit; à un tel être, l'Âme révèle sa propre personne» (*nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena / yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṃ svām //*, K. U., II, 23).

Or c'est là l'une des caractéristiques des cultes de dévotion que cette collaboration de l'âme avec Dieu. Alors que, dans le brahmanisme primitif, le mouvement était unilatéral, simple effort de l'homme pour se hausser jusqu'à l'Absolu, nous retrouvons ici l'action double : l'âme individuelle qui s'essaie à atteindre l'Âme suprême, et Celle-ci qui l'assiste, ou même la devance, dans cet effort d'ascension.

Enfin, la Śvetāśvatara, upaniṣad tardive, dit-on, mais nullement sectaire, assimile l'Absolu à Rudra [1], forme archaïque de Śiva et dans cette upaniṣad — une seule fois il est vrai — en conclusion, le terme de «bhakti» apparaît. «À celui qui possède la plus haute dévotion pour Dieu, et pour son maître spirituel autant que pour Dieu, à celui-ci ces faits qui ont été dévoilés, deviendront manifestes (s'il est) une grande âme» (*yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau / tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanaḥ prakāśante mahātmanaḥ*, Śv. U., VI, 23).

D'ailleurs, tout à son début déjà, la Śvetāśvatara enseignait que «favorisée de Lui» (*juṣṭas tatas tena*), l'âme individuelle atteignait l'immortalité. L'être cosmique personnifié était doué de pouvoirs humains et surhumains [2]. Brahman, ou Rudra, plutôt, puisqu'on a identifié l'un à l'autre, est le seul Dieu du monde multiple [3] quant à la libération elle est obtenue par la connaissance de ce seul Dieu. «En connaissant Dieu on est relâché des tous les liens» (*jñātvā devaṃ mucyate sarvapaśaiḥ*, Śv. U., V, 13). Mais cette connaissance, encore une fois, n'est pas le fait de l'âme individuelle abandonnée à elle-même; là aussi s'exprime l'idée de «faveur divine», «Gagnée par l'efficacité de son austérité (celle du fidèle) et par la grâce de Dieu» (*tapaḥ prabhāvād devaprasādāc ca*, Śv. U., VI, 21).

Ainsi la notion de bhakti, telle que nous la retrouvons dans la Gītā, va-t-elle pouvoir prendre droit de cité dans l'orthodoxie où, suivant les cas, elle apparaîtra soit comme un moyen inférieur à l'usage de la foule, soit, au contraire, comme le moyen suprême de la délivrance, par contact direct de l'âme avec Dieu. Des upaniṣad elle tirera cette coloration spéciale, pessimiste à l'égard de la vie qui découle naturellement de la notion du saṃsāra, cette ronde indéfinie des renaissances à laquelle chacun des actes humains, même vertueux, asservit toujours davantage et à laquelle on ne peut échapper qu'en vivant dès cette vie comme si, déjà, on n'y appartenait plus. Cette notion du salut, les premiers bhakta perpétuels participants à la divinité, ne l'entrevoyaient pas et n'avaient pas de raison de l'entrevoir.

Les cultes de dévotion ont gagné à leur adoption par le brahmanisme : ils ont cessé d'être des manifestations fragmentaires et isolées; ils ont pris figure de sys-

---

(1) Cf. Śv. U., III, 2 : *eko hi Rudro na dvitiyāya* «comme Rudra, il est un, sans second».

(2) Voir aussi Śv. U., III, 5, cité p. 180.

(3) Cf. Śv. U., V, 12 : *eko vaśī niṣkriyāṇām bahūnāṃ bījam bahudhā yaḥ karoti* «Il est l'unique contrôleur des êtres inactifs, celui qui façonne le germe unique dans des formes multiples».

tème unifié — au moins partiellement — et, par contre, ils ont, de leur côté, introduit dans l'orthodoxie, un courant monothéiste qui emportera toutes les religions et les philosophies de l'Inde, même celles qui, comme le yoga, étaient primitivement athées.

En s'intégrant à l'ordre établi, ils l'ont rajeuni et revivifié, mais, en même temps, ils y ont eux-mêmes acquis une force plus grande.

B. — ÉVOLUTION BIPARTITE DES CULTES DE DÉVOTION APRÈS LA BHAGAVAD-GĪTĀ

1. *Les différentes « Gītā »*

Il semblerait que, peut-être, le terme de Gītā (étymologiquement : « chant ») ait désigné une espèce particulière d'œuvres d'un lyrisme assez caractérisé et d'ordre religieux. C'est ainsi qu'en dehors de la Bhagavad-Gītā existe aussi dans le Mahābhārata, un autre épisode, l'Aṇu-Gītā, qui ne doit pas être non plus postérieur au IIIe siècle après l'ère chrétienne. On dit, généralement qu'elle fût écrite bien après l'autre Gītā ; mais comme elle fait aussi partie du Mahābhārata, on ne peut la faire sortir des dates limites de celui-ci, ce qui lui assure déjà une assez grande ancienneté.

L'Aṇu-Gītā, traite également du salut, mais plutôt sous la forme d'une doctrine totale de l'abstention ; et il s'agit plus là de « yoga » au sens d'ascétisme que véritablement de bhakti[1]. Pourtant, bien que l'accent soit surtout mis sur le jñāna, le détachement du fruit des actes y revêt un caractère assez voisin de celui que l'on trouve dans la Bhagavad-Gītā. « La caractéristique de l'esprit est la méditation ; la caractéristique de la dévotion est l'action[2] et la connaissance est la caractéristique de la renonciation. Celui qui, renonçant, possède le savoir, atteint le but le plus élevé » (*lakṣaṇaṃ manaso dhyānam ...pravṛttilakṣano yogo jñānaṃ saṃnyasalakṣaṇam... saṃnyāsī jñānasaṃyuktaḥ prāpnoti paramāṃ gatim* /, *Āśvamedhika parvam*, chap. 43, *A. G.*, chap. XXVIII).

Dans l'Aṇu-Gītā, comme dans la Bhagavad-Gītā, la puissance de Viṣṇu est reconnue et il est honoré sous le nom de Kṛṣṇa.

Mais le titre de Gītā fut aussi donné à une autre œuvre, probablement plus récente, qui, elle, est dédiée à Śiva, honoré sous le nom d'Īśvāra : l'Īśvara-Gītā. Il s'agit là aussi d'un fragment, mais cette fois d'un fragment de Purāṇa, le Kūrma-Purāṇa. Il se peut que les Śivaites aient simplement démarqué, à leur usage, les enseignements de la Bhagavad-Gītā. Quoi qu'il en soit, ses prescriptions rappellent étrangement celles de l'autre Gītā. L'affection portée par le fidèle à son Dieu y est peut-être mise davantage en évidence quoique l'efficacité de la connaissance y soit aussi affirmée. « Celui qui est désintéressé, (pur) intelligent, indifférent aux choses d'ici-bas, sans alarme, celui qui renonce à toute entreprise mondaine, celui qui m'aime, celui-là m'est cher » (*anapekṣaḥ sucirdakṣa udāsīno gatavyathaḥ / sarvārambhaparityāgī bhaktimān yaḥ sa me priyaḥ* //, *Is. G.*, XI, 78).

---

[1] Cf. particulièrement le chapitre IV.

[2] Il s'agit ici de l'action sans le désir des fruits de l'acte.

Le rapport direct entre la prière du fidèle et la grâce de Dieu s'avère encore au X[e] chant : « J'aime ceux qui m'implorent et je les aime comme ils m'implorent. C'est pourquoi il faut que l'on m'adore, Moi, le Suprême Seigneur, en me présentant comme offrande le jñāna-yoga » (discipline appliquée à la connaissance) (*ye yathā māṃ prapadyante tāṃs tathaiva bhajāmy aham jñānayogena māṃ tasmād yajeta parameśvaram. Īś. G.*, XI, 72).

Les affirmations qui, dans la Bhagavad-Gītā, se rapportaient à Kṛṣṇa sont ici appliquées à Īśvāra. « C'est Lui qui, plein de tendresse pour ses dévots, plein de bienveillance envers eux, peut les délivrer rapidement de l'ignorance ; c'est Lui le libérateur, Rudra, l'Être Suprême, qu'ils voient ainsi dans le ciel » (*yo 'jñānān mocayet kṣipraṃ prasanno bhaktavatsalaḥ / tam evaṃ mocanaṃ rudram ākāśe dadṛśuḥ param.//, Īś. G.*, V, 7). C'est la méditation sur Lui qui obtient la délivrance. « L'adoration du Seigneur consiste à adorer constamment le dieu Śiva en lui adressant des chants de louange, et de pieuses pensées et en accomplissant pour Lui des actes de dévotion, c'est-à-dire par la parole, par la pensée et par l'action » (*stutismaraṇapūjābhir vāṅmanaḥkāyakarmabhiḥ / suniścalā śive bhaktir etadīṣasya pūjanam. //, Īś. G.*, XI, 29).

On connaît encore un certain nombre d'autres « Gītā » : l'Agastyagītā, la Śivagītā, la Rāmagītā, la Pandavagītā et la Yamagītā, consacrées les unes au mouvement visnouite, les autres au mouvement śivaïte. Plus tard, enfin, au XII[e] siècle de notre ère, fut composé par Jayadeva le Gītā-Govinda (Chant du pâtre) qui, de même que la Bhagavad-Gītā et l'Aṇu-Gītā, est consacré à Kṛṣṇa ; mais ce n'est plus là le Kṛṣṇa guerrier des œuvres précédentes, c'est le pâtre idyllique dont traitent aussi, de préférence, le Bhāgavata et le Viṣṇu-Purāṇa, celui auquel s'adressera le culte très empreint d'affectivité qui se développera dans certaines sectes tardives et, particulièrement au Bengale.

Ainsi voyons-nous se dessiner déjà, même dans cette seule sorte d'œuvres, la bifurcation qui se produit dans les cultes de dévotion. Le sentiment envers Dieu, considéré comme Maître Unique, s'adresse tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux grandes divinités sectaires qui ont fini par se partager les adorations des dévots. Il se crée ainsi deux courants principaux qui se ramifieront eux-mêmes en une infinité de sectes. A l'intérieur de ces sectes apparaîtra, de temps à autre, telle ou telle figure dominante de réformateur qui s'attachera de nouveau à la théorie des cultes de bhakti et qu'il conviendra d'étudier à part.

II. *La notion de dévotion dans les purāṇa*

La religion des bhāgavata, après la Bhagavad-Gītā, fut reprise et étendue dans un certain nombre de purāṇa, récits postérieurs au Mahābhārata et dont le fond est très ancien mais dont la rédaction ne remonte, sans doute, pas plus haut que le VII[e] siècle après Jésus-Christ.

La toute puissance de Viṣṇu est sans cesse attestée dans le Bhāgavata-Purāṇa ainsi que dans le Viṣṇu-Purāṇa, spécialement dédiés à sa gloire. Le second est regardé comme une autorité en matière de bhakti, encore que, la plupart du temps, le culte de dévotion y soit exprimé par le terme « yoga » ; mais on a vu comment, du point de vue spirituel, ces deux notions sont proches l'une de l'autre. Viṣṇu est affirmé dans ce purāṇa avoir pleine domination sur le royaume de la mort. Yama, lui-même, le dieu des enfers, se déclare impuissant devant Lui. Tout le

IIIe chapitre du Viṣṇu Purāṇa traite de ce sujet; Yama y dit en particulier : « Celui dont Hari est le Maître spirituel est indépendant de moi; car Viṣṇu a le pouvoir de me gouverner » (*Hariguruvaśago'smi na svatantraḥ / prabhavati saṃyamane mamāpi viṣṇuḥ //*, *V. P.*, III, VII, 15). Le Seigneur dira de même, dans le Bhāgavata Purāṇa : « Ceux, en un mot, qui après avoir abandonné toute chose, m'adorent avec une dévotion exclusive, Moi dont la face est tournée de tous côtés, franchissent la mort par ma faveur » (*visṛjya sarvān anyāṃś ca māṃ evaṃ viśvatomukham / bhajanty ananyayā bhaktyā tān mṛtyor atipāraye //*, *BH. P.*, III, XXV, 40).

Quelques purāṇa sont, du reste, encore plus récents. Entre autres le Narada-Purāṇa, écrit entièrement en faveur de la bhakti, n'est peut-être qu'une compilation moderne du XVIe ou XVIIe siècle. Il consiste en une collection de prières, d'observances et de légendes, mettant en lumière l'efficacité de la dévotion à Hari, c'est-à-dire à Viṣṇu, dont Hari est l'un des noms. Mais d'autres, plus anciens, traitent aussi de la dévotion rendue soit à Śiva, soit à Viṣṇu, les deux grandes divinités adorées tantôt sous leur premier aspect, tantôt dans l'une de leurs nombreuses incarnations.

Le culte de ces incarnations généralise ou renforce la croyance en une sorte de surhomme, modèle et rédempteur des créatures, notion familière au bouddhisme ainsi qu'au jaïnisme mais que ni l'un, ni l'autre n'ont créée. Elle est, vraisemblablement d'origine beaucoup plus ancienne et plus ou moins dérivée de l'idée de *puruṣa* « l'homme suprême », que les veda ont retournée en tous sens; cependant, il y avait, dans la notion de puruṣa, une part d'abstraction et de symbole plus grande semble-t-il que dans celle du « surhomme » des cultes sectaires qui sont bien davantage des personnes mythologiques que des mythes personnifiés. Tel apparaît, par exemple, en bien des cas, le Kṛṣṇa de la tradition viṣṇouite.

La notion de bhakti, en se généralisant, finira par se dissoudre dans sa propre universalité; ce qui avait été d'abord concentration de la pensée et élan du cœur deviendra une sorte de confiance machinale d'où l'intention même sera exclue. On en viendra à dire, dans les purāṇa, que la seule pensée de Dieu à l'heure de la mort peut suffire à sauver l'homme et, plus que cette croyance qui se légitime encore, le seul fait d'avoir prononcé par hasard une seule syllabe d'un de ses noms. On finira même, dans certaines sectes, par prôner le suicide comme moyen de s'assurer « la dernière pensée ». La facilité de la dévotion la fera diaparaître, par moments, dans certains endroits, mais le courant de bhakti s'étendra néanmoins à toute l'Inde; il semble bien que la péninsule tout entière y ait participé.

Si les textes les plus anciens sont du Nord, nous avons vu que le Bhāgavata-māhātmya (ou livre XIII du Bhāgavata Purāṇa) lui assigne une origine méridionale; d'autre part, dans l'Inde Centrale, sur les inscriptions, de nombreux rois sont proclamés « bhakta ». C'est ainsi que, dans la dynastie de Harṣa, plusieurs de ses aïeuls sont désignés comme « adityabhakta » (dévots du soleil). La tradition de bhakti était donc bien vivante dans le centre de l'Inde vers les VIe, VIIe siècles. Enfin, un peu plus tard, dans les environs du IXe siècle, de nombreux textes dravidiens attestent l'existence florissante des cultes de bhakti dans le Dekkan; et, parmi les textes sanskrits, l'*Ahirbudhnyasaṃhitā* qui est ancienne et du Sud en fait mention. « On ne doit pas révéler cela à tout un chacun qui n'est pas dévot. Tu es mon dévot persévérant; ainsi parlerai-je, par souci de ton bonheur » (*avācyam etat sarvasmai nābhaktāya kadā cana / bhakto 'si me sthiraś ceti vakṣyāmi hitakāmyayā*, *Ahir. Sam.*, XXXVII, 24).

Il semble d'autre part qu'il y ait eu recrudescence du mouvement de bhakti vers le XIIe siècle, et, justement, tout d'abord dans le Sud où les pratiques en avaient été le mieux conservées.

III. *La Trimūrti*

Théoriquement la trinité ou trimūrti de Brahmā, Viṣṇu et Śiva, d'origine brahmanique, fut admise dans les cultes sectaires. Ces associations par triades étaient fréquentes dans les Veda et les Brāhmaṇa. Celle-ci pourrait être considérée, en somme, comme les trois aspects d'un Dieu unique envisagé comme créateur, conservateur et destructeur dont la syllabe « OM » (en fait composée de trois sons : A + U + M) représente chaque membre. Cette syllabe OM dont la répétition est une pratique recommandée, dont l'usage fréquent est considéré comme fort propre à assurer le salut, est d'origine fort ancienne. Elle apparaît dès la Chāndogya Upaniṣad, dans de nombreux passages, comme exprimant aussi l'essence mystique de l'univers; mais son emploi comme représentation de la trimūrti est sectaire. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la trinité, soi-disant homogène de Brahmā, Viṣṇu et Śiva, pratiquement, l'accent était toujours mis sur un seul de ses aspects, changeant suivant les sectes, chacune ayant sa divinité d'élection (iṣṭadevatā) à laquelle les deux autres étaient subordonnés. En fait, très rapidement, deux membres seulement de cette trimūrti resteront en présence : Viṣṇu et Śiva, Brahmā passant définitivement au second plan.

Ce mouvement monothéiste, dessiné dans toutes les philosophies ou religions de l'Inde, tendait à généraliser le culte d'un Dieu personnel et prépondérant sinon unique, mais c'est le viṣṇouisme qui offre le plus frappant exemple d'un culte monothéiste suivi et développé.

IV. *La bhakti dans le viṣṇouisme*

C'est donc dans le viṣṇouisme que les cultes de dévotion prendront toute leur ampleur. Ce courant avait pris naissance dans la Bhagavad-Gītā où Kṛṣṇa avait fini par se révéler identique au brahman, c'est-à-dire à l'Absolu, et avait notifié que toute adoration, même adressée à une autre divinité, lui revenait à Lui, principe où, comme il le dit lui-même, « semence » de tous les êtres et réalité la plus parfaite de chaque réalité[1].

Viṣṇu, dieu védique, était bien antérieur à la Bhagavad-Gītā. Il apparaissait déjà dans les Hymnes comme une divinité de premier ordre, mais il n'était pas reconnu comme le premier des dieux. Le soleil était adoré sous d'autres noms, Viṣṇu n'était qu'une divinité solaire parmi plusieurs autres et, d'autre part, Indra occupait dans le Panthéon védique une place importante, supérieure à la sienne. C'est dans le Mahābhārata seulement que s'affirme sa prépondérance en même temps que celle de Kṛṣṇa qui s'y hausse, surtout dans l'épisode de la Bhagavad-Gītā, au rang de divinité suprême.

A vrai dire, l'identification n'est faite qu'une fois dans la Gītā entre Kṛṣṇa, qui s'est révélé à Arjuna comme l'Absolu, et Viṣṇu : « Entre les āddityas, je suis Viṣṇu » (*Ādityānām aham viṣṇuḥ, BH. G.*, X, 21) et ce n'est que postérieurement, et principalement dans les purāṇa, que l'identification deviendra complète et courante.

Il perdra dès lors son caractère de dieu solaire pour être adoré comme l'Absolu. Mais pour rendre cet Absolu plus accessible aux hommes, il s'incarnera sous de

---

[1] Cf. *BH. G.*, IX, 23 déjà citée *supra*, p. 164.

multiples formes, soit humaines — et ce seront les «descentes complètes» — soit animales — et ce seront les «descentes» partielles. Les deux principaux *avatāra* de la première espèce sont Kṛṣṇa et Rāma, le premier qui avait été adoré par les bhāgavata mais dont traitent surtout le Xe Livre du Bhāgavata-Purāṇa et le Ve Livre du Viṣṇu-Purāṇa, et le second, héros du Rāmāyaṇa, épopée d'une tradition fort ancienne dont il est déjà parlé au IIIe Livre du Mahābhārata. Certaines sectes du Sud de l'Inde, particulièrement, adoreront Viṣṇu sous ce nom, mais son culte fût moins répandu que celui de Kṛṣṇa.

Les noms de Viṣṇu sont du reste nombreux; suivant l'aspect sous lequel on considère sa toute puissance, ses appellations varient; et, de cette richesse de dénominations, naîtra une forme de dévotion : la récitation des noms de Hari qui sera prônée dans tous les cultes de bhakti viṣṇouite. La répétition de cette litanie est considérée comme l'un des moyens les plus efficaces de se sanctifier sans effort; car le viṣṇouisme est en principe, comme tout culte de bhakti, ennemi de l'ascétisme, l'important étant seulement l'état d'amitié avec Dieu :

«Si Hari est content, à quoi sert l'ascétisme?»
«Si Hari n'est pas content, à quoi sert l'ascétisme?».

Ces noms de Viṣṇu sont au nombre de 1.000; le *Viṣṇusahasranāma*, c'est-à-dire «Les milles noms de Viṣṇu», est un extrait très populaire du Mahābhārata; cette multiplicité reflète la multiplicité des aspects du Dieu; c'est parce que, existant en toute chose, de même qu'en dehors de toute chose, ses attributs sont variés à l'infini.

De même, bien qu'on lui reconnaisse, en général, dans les cultes sectaires, un lieu de résidence particulière : le goloka ou région du soleil (mot à mot : «le monde des vaches»), en fait, Dieu est sa propre demeure comme il est sa propre essence. Il est la vie même et donc réside en tous lieux; c'est aussi ce que ses appellations multiples tendent, en somme, à rappeler.

A côté du fonds spirituel commun à tout le viṣṇouisme — le culte de dévotion intérieure — certaines pratiques sont explicitement recommandées comme aides à l'obtention du salut.

a. *Le Mantra.*

A chaque nouvel initié l'on révèle le *mantra* de la secte, ou formule sacrée — généralement gardée secrète — variant pour chaque secte, qui devient ainsi une marque distinctive entre d'autres. Signe plus apparent, l'usage se répandit de bonne heure chez les sectateurs de Viṣṇu, de porter sur le corps la marque du Dieu, particulièrement sur le front.

On peut voir, peut-être, une sorte de parallélisme entre ces deux espèces de distinctions, les unes intérieures et les autres extérieures.

b. *L'émotion dominante.*

La bhakti, à mesure qu'elle revêt une forme de plus en plus affective, est pratiquée en tant qu'émotion religieuse dont le caractère particulier varie avec chaque initié. Chez les uns domine la résignation, chez les autres l'obéissance, chez d'autres enfin la tendresse ou l'amour passionné. Cette émotion dominante s'accompagne d'ailleurs, d'émotions accessoires et ce mécanisme affectif, dans certains cas se traduira dans l'organisme par un état d'extase voisin de la transe..., état fort lointain de ce qu'était au début la bhakti, participation «sentie», il est vrai, mais gardant cependant l'apparence d'un sentiment satisfaisant l'esprit autant que la sensibilité.

c. *Le Niṣṭha.*

Tour dévôt a, de plus, sa vocation (*niṣṭha*), conférée par le Seigneur dès l'heure de la naissance. Ce sera la forme sous laquelle se manifestera plus particulièrement sa dévotion. L'un sera plus attiré par la récitation des psaumes, un autre accordera son attention aux récits faits à la louange de Dieu...

Chaque fidèle peut appartenir à plusieurs *niṣṭha,* mais il doit appartenir à l'un d'eux au moins. On a compté vingt-quatre *niṣṭha,* chacun confié à la protection de l'une des incarnations de Viṣṇu.

d. *Le Guru.*

Une autre pratique qui préexistait aux cultes de bhakti mais que ceux-ci ont adoptée et sur laquelle ils se sont plus à mettre l'accent est le dévouement au *guru.* Déjà, dès les upaniṣad anciennes et le Mahābhārata le respect porté au *guru* et la complète soumission à son égard étaient de règle, mais pour les *bhakta,* assez vite, comme cela s'était passé dans le jaïnisme et le bouddhisme à l'égard de leurs réformateurs, le maître spirituel sera assimilé à la divinité. Regardé ainsi comme une incarnation divine, l'obéissance la plus stricte et la plus dévotieuse lui sera due — ce qui donnera lieu à des excès dans certaines sectes et particulièrement dans celle des Vallabhācāri, où l'on faisait au *guru* don total, non seulement de soi mais de sa famille et de tous ses biens. « Ce qui existe réellement, c'est la science pure, absolue, unique qui n'est ni intérieure, ni extérieure, qui est Brahmā, qui est uniforme et immuable, cette science que désigne le nom de Bhagavat et que les chantres inspirés appellent Vāsudeva, on ne l'obtient pas, ô Rahugāṇa, par les austérités, par les aumônes, par les devoirs de maître de maison, par l'étude du Veda, par le culte de l'eau, du feu, du soleil, on ne l'obtient qu'en lavant la poussière qui s'attache aux pieds des sages » (*jñānaṃ viṣuddhaṃ paramārtham ekam antaraṃ tv avahirbrahma satyam / pratyak praśāntaṃ bhagavac chabdasaṃjñāṃ yad vāsudevaṃ kavayo vadanti // rahūgaṇaitat tapaso na yāti na cejyayā nirvapaṇād gṛhād vā / na chandasā naiva jalāgnisūryair vinā mahatpāda rajobhiṣekam, BH. P.,* V, XII, 11-12).

Alors que dans le Brahmanisme orthodoxe l'obéissance au maître cessait après l'initiation, dans la plupart des cultes sectaires elle sera conservée durant toute l'existence. La vénération portée au *guru* presqu'autant qu'à la divinité sera de règle dans la plupart des sectes viṣṇouites; de même, elle gagnera le śivaïsme où l'on fera de Śaṅkara, par exemple, une incarnation de Śiva; mais il s'agit dans ce dernier cas plutôt d'un culte post-mortem, différent, en fait, du culte rendu dès cette vie au *guru* viṣṇouite identifié directement à la divinité.

e. *La Śakti viṣṇouite.*

Le culte ne s'adresse pas seulement à Viṣṇu et à ses incarnations, mais aussi à Śrī ou Lakṣmī, son épouse, qui s'incarnera en même temps que lui. Elle représente l'énergie femelle du dieu, sa *Śakti* (force d'expansion) par laquelle il crée le monde. Le śaktisme sera surtout une forme de culte śivaïte mais, pourtant, on rendra, chez les fidèles de Viṣṇu, hommage à Lakṣmī et à ses incarnations : elle sera Rādhā dans les sectes kṛṣṇaïtes et Sītā pour les adeptes de Rāma.

Son pouvoir est immense; en elle le dévôt trouve à la fois un refuge et un encouragement à la dévotion. « Tu es, ô belle déesse, la connaissance de la dévotion, la plus haute connaissance, la connaissance mystique, la connaissance spirituelle qui confère l'éternelle libération » (*Yajñāvidyā mahāvidyā guhyavidyā ca śobhane / ātmavidyā ca devi tvaṃ vimuktiphaladāyini, V. P.,* I, IX, 118) et, un peu plus loin

« Tu es la mère de tous les êtres, Hari, le dieu des dieux en est le père ; et ce monde animé ou inanimé est imprégné de toi et de Viṣṇu » (*tvaṃ mātā sarvabhūtānāṃ devadevo Hariḥ pitā / tvayaitad viṣṇunā cādya jagad vyaptaṃ carācaram //*, *V. P.*, I, IX, 124).

f. *Excès de la bhakti.*

La notion de la toute puissance de la pensée fixée sur Hari, qui domine, d'ailleurs, toute la Gītā, donnera naissance à de curieuses exagérations. On finira par dire, dans le Bhāgavata-Purāṇa entre autres, que l'obsession de Dieu suffit ; peu importe si l'esprit est tourné vers l'Adorable par amour ou par haine : c'est assez si cet esprit est plein d'une pensée et le cœur d'un sentiment exclusif qui sauveront le fidèle malgré lui. « Oui, j'en ai la ferme conviction, l'homme ne s'identifie pas aussi sûrement à la nature du Bhagavat, par la pratique de la dévotion que par le sentiment de la haine » (*yathā vairāṇubandhena martyas tanmayatām iyāt / na tathā bhaktiyogena iti me niścita matiḥ //*, *BH. P.*, VII, I, 26)[1].

Il semble que cette théorie, à première vue paradoxale, soit une conséquence extrême de cette autre croyance que nous avons déjà rencontrée : celle accordée à l'efficacité de l'ultime pensée au moment de la mort. Cette croyance n'était du reste pas spéciale aux cultes de bhakti car, dans toute l'Inde, la conviction que le dernier désir, la dernière pensée entraînaient la renaissance suivante était très répandue ; dans une religion du salut comme celle que prônent les cultes de bhakti, on en déduit, tout naturellement, que la dernière pensée tournée vers Dieu, de quelque nature que soit cette pensée, conduit à Dieu.

C'est bien là ce qu'affirme le Bhāgavata-Purāṇa, X, LXXIV, 46 : « Parce qu'il portait en lui sa pensée animée d'une haine qui avait été croissant pendant trois renaissances, il se confondait en lui (Bhagavat) car l'obsession de la pensée détermine l'existence » (*janmatrayāṇaguṇitavairasaṃrabdhayādhiyā / dhyāyaṃstanmayatāmyātobhāvohibhavakāraṇam*).

Et nous retrouvons dans le *Premasāgar* tout un passage où se trouve répétée cette affirmation que l'intensité de la pensée de l'homme au sujet du dieu seule importe et non la nature de cette pensée : « Le mérite du culte de Viṣṇu est tel que celui qui y aura pris part d'une manière quelconque sera sauvé... Ainsi ceux qui, animés par ces divers sentiments ont reconnu Kṛṣṇa sont d'abord Nand et Jaśoda qui l'ont cru leur fils ; les gopī qui l'ont considéré comme leur amant ; Kans qui l'adore par crainte, Siśuppal *qui vit en lui un ennemi*, les enfants d'Yadu qui le reconnurent comme un membre de leur famille, les yogi, les jāti et les muni qui pensèrent à lui comme leur Seigneur. Tous ceux-là ont été sauvés par Lui ».

g. *Renaissance des cultes de dévotion.*

Lors de ce qu'on a appelé en Occident la période médiévale, se produisit une renaissance très prospère des cultes de dévotion dans toute l'Inde. Le courant de bhakti qui avait dû rester toujours vivace dans le Sud se manifeste à nouveau dans le Nord. En particulier quatre « églises » admises plus ou moins par l'orthodoxie, seront florissantes entre le XIe et le XVIe siècles, époque à laquelle la bhakti revêt, à peu près, les caractères qu'elle a gardés encore de nos jours.

Ces quatre églises (saṃpradāya) relèvent toutes du culte viṣṇouite, la personnalité

[1] Cf. aussi *BH. P.*, VII, I, 46 : *vairānubandhatīvreṇa dhyānenācyutasātmatām / nītau punar hareḥ pārśvaṃ jagmatur viṣṇupārṣadau //* « Unies en pensée à Acyuta, par la violence de la haine qui les entraînait, les deux serviteurs de Viṣṇu sont remontés prendre leur place auprès de Hari ».

bienveillante de Viṣṇu étant la figure la plus attirante, à première vue, pour un culte où prédomine un sentiment d'amitié avec la divinité.

La première est le Śrī-Saṃpradāya, fondé par Rāmānuja au XII[e] siècle dans laquelle Viṣṇu est adoré sous son premier nom en même temps que Śrī, son épouse.

On trouve aussi le Brahmā-Saṃpradāya, fondé par Madhva au XIII[e] siècle; celui-ci s'inspire des doctrines dualistes du Sāṃkhya-Yoga qui avaient influencé la secte des bhagavata avant l'adoption de celle-ci par l'orthodoxie brahmanique. Là aussi, le Dieu Suprême sera plutôt Viṣṇu que Vāsudeva ou Bhagavat.

Viennent ensuite le Sanakadī-Saṃpradāya, œuvre de Nimbārka — d'ailleurs antérieur de près d'un siècle à Madhva — où le principal culte était voué à Kṛṣṇa et à Rādhā, et le Rudra-Saṃpradāya où Kṛṣṇa est adoré ainsi que Rādhā son épouse.

Cette dernière secte rejoindra le culte de bhakti bengali, sorte d'excroissance qui revêt une forme extrême et qui sera étudiée à part, les autres écoles relevant directement du védāntisme par leurs fondateurs.

La secte des rāmānandistes (disciples de Rāmānanda, XIV[e] siècle) se propagea dans le Nord où son fondateur, né dans le Sud, avait ensuite émigré.

C'est dans l'incarnation de Rāma que Viṣṇu sera révéré dans cette secte et Lakṣmī s'incarnera (comme son époux) sous le nom de Sītā. Le culte ne présente pas grande originalité mais la dévotion y devient vraiment accessible à tous. Pour rendre son enseignement plus compréhensible à la foule, Rāmānanda prêchera, dans les dialectes populaires... fait symptomatique soulignant que, pour lui et ses adeptes, la religion ne faisait nulle acception de personne et se rendait le plus familière possible. De même, il renonça définitivement à l'idée de caste, répétant : «Qu'on ne demande pas la caste et la secte; celui qui adore Hari est à Hari».

Plus tard enfin, au XVI[e] siècle, au Bengale, se développera ce culte de Kṛṣṇa, Rādhā et des *gopī* où la bhakti revêt l'aspect d'un amour passionné (prema) pour le Dieu, aboutissement de la notion de bhakti arrivée à sa signification affective la plus aiguë, contemporain, nous l'avons vu, des vallabhācāri avec lesquels cette secte présente beaucoup de rapports.

C'est dans cette même période et dans le même climat religieux qu'il faut situer trois œuvres écrites en hindi et qui, toutes trois expriment une attitude spirituelle relevant directement des cultes de bhakti.

C'est d'abord le Premsāgar (Océan d'amour), consistant en une série d'histoires, sans autre lien entre eux que la personne de leur héros Kṛṣṇa. Il s'appuie sur le Bhāgavata et le Viṣṇu-Purana, ainsi que sur le Harivaṃsa; les récits qui le composent sont, pour la plupart, rédigés dans une prose très entremêlée de vers; la présentation en est assez archaïque, ce qui a fait supposer qu'il était peut-être antérieur même à tout ce mouvement de renaissance, mais on ne peut le dater exactement. On a voulu aussi y voir l'influence de récits chrétiens; il est de fait que certaines coïncidences curieuses sont à signaler; on fait état, en particulier, de nombreuses guérisons que rapportent ces histoires et qui sont l'œuvre miraculeuse de Kṛṣṇa; c'était là une sorte de détails auxquels les œuvres indiennes ne s'arrêtent ordinairement pas; mais il n'y a pourtant pas là de quoi tirer aucune conclusion précise.

Ce qui est prôné, dans le Premsāgar, c'est un culte tout spirituel, voué à Kṛṣṇa; le salut y est accordé à la foi plutôt qu'aux œuvres. «Les hommes qui pendant leur vie, lorsqu'ils sont revêtus du corps, ne vous adorent pas, ne pensent pas à vous, ne s'adressent pas à vous, ceux-là oublient leur devoir et voient s'accroître leurs péchés». Là, comme dans tout culte de bhakti, ce qui domine, c'est une doctrine de l'acte accompli «gratuitement»; la grâce fait passer les rapports du fidèle au Dieu sur le plan divin; Kṛṣṇa se révèle aussi bienveillant et attentif pour ses

fidèles que ceux-ci lui sont dévoués. « Il n'y a personne qui connaisse votre secret, les veda vous célèbrent comme infini, nul n'est ni votre ami, ni votre ennemi, ni votre fils, ni votre père, ni votre frère, ni votre parent; vous vous êtes incarné pour délivrer la terre du poids des maux qui l'accablent; c'est pour les hommes que vous avez pris différentes formes ». Afin de répondre à cet amour, l'esprit du fidèle doit être perpétuellement fixé sur Kṛṣṇa; c'est pourquoi le Premsāgar célèbre la perte des biens temporels comme éminemment propre à favoriser le renoncement et, de ce fait, la dévotion.

La deuxième des œuvres de cet ordre est la Bhaktacaritā (Geste des dévots) qui traite de personnages religieux et des auteurs d'hymnes et de chants religieux; elle a été rédigée par Aghava Chiddhan, poète hindi du XIVe siècle.

Quant au Bhaktamāl (Rosaire des dévots) c'est un ouvrage analogue, appelé aussi Śanti caritā (Geste des hommes vertueux); on en connaît plusieurs rédactions, mais ce qui en est la base, ce sont des pièces de vers nommées « chippaï », sorte de cantiques des saints populaires.

Avec l'épanouissement de la bhakti chez les Mahrattes, au XVIIe siècle, apparaîtra la dernière manifestation « hindouiste » pure des cultes de dévotion. Encore ces dernières sectes ont-elles peut-être subi des influences diverses que l'on retrouve plus accentuées chez d'autres, officiellement, elles aussi, adeptes du viṣṇouisme et dont l'originalité naîtra justement de ces apports étrangers.

V. *La part du śivaïsme*

En face des cultes viṣṇouites, qui d'ailleurs reconnaissent Śiva comme dieu secondaire, sorte d'envoyé de Viṣṇu, se dressent les adeptes des cultes śivaïtes où le premier rang est, naturellement, dévolu à cet autre membre de la *trimūrti*.

Lorsque, vers les premiers siècles de notre ère, le bhagavatisme étant adopté par l'orthodoxie, se rapproche du brahmanisme, laissant un peu tomber en désuétude les cultes de dévotion pure; ceux-ci seront conservés dans le Sud de l'Inde où le monothéisme se présentera alors surtout comme śivaïte.

Śiva est d'origine très ancienne; d'abord révéré sous le nom de Rudra, que l'on identifie au feu destructeur, il apparaît dans l'Atharva-Veda sous un aspect redoutable à côté d'autres dieux qui finissent par se confondre avec lui. Il semblerait que ce soit une divinité d'origine anaryenne; son premier nom « Rudra » (Le Rouge) pourrait le faire supposer, car « Śiva » (le Bienveillant) n'a été tout d'abord qu'une épithète propitiatoire, qu'on lui décernait par antiphrase. La même question se pose pour lui que pour Kṛṣṇa et Kalī (respectivement « le Sombre » et « la Noire ») qu'on a supposé être d'anciennes divinités autochtones, peu à peu identifiées à certains dieux des peuples conquérants; mais sur ce point, encore, on n'a aucune certitude ni aucune précision.

Quoiqu'il en soit, en tout cas, dès le Yajur-Veda, Śiva est assimilé à Rudra et on lui rend hommage sous les différents noms de Mahādeva, Īśvāra, etc., mais il n'occupe pas alors un rang prééminent : ce n'est guère que lors de l'épanouissement des cultes sectaires qu'on le mettra sur le même plan que Brahmā ou Viṣṇu. La bhakti s'adresse à lui sous son aspect redoutable avant même de s'adresser à Viṣṇu sous l'espèce de Vāsudeva mais c'est le progrès de ce dernier culte qui, peu à peu, finit par rejeter dans l'ombre celui de Śiva sur lequel on possède beaucoup moins de détails.

Dans le Mahābhārata il apparaissait fréquemment; il joue même dans certains épisodes un rôle prépondérant quoique l'épopée soit une épopée viṣṇouite. Et il

semble bien que le culte de Śiva ait été aussi adopté par les brahmanes au moins aussi tôt que celui de Viṣṇu. En effet, il avait été identifié pour la première fois à l'Absolu sous le nom de Rudra ainsi que nous l'avons vu dans l'une des plus récentes des anciennes upaniṣad, la Śvetāśvatara — probablement à peu près contemporaine de la Bhagavad-Gītā — où le fidèle invoque le dieu en ces termes : «Ta forme, ô Rudra, qui est bienveillante, qui n'effraie point et révèle le mal, sous cette forme si bénigne envers nous apparais, ô habitant des montagnes» (*yā te Rudra Śivā tanur aghorāpāpakāśinī / tayā nas tanuvā śaṃtāmayā giriśantābhicākaśīhi //*, *Śv. U.*, III, 5).

Dans cette même upaniṣad, nous constatons que le terme de bhakta est expressément employé, preuve irrécusable de l'existence, à cette époque, des cultes de dévotion envers Rudra. De même, nous apprenons que le guru fût révéré dans les sectes śivaïtes comme dans les sectes viṣṇouites. «A celui qui possède la plus haute dévotion pour Dieu et pour son maître spirituel autant que pour Dieu, à celui-ci ces faits qui ont été dévoilés, deviendront manifestes (s'il est) une grande âme» (*yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau / tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanaḥ prakāśante mahātmanaṇ //*, *Śv. U.*, VI, 23)[1].

Tel le bhagavatisme, le śivaïsme sera, à l'origine, un culte populaire qui fera son unification — relative — autour des thèses du sāṃkhya où l'Absolu prend un corps pour se rendre perceptible aux fidèles et concevable à leur intelligence.

Comme dans tout culte de bhakti, le mouvement de rencontre entre l'âme et Dieu s'avère double; mais l'accent varie, posé tantôt sur la grâce divine — et l'on obtient ainsi une doctrine assez voisine de la prédestination — tantôt, au contraire, sauvegardant davantage l'action du fidèle dans l'acquisition de la délivrance.

Les adeptes de Śiva, comme ceux de Viṣṇu, se répartissent en un certain nombre de sectes dont on connaît six principales.

a. *Les Paśupata.*

On trouve d'abord la secte des paśupata qui adorent Maheśvara (le grand Dieu); leur religion est celle que l'on peut comparer de façon plus complète au bhagavatisme et ses théories, plus que le reste du śivaïsme, sont apparentées à celles du sāṃkhya-yoga, où s'opposaient la *prakṛti*, cause matérielle du monde, et le Dieu suprême s'unissant à ses fidèles.

b. *Le Śaivasiddhānta.*

Le système que l'on désigne par le terme général de «śivaïte» n'est guère qu'une variante du précédent, mais les doctrines y sont légèrement atténuées. Lui aussi reconnaît en Śiva le Seigneur (*pati*), objet de dévotion pour les âmes individuelles (*paśu*). Les méthodes de ces deux sectes sont analogues; ce sont, en somme, celles du yoga transposées dans un système théiste, car Śiva fut, par excellence, le Seigneur des Austérités.

c. *Le Śivaïsme au Kashmīr.*

Un autre śivaïsme, moniste et idéaliste, prétend se rattacher à Śaṅkara. Il rejoint ainsi la tradition védāntine et apparaît, en définitive, aussi peu sectaire que possible. C'est là que le śivaïsme revêt une forme qui atteindra sa plus parfaite expression au Kashmīr, vers le IXe siècle.

---

[1] Déjà citée p. 170.

La dévotion qu'il prône est avant tout, dévotion de l'esprit, c'est-à-dire contemplative de la seule réalité, Śiva, substance unique dont les âmes individuelles ne sont que des modalités. Elles participent directement à la nature de Dieu et elles sont ainsi, en quelque sorte, Dieu même, conception fort éloignée, on le voit, du śivaïsme primitif où les fidèles cherchaient surtout à se rendre le Dieu favorable et à obtenir de lui telle ou telle faveur en le suppliant par des hymnes magiques. Ici, au contraire, on est vraiment à la limite où la notion de bhakti est près de s'évanouir et de se perdre dans celle de « connaissance » telle qu'on la rencontrait dans les upaniṣad. Mais ce qui réintègre l'idée de bhakti c'est l'affirmation que la délivrance — accessible à tous — est obtenue par la grâce de Śiva ; c'est lui qui accorde la connaissance salvatrice, directement à l'âme mais aussi par l'intermédiaire du *guru*.

d. *Les Liṅgayistes.*

Enfin, existent les liṅgayata appelés aussi vīraśaiva où le liṅga, emblème phallique, est considéré comme le symbole de Śiva. Ce culte a dû exister de très bonne heure, mais la secte n'a été fondée vraiment qu'au XII[e] siècle par Basava. Elle se rapproche en bien des points du Śrī-Saṃpradaya de Rāmānuja. Les liṅgayistes aussi semblent se rattacher à cette sorte d'idéalisme qui reconnaissait comme autorité les vedāntasūtra et leurs commentaires sivaïtes.

Comme chez tous les adorateurs de Śiva, le culte est rendu aussi à la śakti du Dieu, presqu'autant qu'au Dieu lui-même ; mais ce culte prend, très tôt, une nuance particulière où śakti et bhakti sont, pour ainsi dire, symétriques l'une à l'autre.

La śakti est, non seulement l'énergie divine, mais, en quelque sorte, une sensibilité l'incitant à l'action et le liant au monde et, par suite, l'inclinant vers l'homme alors que la bhakti est, dans l'homme, la volonté de se détacher du monde et de rejoindre Dieu ; la participation à Dieu est la rencontre de ces deux mouvements convergents. La śakti caractérise le *liṅga*, c'est-à-dire Śiva lui-même, tandis que la bhakti caractérise les *jīva* (âmes individuelles).

Cette bhakti est susceptible de degrés : l'union à la divinité n'en est qu'un stade inférieur, mais qui conduit le fidèle à la joie en Dieu, béatitude résultant de l'union et qui, révélant la présence de Dieu en toute chose, amène à la renonciation du monde illusoire pour ne voir en Lui que la suprême réalité à laquelle on s'abandonne. Le bhakta liṅgayiste est, de même que le bhāgavata, celui qui se détourne des objets pour n'être attiré que par Dieu. Cette sorte de bhakti assure donc le salut, et le salut dès ce monde, point sur lequel cette doctrine se rencontre encore avec l'optimisme des premiers cultes de dévotion.

Quant à l'organisation religieuse des liṅgayistes, ou vīraśaiva, elle est caractérisée par l'importance attachée aux monastères. Chaque village en comporte un qui est affilié à l'un des cinq grands créés à l'origine. L'organisation sociale est très dépendante de l'organisation religieuse. Le centre de la vie du village est véritablement le monastère ; quand au rôle des guru, il a l'importance que l'on peut imaginer dans une secte qui donne une telle prééminence à la vie monastique.

e. *Le Śaktisme.*

On a vu que la śakti du Dieu était révérée dans tout le śivaisme ; mais le *śaktisme* en tant que culte rendu à la śakti plus qu'au Dieu donnera naissance à d'autres sectes, tout à fait hétérodoxes, où des déesses de provenance diverses finiront par être assimilées à une seule « Mahādevī » (la grande déesse). Ce culte, généralement sanglant, souvent obscène, est d'origine très ancienne ; il remonte, probablement à plusieurs siècles avant notre ère.

Ici la notion de bhakti, adoration confiante — si elle a jamais existé à la base du śaktisme — disparaît; cette forme du culte ne nous intéresse donc pas directement, mais il convenait de marquer son caractère très spécial qui la rend impossible à confondre avec le culte habituel rendu aux épouses des dieux et qui, lui, relevait manifestement de la bhakti, tant dans les sectes visnouites que dans les sectes śivaïtes.

VI. *Influences qu'ont pu subir les cultes de dévotion*

On a déjà vu que, sans doute, c'était autant par l'intermédiaire du bouddhisme que par celui des upaniṣads que la bhakti avait perdu son caractère nettement optimiste de participation immédiate à la divinité, pour se rallier à l'idée de «salut», notion pessimiste puisqu'elle pose en principe que la vie actuelle est un mal dont il importe de se délivrer.

De même, il existe un certain parallélisme entre le bouddhisme et le viṣṇouisme (plus même qu'entre le viṣṇouisme et le śivaïsme) : les «apparitions du Buddha faisant pendant aux descentes» (*avātara*) de Viṣṇu auxquelles elles sont peut-être antérieures. Peut-être aussi, est-ce du bouddhisme que procède cette croyance en un surhomme, médiateur de l'humanité, croyance qui se suffit à elle-même dans une religion athée comme celle du Buddha, mais qui aboutit à l'assimilation du sauveur avec Dieu dans le théisme des religions sectaires.

Il existe d'ailleurs une bhakti bouddhiste dont nous trouvons l'expression, en particulier dans le Boddhicaryāvatara de Śāntideva, mais où l'accent est mis surtout sur la compassion des êtres les uns envers les autres. «Un simple souhait pour le bien du monde l'emportera sur l'adoration du Buddha, combien plus s'il s'y joint l'effort de donner à tous les êtres le bonheur» (*hitāśaṃsanamātreṇa buddhapūjā viśiṣyate / kiṃ punaḥ sarvasarvāṇāṃ sarvasaukhyārtham udyamāt //, Bodhicaryāvatāra*, I, 37).

De même, une certaine humilité et, à côté, cette compassion qui domine dans le bouddhisme, sont-elles assez proches de l'attitude du bhakta. Le rapport existant entre les deux sortes de dévots est donc un rapport psychologique, contrairement à celui existant entre les cultes de dévotion et les upaniṣad qui, lui, était métaphysique. Ainsi la bhakti tient-elle par ses deux aspects — l'intellectuel et l'affectif — aux deux grands systèmes qui se sont partagés l'Inde au cours des siècles : le bouddhisme et le brahmanisme... influencée par l'un et adoptée par l'autre.

On a pu se demander aussi, du fait qu'aux premiers siècles de notre ère des colonies chrétiennes et particulièrement nestoriennes ont dû s'installer dans le Nord de l'Inde, si impulsion ne fut pas donnée par elles aux cultes de bhakti déjà existants. On a dit, par exemple, qu'elles avaient pu influer sur la dévotion à l'enfant Kṛṣṇa dont on ne trouvait pas trace avant ce temps. Il y a eu, certainement, vers les premiers siècles de notre ère des rapports fréquents et des échanges entre le Bassin méditerranéen et l'Inde; ce n'est probablement pas par hasard que la pensée de l'Inde et celle de la gnose présentent tant d'analogies; or si le monde grec a connu la pensée indienne, il y a de grandes chances pour que l'Inde n'ait pas, de son côté, ignoré les grands courants de l'antiquité classique. En fait, il n'y a sur ce sujet, néanmoins, aucune précision; il semble seulement que si le christianisme a pu agir sur l'hindouisme, ce fût davantage par l'entremise de l'Islām dont les rapports avec les cultes sectaires ne peuvent être mis en doute.

En effet, les Arabes, après de nombreuses luttes, pénétrèrent dans l'Inde au VIIIe siècle de notre ère. L'échange direct des idées fut, probablement, assez court;

il ne dura même pas un siècle, car à la fin du xxe siècle (IIIe de l'Hégire) le contact cesse.

Mais il semble improbable que ce courant d'un mysticisme ardent qui se poursuit durant plusieurs siècles dans l'Islām ait pu exister sans qu'il en rayonnât une certaine chaleur sur les sectes hindoues de la même époque. C'est par sa mystique, en effet, que l'Islām a surtout influé sur l'Inde; et cette mystique va rejoindre, en bien des points, les cultes de bhakti. Elle prend le nom de sufisme et se présente comme un système aspirant à saisir les Réalités divines — Dieu étant la Beauté qui se révèle à travers le monde — comme la bhakti tendait à y participer.

Il est possible, d'ailleurs que le sufisme ne soit pas d'origine purement arabe, mais qu'il se soit déjà renforcé par la rencontre de l'Islām avec la pensée iranienne. Il apparaît comme une mystique et un quiétisme développant les tendances ascétiques qui se manifestaient dans l'Islām à cette période. C'est, d'ailleurs, un courant vivace qui a continué à exister jusqu'à nos jours et dont le monde musulman orthodoxe s'est longtemps méfié.

Vers la même époque, du reste, un renouveau se produisait dans l'Inde à l'intérieur d'autres traditions d'origines bien différentes. C'est alors, en effet, qu'avec Śaṅkara, apparaissait le védântisme systématique et que, d'autre part, Basava fondait la secte des Liṅgayat. Il existait donc, vers cette époque, une sorte de fermentation des idées favorable à l'éclosion de tendances nouvelles.

En tout cas, en ce qui concerne le sufisme, nous retrouvons nombre d'idées dont la ressemblance avec celles communes à tous les cultes de dévotion est très frappante. Il se peut qu'il n'y ait pas eu véritablement interaction, mais le son rendu par les deux doctrines est très sensiblement le même. Ainsi trouve-t-on dans le Tadhkiratu Awliyā de Jami, cette définition du sufi qui semble calquée sur celle que les textes de bhakti donnent du bhakta : «Les sufi sont ceux qui subsistent en Dieu et qui, en quelque sorte, ne connaissent personne que Lui». Le mot arabe que nous traduisons par Sufisme est *Taśawwuf*. Il est, en vérité, plus près de la notion de yoga que de celle de bhakti, en ce qu'il comporte comme le yoga, quoique de façon moins tranchée des courants plus ou moins affectifs, plus ou moins intellectuels; mais ce qui, à l'intérieur du yoga est le plus proche de la bhakti, nous est bien évoqué par ce passage du Qushayrī définissant le Taśawwuf d'une manière analogue à l'enseignement de la Bhagavad-Gītā : «Tenace attachement à la pauvreté et à l'indifférence, sens profond du sacrifice et de la renonciation, absence d'égoïsme et de volonté personnelle» (1).

Dans ce même Qushayrī, aussi on trouve cette affirmation, si voisine de celles des différentes Gītā et du Bhāgavata-Purāṇa, où sont mises en lumière, à la fois la grâce divine et la nécessité de s'attacher au Seigneur : «Le sufi est séparé de l'humanité et uni à Dieu; comme Dieu a dit : je t'ai choisi pour moi seul, il est séparé de tous les autres; alors il dit : tu n'es pas moi», attitude familière au dévôt qui se détache du monde et des objets des sens pour vivre en l'essence de toute chose : son Dieu bienveillant.

La nocivité des désirs enchaînant l'homme, leit-motiv des cultes de dévotion, revient notamment dans un texte du XVIIe siècle — il s'agit d'un dialogue entre l'ascète hindou, Baba Lal' Das et le prince impérial, plus tard Grand Mongol, Dari-Shikuh —; il y est affirmé que si le monde ne trouve pas son salut et s'il est toujours entraîné dans le cycle des renaissances, c'est parce que les hommes meurent dans les désirs, alors que, seul, le détachement pourrait les conduire

---

(1) Cité par Nicholson dans *Origines et développement du Sufisme* (*R. A. S.*, 1906).

à la délivrance : «S'il abandonne avec l'existence le lien des cinq sens, alors il rejoindra Dieu»[1].

Pendant la courte période du contact direct, la mystique islāmique influença les basses classes hindoues ; comme les musulmans ne reconnaissaient pas de castes, ils s'adaptèrent facilement aux cultes sectaires de l'hindouisme, et, inversement, leurs doctrines n'eurent point de peine à s'infiltrer dans les croyances populaires. Il existe des saints révérés à la fois par les Musulmans et les Hindous et même, certaines sectes viṣṇouites reconnaissent Ali, le gendre du Prophète, comme un avatāra de Viṣṇu[2].

Il y eut dans l'Inde une vie intérieure musulmane très intense qui, même lorsqu'elle cessa d'influer immédiatement sur les sectes hindoues, sur la masse des adeptes soit de Viṣṇu, soit de Śiva, s'est trouvée, par la force des choses, entrer dans la composition d'un certain climat mystique qui baignait l'Inde à cette période.

Les cultes de bhakti, très nuancés d'affectivité, qui s'épanouirent successivement ou simultanément pendant plusieurs siècles, portèrent la marque plus ou moins lointaine de cette «effusion», que ce soit au Bengale, ou chez les Mahrattes ou dans la secte des Kabirpanthis qui mérite une étude toute spéciale du fait de la personnalité de son fondateur Kabir — d'ailleurs musulman converti au viṣṇouisme. Dans deux autres domaines de l'hindouisme encore résonne aussi l'écho des mystiques musulmanes : chez les Tamouls et chez les Sikhs.

a. *La bhakt chez les «Saints» tamouls.*

Dans les pays dravidiens de langue tamoule, existèrent deux courants monothéistes : l'un viṣṇouite a laissé comme témoins environ quatre mille stances de poètes que l'on désignait sous le nom d'«ālvār» et qui écrivirent vers le XIe siècle de notre ère. Le mouvement de bhakti était d'ailleurs, comme nous l'avons vu précédemment, très antérieur dans cette partie de l'Inde ; il y florissait dès le IXe et Xe siècles. On ne connait pas au juste la date des «Kural» mais ils sont anciens et font état de dispositions religieuses qui sont, indubitablement, imprégnées de bhakti. Dans l'Araṭṭuppāl (Section sur la vertu) on trouve par exemple, cette affirmation : «Qu'est-ce que le profit gagné par l'étude, si on n'adore pas les pieds excellents de celui qui possède l'intelligence suprême ?» (I, 2). La notion de grâce y est connue et désignée par le terme «arul» qui fait pendant aux «prasāda» et «anugraha» sanskrits.

Mais s'il existe une riche littérature viṣṇouite en langue tamoule, le culte śivaïte y prévalait ; il s'est exprimé en de nombreux hymnes ou Āgama — on en compte onze collections encore incomplètement dépouillées — compilés au XIIe siècle. Les śivaïtes tamouls appellent aussi Śiva «Paśupati» (le Seigneur des âmes). On rencontre dans les hymnes la dévotion extatique, telle qu'elle était prônée dans le Bhāgavata-Purāṇa, sans doute, mais surtout telle qu'elle se présente dans le sufisme. Sans doute, étant donné que la bhakti était un courant ancien de la pensée de l'Inde du Sud, le sufisme n'était-il pas absolument nécessaire à son épanouissement, mais comme le début de ce mouvement semble bien remonter à Manikka-Vaçagar qui écrivait au IXe siècle, au moment même où l'Islām et l'hindouisme se trouvaient en rapport, il semble bien que cette ressemblance ne soit pas une simple coïncidence.

Les Tamouls recherchent, eux aussi, l'amour émotionnel de Dieu et l'union mystique. Dans les chants religieux de Tiru-Mūlar l'identité de Dieu et de l'Amour

---

(1) *Les entretiens de Lahore*, traduits par Massignon et Huart (*J.S.A.*, 1926).

(2) Massignon, *Essai sur les origines de la Lexicographie technique de la mystique musulmane.*

est affirmée : « L'ignorant dit que Dieu et l'Amour sont différents — personne ne sait que Dieu et l'Amour sont identiques — et quand ils connaissent que Dieu et l'Amour sont identiques — ils se reposent dans l'Amour de Dieu »[1].

Cette affection pour Dieu s'élargit en charité envers les autres hommes, fait caractéristique, car jusque là la bhakti renfermait l'idée de compassion et de sympathie non d'amour de l'être humain envers ses semblables : « Ils n'ont nul amour pour Dieu ceux qui n'ont point d'amour pour l'humanité », dit encore Tiru-Mūlar[1].

Et déjà les Confessions de Mānikkavāçagar, exprimées aussi sous forme d'hymnes, chantaient le cheminement d'un cœur d'abord enchaîné par l'ignorance et les passions et que, progressivement, la libération entraînait vers la Lumière et vers l'Amour.

Certains « saints » tamouls, les siddhar ou sittar « parfaits », sont dits s'être appuyés sur les Vedānta-Sūtra; Nilakantha en écrivit un premier commentaire. Dans la secte on enseigne que l'âme doit être préparée à recevoir la grâce divine; le guru aide à cette préparation; l'âme doit alors s'abandonner entièrement et perdre de vue toute pensée personnelle. Śiva ne dispense sa grâce qu'à ceux qui se confient en Lui; mais il ne marquera aux autres aucune malveillance; il aidera ses fidèles mais ne fera rien pour perdre les autres. On retrouve donc là, très nette, cette notion fondamentale des cultes de bhakti; la rencontre de la grâce divine et de la bonne volonté du fidèle.

b. *Les Sikhs.*

La religion des Ṣikhs fut fondée par Nānak, originaire du Panjāb, à la fin du xvie siècle. Elle est donc très postérieure au viṣṇouisme et au śivaïsme tamouls; ce culte, monothéiste et d'une grande pureté morale, s'est inspiré nettement des conceptions musulmanes.

Pourtant c'est à la vieille tradition indienne que les Sikhs ont pris l'idée de transmigration, qui entraîne, par voie de conséquence, le désir du salut que la bhakti, amour d'adoration, leur apportera. Cet amour d'adoration sera concentration des pensées en Dieu, et Dieu se trouve dans le cœur de chacun.

Nānak est regardé et se regarde lui-même comme une incarnation de Hari; du reste, ainsi que dans la plupart des sectes, médiévales, le guru est considéré comme un Sauveur dont la médiation est souverainement efficace.

Le Livre fondamental de la secte, l'Ādi-Granth, fut compilé au xvie siècle par les soins mêmes de Nānak qui y fit entrer les hymnes d'un sufi — car ce livre consiste, comme les collections tamoules, en une réunion d'hymnes mystiques prônant l'affection envers Dieu et la charité envers les hommes. L'accent est mis là aussi, à la fois sur la pureté de l'intention et la bienveillance du Dieu car, dit l'Ādi-Granth (III, 194) : « Jamais l'homme ne sera sauvé si l'on ne tient compte que de ses actes, car il pèche à tout moment ».

L'apport du sufisme dans les religions de l'Inde semble bien avoir été cette coloration émotionnelle qui rejoint le courant très affectif du Bhāgavata-Purāṇa et qui tend à transformer la bhakti en un sentiment de moins en moins intellectuel et, partant, de plus en plus fidéiste. Dieu ajoute alors à son caractère de pure existence, pure connaissance et pure joie (*sat, cid, ānanda*), celui d'être à la fois l'Amour et la Beauté dans leur excellence, fait nouveau qui engendre chez l'homme des sentiments nouveaux. La certitude sereine de la participation immédiate à la divinité se change alors en ce désir passionné d'union à un Dieu ineffable qui s'est manifesté dans les sectes tardives.

---

(1) Cité par Nicholson dans *Origine et développement du Soufisme* (*J.R.A.S.*, 1906).

C. — QUELQUES NOMS MARQUANTS DES CULTES DE BHAKTI

L'orthodoxie et les sectes hétérodoxes

Les cultes de dévotion se partagent donc, comme on l'a vu, en deux grands courants populaires : le viṣṇouisme et le śivaïsme, subdivisés en quelques groupes principaux qui s'émiettent eux-mêmes en une infinité de sectes. Mais, en gros, le sentiment que l'on désigne sous le nom de bhakti ne varie guère : le point de départ, le fidèle, et le point d'arrivée, le dieu, étant sensiblement identiques, quels que soient les cultes, parce que l'imagination et la sensibilité populaires n'ont pas à leur service une gamme tellement étendue de manifestations possibles.

Les différences — de détail souvent — que l'on remarque entre les sectes sont plutôt le fait des théoriciens de ces sectes, personnalités plus ou moins riches qui, sur ce fond commun, édifièrent les systèmes plus compliqués des rapports entre le dévôt et la divinité qu'il révère.

C'est pourquoi il convient d'étudier à part la bhakti chez les quelques grands réformateurs ou chefs de sectes qui se sont succédés dans l'hindouisme entre le IX[e] et le XVII[e] siècles, sortes de poteaux indicateurs dans le déroulement des cultes de dévotion qui, sans eux, risqueraient de paraître informes parce que plutôt dépourvus d'ossature philosophique.

Dans toute religion il existe ainsi une somme de croyances, trésor commun de la masse, mais il appartient à quelques esprits de tirer de ces croyances toutes leurs conséquences et de les rattacher entre elles, de manière à en faire un ensemble cohérent dont le sens variera suivant, justement, la méthode adoptée par le réformateur pour les unir, et suivant aussi le choix qu'il aura fait des éléments à rejoindre.

Durant cette période de plusieurs siècles on distinguera deux sortes de personnalités parmi ceux qui recommandèrent la bhakti. Les uns, commentateurs des Vedānta-Sūtras, autorité de l'orthodoxie brahmanique, forment ce qu'on a pu appeler les grands vedāntins ; les autres, en dehors de l'orthodoxie brahmanique ou à peine tolérés par elle, procèdent de ce courant de bhakti très affective qui s'épanouit surtout en amour dévotieux (*prema*) pour le Seigneur.

I. *Les grands védantins*

Les cultes de bhakti ayant obtenu droit de cité dans l'orthodoxie, lorsque sera fondé le Vedānta, — ou fin du Veda — véritable renaissance de la pensée brahmanique où la Bhagavad Gītā et les Purāṇas seront considérés comme textes sacrés presque au même titre que le Veda et les Upaniṣads — la notion de dévotion personnelle se trouvera intégrée dans tous les grands systèmes. Les modalités de cette intégration variant avec l'attitude métaphysique des divers réformateurs dont les principaux, au nombre de cinq, marquèrent particulièrement leur position dans les commentaires qu'ils firent aux Brahmā-Sūtra ou Vedānta-Sūtra de Badariyaṇa autre autorité, comme il est dit plus haut, du brahmanisme tardif.

a. *Śaṅkara.*

Le premier ce ces commentateurs fut Śaṅkara, fondateur, du reste, du Vedānta systématique et qui vécut à la fin du VIII[e] et au début du IX[e] siècle ap. J.-C.

Il combattit les bouddhistes d'une part, mais aussi, d'autre part, les bhāgavata

auxquels il reprochait leur attitude plus fidéiste qu'intellectualiste; de plus, sa notion de la divinité heurtait de front celle des sectes théistes où le Dieu personnel, au-delà de brahman impersonnel, régissait le monde.

Pour lui le Dieu personnel, qu'il appelle Īśvara, se trouve, au contraire, inférieur à l'Absolu impersonnel; il n'est qu'une sorte d'échelon vers le salut. Or, dans une upaniṣad, assez imprégnée de bhakti comme l'est la Kaṭha-Upaniṣad, la théorie contraire était admise; dans l'énumération du III[e] adhyāya, 10, 11, la Personne est citée en dernier lieu comme la réalité suprême. « Plus haut que les sens sont les objets des sens; plus haut que les objets des sens est l'esprit; plus haut que l'esprit est la conscience; plus haut que la conscience est le grand Soi; plus haut que le grand Soi est l'Inévolué; plus haut que l'Inévolué est la personne; plus haut que la personne, il n'y a rien. C'est elle la plus haute voie » (*Indryebhyaḥ parā hy arthā arthebhyaś ca paraṃ manaḥ / manas tu parā buddhir buddher ātmā mahān paraḥ // mahataḥ parama avyaktam avyaktāt puruṣaḥ paraḥ / puruṣān na paraṃ kiṃ cit sā kāṣṭā sā parā gatiḥ //*). Les adorations qui s'adressent à un Dieu personnel sont aussi des « œuvres » engendrées par l'ignorance humaine et ne peuvent conduire à la délivrance finale.

Qui était Īśvara pour Śaṅkara? On s'accorde généralement à considérer celui-ci comme un fidèle de Śiva et, même, la plupart des sectes le reconnaissent comme une incarnation de ce Dieu. Pourtant il est aussi réclamé par les viṣṇouites et, du reste, bien qu'il fût en opposition avec les théories bhagavatistes, il écrivit un commentaire à la Bhagavad-Gītā. D'ailleurs, pratiquement, cela n'a pas une grande importance du fait que, pour lui, la bhakti ne s'adresse pas au Dieu personnel — qu'il soit Viṣṇu ou Śiva — mais le dépasse pour rejoindre l'Absolu impersonnel. Il se peut, néanmoins, que Śiva ait été sa divinité d'élection (*iṣṭadevatā*) mais qu'il ait aussi vénéré Viṣṇu, attitude d'autant plus facile qu'il n'admettait aucun des deux comme l'ultime Réalité; nombreuses sont les sectes où l'on honorait de même des dieux inférieurs, en dessous du Dieu suprême.

Comment la bhakti qui, chez tous ses autres adeptes était inséparable du Dieu personnifié et doué d'attributs, peut-elle chez Śankara s'adresser à l'Impersonnel? C'est que, pour lui, le terme de bhakti devient un synonyme de jñāna-niṣṭha (dévotion du savoir) dont elle approchait déjà beaucoup dans certains passages de la Gītā, où elle était participation « pensée » plutôt que « sentie », attitude voisine, on l'a constaté, de celle adoptée dans la plupart des upaniṣad. « C'est pourquoi ce doute né de l'ignorance, qui siège dans le cœur, tu le couperas avec le glaive de la connaissance de soi » (*Tasmād ajñānasaṃbhūtaṃ hṛtsthaṃ jñānāsinā atmanaḥ / chinttvaiva saṃśayaṃ yoga ātiṣṭottiṣṭha bhārata //, BH. G.*, IV, 42)[1].

La bhakti, telle que l'entend le premier des védantins, est donc, sous sa forme la plus haute, la conscience constante de l'unité plutôt que de l'union avec le Brahman. La participation à Dieu, au cas limite, disparaît, du fait qu'elle ne se distingue plus de l'identité, un peu de la même façon que, à la limite, un polygone inscrit ne se distingue plus du cercle circonscrit.

L'âme individuelle, qui n'est d'ailleurs individuelle ou qui plutôt ne nous apparaît telle que par ignorance, n'obtient la délivrance qu'en se connaissant comme identique au Brahman. Les exercices de piété consisteront seulement à se détacher du fruit des actes, à contrôler les sens en retirant la pensée de tout objet empirique,

---

(1) Cf. aussi XVIII, 57 : « En pensée, dépose tous tes actes en moi, ne pense qu'à moi et prenant appui sur l'union de la connaissance, n'aie d'autre pensée que moi » (*cetasā sarvakarmāṇi mayi saṃnyasya matparaḥ / buddhiyogam upāśritya maccitaḥ satataṃ bhava //.*)

à désirer la libération et enfin, à reconnaître ce qui est permanent de ce qui est transitoire, c'est-à-dire Brahman, l'unique réaliste d'un monde qui n'est qu'illusion.

La bhakti, au sens le plus élevé du mot, se borne donc ici à un simple fait de connaissance tandis que, au sens populaire, Śaṅkara n'y voit que le sentiment révérencieux auquel l'homme est tenu envers un être supérieur à lui, mais qui pourrait aussi bien être l'un des dieux secondaires du Panthéon védique, ou l'Īśvara, le Brahman inférieur, plutôt que l'un des deux grands dieux sectaires entre lesquels se partagent les adorations des autres sectes.

Śaṅkara dira bien dans le Vivekacūdāmaṇi : «Des choses qui aident à obtenir la libération, la bhakti est la plus grande», et c'est bien du sentiment révérencieux qu'il s'agit là, uniquement, mais il n'y voit qu'une aide, non le moyen suprême, encore moins une fin en soi comme elle apparaît dans les Bhakti-Sūtra de Nārada, par exemple, ou les Aphorismes de Śāndilya. La dévotion au dieu et l'exercice du détachement ne sont que les préléminaires à l'obtention du savoir qui, seul, procurera le salut.

Ainsi, dans le monisme idéaliste de Śaṅkhara, la notion de bhakti ne tient-elle qu'une place d'arrière-plan; chez les autres grands védāntins, son action efficace ira, au contraire, s'affirmant.

b. *Rāmānuja et le Srī-Sampradāya.*

Rāmānuja, le second des commentateurs védāntins des Brahmā-Sūtras, vécut à la fin du XIᵉ siècle et au début du XIIᵉ; il fut le grand «inventeur»[1] des cultes de bhakti au Moyen Âge. C'est lui qui fonda le Śrī-Sampradāya, la plus importante des églises de réforme du culte de dévotion. Il systématisa et légitima les tendances éparses qui, depuis la Bhagavad-Gītā s'étaient manifestées dans les divers Purāṇas et dans tous les cultes populaires viṣṇouites. Car si l'attribution à Śaṅkara d'une divinité particulière présente certaines difficultés, Rāmānuja fut, sans équivoque possible, un fidèle de Viṣṇu... en tant, bien entendu, que Viṣṇu représente l'Absolu personnel auquel l'univers se révèle comme essentiellement inférieur.

En effet, la théorie de la bhakti, considérée comme sentiment, tant chez le fidèle que chez Dieu où elle prend la forme de la compassion, lui paraît inconciliable avec la notion de l'Impersonnel supérieur à la personne, telle que l'avait exposée Śaṅkara.

Ainsi, dans l'opposition de ces deux systèmes, apparait-il plus clairement que nulle part ailleurs à quel point la bhakti qui semble, au premier abord, ne relever que de la psychologie émotionnelle, est aussi dépendante de la métaphysique; l'idée que s'en sont faite les diverses sectes varie en raison directe de l'immanence et de la transcendance de Dieu : l'appellation identique recouvre des concepts tout à fait différents. De là le simple respect au Brahman inférieur que Śaṅkara conseille à la foule sous ce nom, en même temps qu'il recommande la bhakti à l'élite comme connaissance du Brahman supérieur et non personnifié. Par contre l'amour dévotieux du fidèle, tel que l'entend Rāmānuja, ne peut s'adresser qu'à un Dieu supérieur au monde et dont la Personnalité est une forme essentielle de l'être.

Mais le sentiment d'affection qui porte le fidèle vers Dieu n'est pas encore pourtant chez lui ce mouvement du cœur, cet amour passionné qui apparaît dans certaines sectes presque contemporaines du Śrī-Saṃpradāya; il reste encore un adjuvant à l'obtention du salut, non une fin en soi.

---

[1] Au sens où l'on dit «Invention de la Sainte Croix».

Tandis que, vue par Śankara, la bhakti était seulement le prolongement de notions très anciennes, les unes dérivées des cultes du Panthéon védique, les autres des conceptions métaphysiques des upaniṣad, dans le système de Rāmānuja, quoique se rattachant à la religion traditionnelle des bhāgavata, elle apparaît renouvelée et organisée par l'accent mis sur l'idée de «grâce» divine[1]. Cette notion, les purāṇa l'avaient bien soulignée déjà mais leur caractère de recueil légendaire, où venaient souvent aboutir les tendances les plus disparates, leur ôtait l'unité d'inspiration et de direction que l'on retrouve dans les diverses Églises de Réforme du Moyen Âge; d'autre part, la Bhagavad-Gītā, œuvre bien antérieure et plus cohérente, avait, suivant la tradition upaniṣadique, insisté surtout sur l'effort du fidèle plus que sur la bienveillance du Dieu. «C'est par soi-même que l'on se sauve, que l'on échappe à la perdition; l'homme est à lui-même son ami, à lui-même son ennemi» (*uddhared ātmanā ātmanaṃ natmānam eva sādayet / ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ //*, *BH. G.*, VI, 5).

Au contraire, il semble y avoir équilibre dans la thèse de Rāmānuja, entre le mouvement du dévôt vers la divinité et l'aide que celle-ci lui accorde. Déjà, sur le plan de la stricte justice, l'un des attributs de Dieu, la compassion — qui peut être à la fois dérogation et perfection supérieure à la justice même — se trouvait avoir sa place; mais la grâce divine déborde cette notion de compassion; son domaine est beaucoup plus étendu. C'est de Dieu seul que l'âme humaine, de même nature que Lui, reçoit la faveur de la participation. Par elle-même, elle ne peut que se mettre en état de bénéficier de ce don gratuit.

Il lui faut d'abord reconnaître, comme déjà l'affirmait Śaṅkara, qu'elle est, par essence, de la nature de Dieu, mais en même temps — et c'est là que gît la différence — se reconnaître comme distincte de Lui; de là naît une certaine idée de la Paternité de Dieu, que l'on trouvait déjà en germe dans quelques purāṇa. Parlant de Lakṣmī, le Viṣṇu Purāṇa dit : «Tu es la mère de tous les êtres comme Hari en est le père» (*tvaṃ mātā sarvabhūtānāṃ devadevo Hariḥ pitā*, *V. P.*, I, IX, 24)[2]. Mais alors que Śaṅkara, à la suite des upaniṣad et même de certains passages de la Gītā, proclamait cette connaissance accessible à l'intelligence humaine livrée à ses propres forces, pour Rāmānuja, elle est, elle aussi, une faveur divine et ne peut être atteinte que par la Révélation — autre témoignage de la bienveillance de Dieu — l'esprit humain, en tant du moins qu'entraîné dans le *saṃsāra* étant incapable par lui-même de dépasser le domaine de l'expérience sensible.

Ce qui garantit dans ce système la liberté de l'âme individuelle n'est pas seulement la préparation à la grâce divine, mais aussi son pouvoir de s'en tenir à une forme particulière de délivrance, qui est la jouissance de sa nature pleinement réalisée et qui lui procurera une béatitude, relevant d'elle seule puisqu'elle est l'épanouissement de son essence propre. En somme, le pouvoir de l'âme serait surtout, en ce cas, un pouvoir de limitation... car il ne s'agit là que d'une sorte de palier sur le chemin du salut, palier auquel elle peut délibérément s'arrêter. Pour atteindre le stade supérieur, il faut, au contraire, qu'elle consente à laisser la grâce divine agir en elle et l'entraîner à la participation à Dieu, où elle se fond sans pourtant se confondre ni perdre son individualité originelle.

La bhakti, tout en gardant son caractère de voie de salut facile à suivre, est encore chez Rāmānuja limitée aux trois castes supérieures du fait qu'elle s'appuie sur la Révélation (*śruti*) c'est-à-dire sur l'enseignement sacré dont l'accès était interdit

---

[1] Souvent appelée *prasāda*, mais Rāmānuja emploie, de préférence, *anugrāha*.

[2] Vers déjà cité, p. 177.

aux śudra suivant l'orthodoxie brahmanique où avaient été admis les cultes de dévotion. Mais, à l'intérieur même du Srī-Saṃprādaya, une évolution se produira dans le sens d'un mouvement vers les castes inférieures. Ainsi Rāmānanda, on l'a vu, répand-il l'idée que le chemin de la délivrance est ouvert à tous et donne-t-il son enseignement dans les dialectes populaires. C'est alors que prit place la notion de *prapatti* ou abandon à Dieu, l'un des aboutissements logiques de la bhakti dont un autre fut l'amour extatique de Dieu tel qu'il apparût dans d'autres sectes.

La prapatti requiert, comme la bhakti, la distinction de l'éternel et du temporel, l'indifférence à l'égard du monde et le désir du salut, mais le rôle dévolu dans la bhakti à la connaissance des textes sacrés est rempli ici par le guru. C'est lui le « Maître de la Révélation » qu'il peut dispenser aussi bien aux śudra qui n'avaient point accès à l'enseignement direct de l'Écriture. La dévotion à Śrī, révérée sous une forme humaine et qui avait donné son nom à l'école de Rāmānuja, est aussi l'une des caractéristiques de ce mouvement.

Cette notion de prapatti, développée dans les deux siècles qui suivirent Rāmānuja, dérive non seulement de lui mais aussi de son presque contemporain Nimbārka, autre commentateur des Vedānta-Sūtra et dont la doctrine se révèle peu différente de la sienne.

c. *Niṃbārka.*

Nīṃbārka vécut au XIIe siècle; c'est lui qu'on donne comme réformateur du Sanakadī-Saṃpradāya; son commentaire aux Brahma-Sūtra est beaucoup plus court que celui des autres védāntins.

Pour lui les âmes individuelles sont distinctes de Dieu mais sans en être indépendantes : il les compare aux vagues de la mer qui arrivent au rivage une à une mais qui ne sont pourtant pas vraiment distinctes de l'ensemble de l'Océan; elles ne peuvent agir que par Lui. La délivrance naîtra donc d'une soumission docile et volontaire à la divinité toute puissante, qui, pour lui, est Kṛṣṇa, alors que, chez Rāmānuja, dont la doctrine présente avec celle de Nimbārka de nombreuses analogies, Viṣṇu était plutôt invoqué en tant que Nārāyaṇa ou Vāsudeva. Kṛṣṇa est non seulement le Dieu suprême, mais le Dieu unique à qui le culte s'adressera en même temps qu'à Rādhā, considérée comme son pouvoir d'expansion : ils sont deux aspects de la même divinité. Le chemin de la délivrance, du fait de la dépendance des âmes individuelles, passe nécessairement par Dieu; c'est Lui seul qui provoquera chez le fidèle l'amour attentif qui n'est autre que la bhakti, moyen de salut dont la nature est double : elle est à la fois fin, c'est-à-dire union, participation à Dieu, mais elle est aussi, à un stade inférieur, la voie qui conduit à cette participation.

De même que dans le Śrī-Saṃpradāya, la bhakti restait réservée aux castes supérieures; ce qu'il y a de contradictoire dans cette manière de supposer un Dieu compatissant indifférent à toute une classe d'hommes, découlait obligatoirement du système brahmanique auquel restaient attachés les commentateurs védāntins. Il faut ajouter, cependant, que cette indifférence n'était, en quelque sorte, que temporaire, le saṃsāra et les re-naissances permettant toujours d'espérer le salut dans une autre existence.

C'est alors que, par le biais de la prapatti, Niṃbārka déclare le salut accessible immédiatement à tous. L'âme individuelle doit se rendre entièrement à Dieu avec une sérénité et une confiance filiales, en même temps qu'avec une humilité parfaite; elle ne doit pas abandonner ses devoirs personnels mais toujours les accomplir en harmonie avec la volonté divine.

Il semble que pour Nimbārka, la prapatti soit demeurée pourtant comme une préparation à la bhakti — les *prapanna* obtenant, en récompense, la bhakti — amour de Dieu, ou comme moyen d'y suppléer, moyen suffisant mais nécessaire seulement en ce qui concerne les śudra, inaptes au bhakti-yoga. Mais, dans la suite, elle fut, dans certaines sectes considérée comme le moyen unique du salut, non plus seulement suffisant mais même nécessaire.

Cette notion de la prapatti fut reprise et développée par l'un des successeurs de Nimbārka, Śri-Nivāsa, qui, dans la Yatīndramatadīpikā, expose, au début du XIVe siècle, une théorie sans doute empruntée à Rāmānuja et à Nimbārka, dont les opinions sur ce point étaient à peu près semblables.

La prapatti ne se présente pas comme un sentiment simple, mais comme la résultante de plusieurs sentiments dont Śrī-Nivāsa, à la suite de Nimbārka, donne une classification. A côté de la résolution de céder à Dieu et, partant, de n'opposer aucune résistance au courant de la grâce divine, il faut la confiance en la protection de Dieu; il convient de lui vouer un amour de prédilection, en tant que seul sauveur possible et, donc, de négliger le culte des dieux inférieurs comme le voulait déjà Nimbārka. Il faut encore que l'abandon à Kṛṣṇa soit, en même temps un aveu d'impuissance de l'homme qui se reconnait impropre à se sauver sans passer par ce médiateur.

De ceux qui choisissent la prapatti comme moyen de salut (les *prapanna*), il existe deux sortes. Les uns gardent dans leur abandon à Dieu et leur «absolue disponibilité», la pensée du monde et d'un bonheur individuel; les autres s'abandonnent complètement, n'ont en vue que cet abandon même et perdent ainsi jusqu'à la notion de la délivrance, premier motif de leur élan vers l'Absolu. Leur objectif n'est plus que d'être «une chose» aux mains de leur Dieu personnel, conception aux antipodes de la bhakti, telle qu'elle était prônée par Śaṅkara. Celle-ci était attention et effort de l'esprit maintenu par la volonté, tandis que la prapatti, se suffisant à elle-même, est l'abdication de la volonté dans un don sans retour que le fidèle fait de lui-même à la divinité.

Ainsi la prapatti, dérivée de la bhakti, se trouve contradictoire à cette notion dont elle dérive telle que celle-ci est comprise dans les systèmes les plus intellectualistes; ce qui montre, une fois de plus, la quantité d'interprétations dont est susceptible la bhakti, dévotion personnelle.

d. *Madhva ou Ānandatīrtha et le Brahma-Saṃpradāya.*

Madhva, que l'on appelle aussi Ānandatīrtha, fut le réformateur du Brahmā-Saṃpradāya, soi-disant fondé par Brahmā lui-même dont il se dit le sixième descendant. Il était né tout à la fin du XIIe siècle dans le Sud, sur la côte occidentale. Il combattit les théories de Śaṅkara qu'il accuse d'être un bouddhisme déguisé, et fit aux Brahma-Sūtra qu'il interprète souvent de manière très peu orthodoxe, un commentaire fort différent de ceux des quatre autres védāntins. Alors que ceux-ci se révélaient à des degrés divers, partisans de la non-dualité, lui pose en principe la dualité d'où la distinction absolue des âmes vis-à-vis du Brahman, vis-à-vis du monde extérieur et vis-à-vis les unes des autres. Pour la même raison, il ne reconnaît le Brahman que comme cause efficiente, non comme cause matérielle du monde.

Ce Brahman infini, ne peut d'ailleurs être conçu et adoré que sous une forme finie sur laquelle l'esprit pourra méditer et où il pourra le reconnaître par ses attributs particuliers qui pourtant ne le limitent pas : comme il est apte à pénétrer toute chose, il peut se manifester sous tel ou tel aspect qu'il choisit.

Ce Dieu, identifié à Brahman, que Madhva honore, c'est Viṣṇu, le Viṣṇu purāṇique, celui de la légende; aussi le culte lui est-il rendu surtout en tant que Kṛṣṇa ou Rāma, car Madhva l'adore sous ces deux formes.

Le salut est, dans le Brahmā-Saṃpradāya, comme dans toutes les autres sectes, la question principale; ce salut est obtenu par la dévotion, connaissance directe de Dieu dans la contemplation. Une telle dévotion doit être préparée par l'étude des veda, le renoncement aux œuvres et au désir, par le contrôle des sens et la perception de la distinction qui existe entre toutes choses. Cette distinction se révèle être de cinq sortes : distinction de Dieu et de l'âme, distinction de Dieu et du monde, distinction de l'âme et du monde, distinction d'une âme à une autre âme et distinction d'une partie de matière à une autre partie de matière.

Madhva conserve la division tripartite qu'accusait déjà la Bhagavad-Gītā. Pour lui, les actions vertueuses, le karma-yoga, conduisent au jñāna et le jñāna-yoga, éclairé et purifié par la dévotion, donne le salut, vision directe de Hari; et connaître Hari c'est-à-dire le Brahman, identifié à Viṣṇu, c'est ne plus faire qu'un avec lui, c'est participer à lui.

Ainsi Madhva n'oppose pas, lui non plus, les différentes méthodes du salut; il ne convient pas d'abandonner les œuvres; chaque être a des devoirs à remplir dont la dévotion ne le dispense pas. C'est, en quelque sorte un chemin préparatoire, non suffisant mais nécessaire. A son sens, cependant, le jñāna-yoga est supérieur au karma-yoga, car la connaissance est la caractéristique de l'être intelligent, caractéristique d'autant plus nécessaire chez Madhva que l'irréductibilité des âmes individuelles l'une à l'autre, ainsi qu'à Dieu et au monde, exige le plein épanouissement de son essence propre. L'âme individuelle sera donc «connaissance» ce qui est l'essence du jñāna, mais elle sera aussi «joie» et ce dernier point relève de la bhakti.

L'âme, en effet, ayant atteint le salut n'est pas seulement «délivrée», c'est-à-dire à l'abri de tous les maux dont le plus grand est la re-naissance mais elle jouit d'un bien positif fait à la fois de savoir et de joie et qui est la marque même de son éternelle individualité, car une joie connaissante ne peut qu'être individuelle. Pour atteindre ce but, le fidèle doit s'en remettre entièrement à Dieu; bien que le salut soit surtout affaire de connaissance, la confiance soumise est requise de celui qui veut mériter la délivrance, attitude nécessaire dans le système dualiste de Madhva où la transcendance de la divinité implique la dépendance de l'âme individuelle.

e. *Vallabha.*

Dernier des cinq grands commentateurs des Vedānta-Sūtra, et très postérieur aux quatre autres, Vallabha vécut à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle. Ce fut lui la personnalité dominante de la quatrième église de réforme apparue dans le Sud, le Rudra-Saṃpradāya, ainsi nommée parce qu'elle est dite tirer son enseignement de Rudra qui le tenait de l'Adorable lui-même. Le père de Vallabha, l'un des guru du Rudra-Saṃpradāya, s'établit dans le Nord où son fils enseigna.

Sa doctrine de la dévotion revêt une forme presque sectaire beaucoup plus émotionnelle que celle de ses prédécesseurs. Ce caractère particulier lui vient de ce que le monisme de Vallabha, fort différent de celui de Śaṅkara, considère le monde et les âmes individuelles comme de simples manières d'être de Dieu. Chaque âme, atomique et identique au Brahman, en constitue une partie aussi éternelle que lui; mais ce monisme, loin d'être idéaliste, est réaliste : les âmes et le monde existent réellement et la participation à la divinité est une participation immédiate et sentie;

ce n'est pas intellectuellement que les âmes se connaissent comme identiques à Dieu, mais d'une façon sensible.

La création n'étant que la manifestation, l'expansion de Dieu dans l'Amour, l'important sera, pour le dévot, de la saisir en toute chose et en soi-même, parcelle de Dieu.

En somme, Kṛṣṇa — car Kṛṣṇa est l'Absolu auquel les adorations les plus hautes sont dues — se rend participable de deux façons : par le fait même de la création, ensuite par sa grâce qui permet aux fidèles de le reconnaître dans cette création dont ils sont eux-mêmes partie intégrante.

La bhakti existera donc dans ce système dans la mesure où elle est un sentiment permettant non de connaître mais d'éprouver directement l'union à la divinité en quoi réside le salut.

Pourtant Vallabha conserve, d'une certaine manière, la classification des voies de la délivrance telle que l'avait enseignée la Gītā ; mais comme il ajoute, aux autorités reconnues par les autres commentateurs, la Bhāgavata-Purāṇa où l'émotion religieuse est beaucoup plus accusée, il marque l'accent davantage sur l'efficacité de la dévotion.

En fait, du reste, il réunit le karma-yoga et le jñāna-yoga pour les fondre en une voie unique qui est une sorte de dévotion inférieure. Ce n'est là que la pratique des moyens ordinaires du salut accompagnée pourtant du détachement du fruit des actes en même temps qu'éclairée par la pensée constante de Dieu et qui procure la connaissance illuminatrice de l'Absolu, attitude courante depuis la Bhagavad-Gītā, où elle était, au contraire, la forme suprême de la dévotion. Bien que le fidèle ne puisse obtenir cette connaissance que par la grâce (*puṣṭhi*) de Dieu, il y a là encore une part très grande de son effort personnel dans l'acquisition de la délivrance. Il agit pour obtenir Dieu, soit qu'il reste engagé dans la vie du monde, soit qu'il s'en retire pour chanter les louanges de Kṛṣṇa ou entendre sa parole, soit enfin qu'il se préoccupe d'acquérir le savoir nécessaire à l'adoration. Tout ceci représente le maryada-bhakti-mārga (chemin de la dévotion par la connaissance) qui aboutit à une sorte de délivrance inférieure. On arrive par ce moyen au Brahman impersonnel, mais pour parvenir à Puruṣottama (l'Être Suprême), c'est-à-dire Kṛṣṇa, la notion de la grâce entre en jeu de façon beaucoup plus directe.

Pour Vallabha, la dévotion est une voie purement passive : on doit simplement s'abandonner à la grâce que Dieu accorde à celui qu'il choisit. C'est la puṣṭhi-bhakti-mārga (chemin de la dévotion par la grâce) qui donne la délivrance immédiate sans passer par la voie des œuvres. A l'origine demeure une occasion de choix pour le fidèle ; il peut opter pour la voie de la connaissance ou la voie de la dévotion ; mais s'il a une fois choisi cette dernière, il est entièrement aux mains de Kṛṣṇa qui l'amène à Lui dès qu'il le désire.

Le chemin de la grâce n'assure pas la joie du fidèle en ce monde, car l'intense amour que celui-ci voue à la divinité, lui rend bientôt insupportable la séparation que lui impose la vie terrestre. A ce dernier stade, la puṣṭhi-bhakti est une passion lancinante qui engendre la désolation de l'âme individuelle, privée de l'objet de son amour.

L'idée de grâce comprise comme l'entend Vallabha entraîne, en conséquence, celle de la prédestination. C'est pourquoi, à côté du maryada-bhakti-mārga, composé complexe de karma-yoga et de jñāna-yoga — chemin d'une dévotion qui est donc à base de renoncement et de connaissance — et du puṣṭhi-bhakti-mārga, il y a place pour une troisième voie qui s'écarte de Dieu depuis toujours. Aussi existe-t-il des « maudits » pour qui le salut ne peut être que l'anéantissement, parallèlement aux *jñānin* (ceux qui atteignent la connaissance intuitive par la première voie)

et aux *bhakta*, titre réservé à ceux-là seulement qui, sous l'effet de la grâce, sont parvenus à Kṛṣṇa, le Dieu personnel qui est au-dessus de tout. Cette prédestination, exagération de l'idée de « grâce », est d'ailleurs une notion difficile à rattacher à celle du Dieu aimable dont chaque être ne serait qu'une modalité. Ces oppositions trahissent sans doute l'origine complexe des cultes de dévotion, complexité qui s'est plutôt accrue au cours des siècles.

A côté des divergences, il faut noter aussi une sorte d'imitation, consciente ou non, entre les différents saṃpradāya. La distinction entre la maryada-bhakti-mārga et le pusthi-bhakti-mārga, n'est-elle pas symétrique de celle établie par Śaṅkara entre le culte du Brahman inférieur et celui du Brahman supérieur, et, aussi, en quelque sorte, des deux stades de la délivrance chez Rāmānuja.

D'autre part, si les quatre premiers de ces grands commentateurs des Vedānta-Sūtra, Śaṅkara, Rāmānuja, Niṁbārka et Madhva, ont été plus ou moins entraînés à introduire la bhakti dans un texte qui, vraisemblablement, à l'origine n'en comportait aucune, n'y aurait-il pas lieu de supposer que leur origine dravidienne en est la cause, puisque, comme nous l'avons vu, les cultes de bhakti sont toujours florissants dans le Sud? De la même façon, il faut noter que, dans le Sāṃkhya, originairement athée, système philosophique sur lequel s'appuient les mouvements de bhakti, la notion théiste est introduite par le second des grands commentateurs des Sāṃkhya-Sūtra, Vacaspati Miśra qui, lui aussi, était du Sud.

Après Vallabha l'aspect émotionnel s'accentuera plutôt encore à l'intérieur de la secte — qui, celle-ci est du Nord de l'Inde — rejoignant celui que revêt la bhakti du Bengale avec Caitanya. L'une des figures typiques dans cet ordre de sentiment fut une jeune femme, Mīrābai, qui, pour se vouer au culte de Kṛṣṇa, renonça à tous les liens de famille, voulant calquer son amour sur celui des *gopī*. Elle écrivit vers la fin du XVIᵉ siècle un certain nombre de poèmes religieux dont la tendresse inspirée rappelle celle des hymnes tamouls et où l'intimité constante du dévôt et de Dieu est mainte fois exprimée :

> « A celles dont le Bien-Aimé demeure en des terres lointaines, le Bien-Aimé envoie des messages écrits. Mais mon Bien-Aimé vit caché en mon propre corps. Je n'ai besoin d'aller ni de venir nulle part. »
>
> (*Songs of Mīrābai*, XV.)

D'autre part, le culte du guru, qui ne semblait pas nécessairement impliqué dans la doctrine de Vallabha, ira progressant chez ses successeurs; et les vallabhācari influenceront aussi dans ce sens les cultes de bhakti bengalis qui s'écarteront encore davantage de l'orthodoxie. Déjà chez Vallabha le primat accordé à la participation sentie et à la passivité du fidèle marquait une déviation singulière des cultes de dévotion.

II. *Les réformateurs sectaires*

Parallèlement à la lignée des grands vedāntins, naissaient, dans l'hindouisme, des sectes nombreuses où la bhakti apparaissait de plus en plus comme le moyen suprême de la délivrance; les adeptes de ces sectes, généralement populaires, trouvaient ainsi salut à bon compte. Parmi ces groupements, trois sont nettement caractérisés par la personnalité de leurs fondateurs ou réformateurs. Ce sont d'abord les Kabirpanthis, aux XIVᵉ et XVᵉ siècles, chez qui la dévotion prend l'aspect

d'un essai de conciliation entre l'Islām et l'hindouisme; puis se produit, au Bengale, un siècle plus tard avec Caitanya, l'épanouissement de la bhakti sous forme d'amour passionné; enfin, la notion d'humilité qu'impliquait la dévotion du fidèle envers un Dieu tout puissant se développe chez les Mahrattes, particulièrement au XVIIe siècle avec Tukaram.

a. *Kabir et les Kabirpanthis.*

Kabir, musulman de naissance, fut, dit-on, un disciple de Rāmānanda; comme celui-ci, il rejette toute idée de caste ou de secte, attitude qu'explique sans doute son origine. Comme Rāmānanda encore, il prêche à tous et pour mieux se faire comprendre de la foule, c'est en hindi qu'il donne sa prédication ou, tout au moins, est-ce en cette langue que sont écrits les nombreux recueils dans lesquels ses disciples conservèrent son enseignement.

Fidèle de Viṣṇu, honoré sous le nom de Rāma, il eut le désir de concilier le mahométisme et l'hindouisme dans le culte d'un Dieu unique. Comme chez son maître Rāmānanda toujours apparaît chez lui un goût de l'apostolat qui est un élément nouveau dans l'histoire des sectes hindoues. Jusque là les fondateurs ou les guru se contentaient d'exprimer leur vérité propre et de conseiller, à ceux qui cherchaient le salut, des méthodes variant en raison de l'idée qu'ils se faisaient de la divinité et de ses rapports avec les hommes. Ce n'est qu'avec les cultes sectaires tardifs qu'apparaît ce besoin de gagner au Dieu révéré le cœur et les adorations d'une foule toujours plus nombreuse.

On a vu que, pour Kabir, Rāma personnifiait le Dieu unique; mais le culte qu'il lui rend est surtout un culte à l'Adorable non incarné que l'on désigne de ce nom parce qu'il faut bien lui en donner un. L'incarnation de Rāma, la vie légendaire de celui-ci deviennent des faits très secondaires, contrairement à ce qui se passait dans la plupart des sectes populaires où la divinité était surtout adorée en tant qu'incarnée dans un être humain doué de pouvoirs extraordinaires.

Pourtant à son Dieu très abstrait, il voue des sentiments d'amour; attitude rendue possible du fait que Dieu est participable, car qui sait voir comprend qu'il le possède en son cœur. Une telle notion n'entraîne pas l'idée de l'identité à la divinité; au contraire l'Absolu est, pour Kabir, transcendant au monde créé. Et c'est la bonté témoignée par lui à l'homme en se rendant participable qui motive la tendresse éprouvée par celui-ci à son sujet, tendresse qui va de pair avec une espèce d'émerveillement.

La joie d'une telle possession — car la participation est une sorte de possession — doit emplir le cœur de l'homme; le dévot est un être obligatoirement heureux (ainsi Kabir rejoint-il inconsciemment l'optimisme des premiers bhāgavata), la souffrance et la peine sont identiques au mal. Ce quiétisme s'apparente aussi — et, sans doute, cette ressemblance n'est-elle pas fortuite, mais découle des origines de Kabir — au quiétisme des sufi (du reste, on trouve quelque chose de la même béatitude dans la bhakti en langues dravidiennes); dans ses hymnes il exhale un immense amour pour le Seigneur. «Ce qu'on aime, dit-il, on s'en approche» (*jo hai jāko bhavatā so tākī ke pās*), et cette stance, par exemple, qui pourrait aussi bien être tirée du Bhāgavata-Purāṇa : «Mon père c'est toi, ma mère c'est toi, Seigneur; c'est toi la famille dont j'ai besoin, c'est toi les belles que j'aime, c'est toi tous les trésors; famille, amis, maison, c'est toi. De toi je tire vie et joie, pour toi j'abandonne toute parenté, tu es perle, or, fortune pour moi. Comme un luth au son pur, comme la lune nocturne, comme le souffle du vent du Sud, comme la première chaleur du printemps, douce est l'ombre des pieds du Seigneur».

Le culte prôné par Kabir est, on le voit, tout intérieur; il rejette les manifestations extérieures comme un mode inférieur de dévotion, mais, pourtant, il conseille le plus souvent de se conformer à la coutume afin d'éviter de scandaliser ceux qui attachent encore quelque valeur à ces vaines pratiques.

La secte des Kabirpanthis prospéra longtemps après la mort de son fondateur. Le dernier poète religieux de cette tradition issue en droite ligne de Rāmānanda et dérivée du Śrī-Saṃpradāya fut Tulsī-Dās qui vécut au XVIIe siècle. Pour lui aussi, le meilleur moyen d'atteindre la divinité sera la bhakti, ce sentiment d'amour dévotieux qui s'appuie sur deux termes distincts qui peuvent s'unir mais non se confondre : l'âme et Dieu.

b. *Caitanya et la bhakti au Bengale.*

Le mouvement qui s'épanouit au Bengale, un siècle plus tard accentuera encore la signification émotionnelle du terme de bhakti. Il dérive, on l'a vu, des vallabhacarin, dont l'influence s'étendit sur cette partie de l'Inde où depuis longtemps déjà existait un courant mystique de double origine, l'une islāmique, l'autre śivaïte, à côté d'une sorte de tantrisme bouddhique qui, vers cette époque, allait déclinant. Peu à peu, le culte de Śiva fut remplacé par celui de Viṣṇu et, plus particulièrement en tant que le Kṛṣṇa idyllique, époux de Rādhā et amant des gopī, qu'avait chanté l'auteur du Gītā-Govinda. Les gopī sont aussi, dans cette secte, assimilées à l'âme individuelle, obsédée par la pensée du Seigneur : «Tu es, ô Bien-Aimé, la véritable vie» dira Chandi-Dās, l'un des plus célèbres parmi les nombreux poètes bengalis qui ont chanté les amours du «dieu bleu» et de Rādhā.

Dans ce cadre mythologique et symbolique, Caitanya intègre sa théorie de la dévotion d'amour (*prema-bhakti*) qui est pour lui à la fois le moyen et le synonyme du salut. Par l'amour le dévôt se sent véritablement participer à Dieu dans la joie; mais la participation définitive ne pourra être atteinte qu'après la mort. Cette communion joyeuse, déjà proclamée par Vallabha, alternera aussi dans cette vie, avec le sentiment de douleur engendré par la séparation d'avec l'Adorable.

Caitanya n'écrivit pas lui-même; mais, comme pour Kabir, ses enseignements furent recueillis et rédigés par ses disciples. On recueillit notamment ses instructions à quelques-uns de ses disciples : «Entretiens avec Vāsudeva Sarvabhama», «Entretien avec Rāmānanda Ray», «Instruction à Rūpa», «Instruction à Sanātana». Pour lui comme pour les védāntins, Dieu est bien existence pure et pensée pure, mais il est aussi et surtout félicité pure. La pensée et l'existence sont des éléments inertes et statiques, ce qu'il y a d'agissement en Brahman c'est la joie (ānanda) et c'est par cette joie que l'âme individuelle, essentiellement distincte de Dieu perd la notion de cette distinction et s'absorbe en Lui par l'extase.

L'Absolu étant transcendant au monde, l'esprit humain ne peut l'atteindre par les données empiriques, d'où la nécessité de la Révélation, comme l'avait déjà d'ailleurs affirmé Rāmānuja. Caitanya, en tant que mortel, n'aurait pas été plus qualifié qu'un autre pour enseigner aux hommes le chemin du salut. Afin de tourner la difficulté, on l'a considéré comme l'incarnation de Kṛṣṇa; ainsi, étant l'Absolu lui-même, il lui était loisible de dévoiler la vérité suprême et la manière d'accéder à la délivrance.

Caitanya conserve la triple voie enseignée par la Bhagavad-Gītā; mais il exalte la supériorité du bhakti-mārga (chemin de la dévotion) sur les deux autres, avec une insistance aussi marquée que facile à expliquer; une fois admise la notion d'un Dieu qui se présente aux hommes comme un Dieu d'amour et de compassion.

Il considère le karma-mārga (chemin des œuvres) et le jñāna-mārga (chemin de la connaissance) comme des préparations à la bhakti, abandon total de soi.

L'union à Dieu est saisie par les sens et par le cœur, non plus par l'intelligence; et les diverses sortes de bhakti — car il admet des degrés dans la dévotion — sont classées en excellence, par ordre d'affectivité croissante, jusqu'à s'épanouir dans la lotion de «prema» (amour passionné) qui en est le couronnement. Cet amour passionné mais empreint d'humilité est susceptible de nuances multiples; il pourra même, on l'a vu, être occasion de douleur, comme chez Vallabha.

Alors que, chez ce même Vallabha, la voie de la dévotion était abandon passif, le fidèle laissant la grâce divine agir seule en lui, la prema-bhakti de Caitanya, garde un côté essentiellement actif. Le dévôt est emporté vers Dieu par les élans de son cœur; il collabore donc beaucoup plus directement à son union à la nature divine. Sans doute la grâce de la dévotion est-elle toujours une faveur accordée par Dieu, mais Caitanya conserve aux moyens préparatoires tant extérieurs qu'intérieurs — tels à peu près qu'on les trouve prescrits dans les Sūtra de Nārada ou de Śandilya, qui sont, il est vrai, eux-mêmes assez tardifs — une place plus importante que celle occupée par eux dans les systèmes des grands védāntins, particulièrement en ce qui concerne les pratiques de dévotion comme répétition du Nom Sacré, chants de louanges, pèlerinages ou service des images. Du reste, la coloration émotionnelle que revêt ici la bhakti rend fort compréhensible l'emploi de ces divers moyens préliminaires; du fait que l'idéal religieux devient la transe extatique, il est légitime de s'y préparer en se suggestionnant de toutes les manières, individuellement et collectivement.

Ainsi, sous cette forme aiguë, le culte de dévotion se présente-t-il, au Bengale, comme une sorte d'excroissance marquant la décadence de la notion de bhakti qui, jusqu'alors, s'était maintenue à peu près identique depuis la Bhagavad-Gītā; les différences résidaient seulement en ce qu'elle se présentait tantôt sous un aspect plus fidéiste, tantôt plus intellectualiste et que les rapports du fidèle et de la divinité s'exprimaient parfois davantage en fonction de la grâce et parfois de l'effort humain. En se transformant, elle perd la qualité de mesure et d'équilibre qui, en certains cas, en avait fait une forme très haute de religion pour tomber dans un mysticisme d'assez bas étage relevant d'une surexcitation collective.

Du reste, ce fut surtout dans les castes inférieures que s'en recrutèrent les adeptes. Sans doute, quelques compagnons de Caitanya et Caitanya lui-même étaient-ils des brahmanes mais la propagande se répandit surtout dans les basses classes. Quoique, du point de vue moral, probablement sous l'influence de l'Islâm — car plusieurs de ses disciples, entre autres Hari-Dāsa, étaient des musulmans convertis — et du bouddhisme qui avait prospéré au Bengale — Caitanya prêchât la miséricorde envers tous les êtres, la patience, le pardon, l'humilité, l'austérité et l'égalité de tous les hommes, images de Dieu, le salut était vraiment pour lui acquis à peu de frais. L'aspect suprême du culte fut, en effet, de considérer l'âme comme une gopī, éperdue de passion pour le berger divin, s'abandonnant, en son honneur, à l'égarement d'esprit qui est censé représenter le summum de l'amour. Et les accès de délire mystique et les effusions larmoyantes, que l'on louait chez Caitanya comme témoignage de son absorption en Dieu, ne rappellent que de très loin la doctrine si mesurée de la Bhagavad-Gītā ou même les affirmations déjà si chargées de tendresse du Bhāgavata-Purāṇa.

c. *Tukaram et la bhakti mahratte.*

Chez les Mahrattes, la bhakti prit surtout le caractère d'humilité sur lequel avait déjà insisté Caitanya mais sans lui accorder la prédominance.

Namdev, contemporain de Rāmānanda, avait, dès le XIIIe siècle, exalté l'omniprésence et l'omnipotence de Dieu, devant lesquelles les hommes devaient s'incliner

humblement. C'est de lui seul que Namdev attendait le salut : «Accours, protecteur des misérables, sauve-moi»[1]. La notion d'humilité s'exagère ici, à son tour, comme s'était exagérée celle de dévotion. L'un des disciples de Namdev ira jusqu'à dire : «C'est à nous de pécher, à toi de nous sauver».

Namdev avait basé son enseignement sur la Bhagavad-Gītā; au XVIIe siècle, Tukaram y ajoutera l'autorité de la Pañcarātra-Saṃhitā. Il magnifiera — si l'on peut employer ce terme en parlant de l'humilité — ce même aspect de la bhakti; comme l'avaient fait Kabir et les «saints» tamouls, il écrivit de nombreux hymnes à la gloire de Dieu. D'humble extraction, il bénit Dieu de son origine : «Nous devons être plus petits que les plus petites choses»[2]. Il rejette l'idée de caste qui se présentait comme opposée à sa conception de la dévotion, car comment pourrait-on parler de hiérarchie entre les hommes lorsqu'ils sont tous si peu de chose, eu égard à Dieu?

La bhakti, pour lui, implique aussi l'amour des autres, non parce qu'ils sont, comme chez Caitanya, l'image de la divinité, mais parce que Dieu lui-même est compatissant envers tous : «Quiconque se fait l'ami de l'opprimé, reconnaissez-le pour un vrai saint»[2].

Il n'est plus question seulement chez lui d'amour pour Hari, d'essai d'identification à lui; la bhakti est abandon aux mains du Seigneur, contemplation, dévotion intime. L'homme ne peut rien pour son propre salut; de là vient que l'on retrouve chez Tukaram la notion de «prapatti» qui s'était déjà développée chez les disciples de Rāmānuja et de Nimbārka : «Faites de moi ce que bon vous semble; je suis vide d'entendement, un nécessiteux, pis qu'un nécessiteux. Faites à présent ce que vous voulez, je ne puis que vous contempler, mais je me confie en vous, c'est à vous d'assumer mes efforts»[3].

Une telle humilité entraîne, forcément, le renoncement que l'on trouvait à la base, non seulement de tous les cultes de bhakti, mais aussi de presque toutes les attitudes religieuses de l'Inde. L'homme n'est rien; les objets de ses désirs sont moins encore, d'où la nécessité d'abandonner toute chose pour n'être pas distrait de la contemplation de Dieu. «Celui qui renonce à toutes choses est clair comme la flamme que n'imprègne aucune impureté»[3]. Cette contemplation perpétuelle est nécessaire; l'esprit de l'homme ne doit point errer en dehors de cette unique préoccupation. «De tous les habitants de la terre, ceux-là sont purs et sans tache qui aiment Dieu d'un amour et d'une foi continuels»[3].

Mais si le fidèle doit se perdre dans la contemplation de Dieu, il ne doit pas pour autant se perdre en «Dieu», car Tukaram tient à affirmer la différence essentielle et éternelle de l'âme individuelle et de la divinité. Il veut garder sa position de subordination complète à l'égard du «Maître compatissant et bienveillant pour les humbles» mais qui dépasse l'homme incommensurablement. L'immanence de Dieu au monde n'est pas du tout l'aspect qui retient Tukaram; sa transcendance est, pour lui, le fait essentiel et il s'indigne contre Śankara : «Maudite soit la doctrine qui fait de Vous et de moi une seule chose. Il me plaît à moi de recevoir de Vous des ordres et des défenses»[4].

L'épanouissement de la bhakti chez les Mahrattes se produit de façon proche, par certains points, de celle du Bengale; mais l'attitude du bhakta mahratte semble

---

[1] Cité par J. Bloch dans *Les Mystiques de l'Inde médiévale*, Kabir, p. 15.
[2] Cité par M. Ledrus dans *l'Inde profonde*, Tukaram.
[3] M. Ledrus, *l'Inde profonde : Tukaram.*
[4] M. Ledrus, *op. cit.*

être plus passive que celle des adeptes de Caitanya, plus voisine de la notion de grâce divine toute puissante que l'on trouvait chez Vallabha. Comme la bhakti du Bengale, elle est aussi, du point de vue spirituel, d'assez mince valeur. Il est simple de dire à Dieu : « Je ne suis rien, je ne puis rien, c'est à Vous d'agir en moi », mais elle apparaît avoir été cependant beaucoup plus équilibrée et modérée, de même que Tukaram, son plus illustre représentant et théoricien, n'a jamais atteint, ni même recherché, l'état de transe et d'extase qui avait fait, en partie, la réputation de Caitanya.

CONCLUSION

Dans cette revue rapide des diverses manières dont se sont exprimés les cultes de bhakti, on voit que ce comportement particulier du fidèle envers la divinité conserve des caractères permanents qui l'apparentent peut-être à d'autres mystiques du monde antique ou moderne.

Cette sorte de dévotion, édifiée sur la foi, ne fait son apparition que lorsque naît la croyance en un Dieu suprême, c'est-à-dire lorsque le dieu local de tel ou tel groupement humain à qui s'adressaient les rites propitiatoires ou les honneurs, surtout extérieurs, que comporte le mot «pūjā», devient l'Absolu, supérieur à toute réalité.

Ainsi, dans toute religion théiste, l'adoration, au sens fort du mot, avec ce qu'elle entraîne toujours de désir d'union ou d'anéantissement, ne s'adresse jamais au dieu mythologique, et si l'Esprit Suprême s'incarne pour se rendre plus accessible à ses fidèles, la notion de sa suprématie ne disparaît jamais derrière celle de son humanité; la conception de Dieu déborde infiniment le personnage sous les traits duquel on le représente. Le sentiment religieux de la participation n'apparaît qu'à ce stade où se satisfait l'esprit; l'espect «incarnation» s'adressera plutôt à l'imagination et au cœur du dévôt — qui se «dévouera» plus volontiers à cet Incarné médiateur — bien que, cependant, elle présuppose toujours l'Absolu, l'incarnation ne provoquant l'adoration qu'en tant qu'elle est incarnation de cet Absolu. Une telle adoration, en effet, ne s'adresse pas au surhomme divinisé qu'est généralement le dieu mythologique, même lorsqu'il symbolise des forces de la nature, mais au Dieu incarné; non à celui qu'on exalte artificiellement mais à celui qui se rend volontairement accessible.

Est-ce à dire que la bhakti n'est pas, d'une certaine manière, quelque chose de spécifiquement indien et qu'on pourrait l'assimiler à certaines mystiques occidentales, la mystique chrétienne, par exemple? Certes, nombre de comparaisons s'imposent, mais comparer n'est pas identifier; évidemment, l'attitude du fidèle envers une divinité qui le dépasse de façon illimitée et qu'il s'efforce d'atteindre, accuse-t-elle de nombreux traits communs, quelles que soient les époques et les pays; seulement, comme on l'a vu, la bhakti est bien un «sentiment» mais un sentiment qui s'appuie sur une base métaphysique. Or, sauf chez Madhva et dans quelques sectes tardives où la forme de la dévotion fut quelque peu influencée par l'Islâm, l'Absolu Personnel auquel s'adresse le culte, bien que personnel et transcendant au monde, lui demeure toujours plus ou moins immanent. Ainsi l'homme, quoique distinct de Dieu — sans quoi il n'y aurait plus participation mais identité pure et simple — a-t-il tout de même, en quelque sorte, un certain droit essentiel à la participation divine, ce qui atténue dans les cultes de bhakti le caractère de «don gratuit» que revêt la grâce dans une création *ex nihilo* et change d'autant l'attitude mentale et affective du fidèle à l'égard de la divinité.

Ce qui évoquerait davantage, pour nous, le genre de sentiment que dénote le terme de *bhakti*, c'est la position adoptée par quelques mystiques de notre Moyen Age. Il y eut, en effet, en Occident, à peu près vers l'époque où renaissaient dans l'Inde les cultes de bhakti, un certain nombre de mystiques chez qui la pensée semble cheminer de façon presque analogue, courant qui, d'ailleurs, se continuera aussi en Europe jusqu'au XVIIe siècle et qui, inspiré du néo-platonisme, va de Scot Origène à Jacob Boehme, en passant par Maître Eckart et Valentin Weigel.

Il y aurait aussi rencontre entre les deux courants dans la mesure où le panthéisme originel de la pensée spéculative indienne fait un effort vers un monothéisme qui ne fut peut-être jamais intégral et où le monothéisme chrétien se trouve dévié, chez certains hérétiques, dans le sens d'un panthéisme diffus, souvent plus ou moins conscient.

Au reste, ce ne sont là que des considérations secondaires, bonnes simplement à fixer approximativement la position de la bhakti par rapport aux notions plus familières des mystiques occidentales. Mais ce qu'il faut retenir surtout, c'est qu'elle est un fait existant en soi, indépendamment des ressemblances ou des divergences qu'elle peut présenter avec d'autres formes de vie spirituelle et dont l'existence se prolonge depuis de nombreux siècles.

Par suite de l'aspect émotionnel et parfois pathologique qu'elle revêt dans quelques sectes tardives et plus généralement dans la masse populaire où elle assure aux foules le salut à bon marché et où elle a tendance, d'autre part, à retomber dans le ritualisme et l'abus des pratiques extérieures qui la vident de son contenu spirituel, on peut être porté à la sous-estimer. Aspect d'humilité exagérée, de respect naïf pour des rites vains ou de religiosité maladive, on peut ne la considérer que sous cet angle et la négliger en face d'autres attitudes religieuses plus spéculatives, ne lui reconnaissant de valeur que comme religion populaire; mais il ne faut pas perdre de vue qu'elle a, au cours des siècles, fourni à des âmes ardentes l'occasion de s'exprimer dans leur totalité, plus que ne le permettait la seule contemplation de l'Absolu impersonnel tel qu'il se présentait dans les upaniṣad, par exemple. Certes, par une telle contemplation l'esprit s'aiguisait et s'épurait dans la mesure où il se détachait du monde extérieur, mais, dans sa recherche de l'Absolu auquel il s'efforçait de s'identifier il ne retrouvait que lui-même; il se dépouillait du «soi» fini, mais pour se rejoindre en une sorte de «Soi» infini. La dévotion au Dieu personnel requiert une autre espèce d'efforts plus enrichissante, peut-être, parce qu'en même temps qu'elle exige le don généreux de soi, elle apporte un échange avec l'Absolu. Le fidèle ne se contente plus de renoncer aux limitations du «soi», mais il sort de ce «soi» pour se retrouver en un autre dont la bienveillance compatissante elle-même le convie à cette participation.

BIBLIOGRAPHIE

Textes et traductions

Ahirbudnyasaṃhitā of the *Pañcaratra Āgama*, edited by Ramanujâcârya, 2 vol. — Madras, 1916.

Aṇu-Gītā, translated into English, «Sacred Books of the East», vol. VII. — Oxford, 1882.

Aphorisms of Śandilya or «The Hindu Doctrine of Faith» with the commentary of Śwapnaśwara, translated into English by E. Cowell. — Calcutta, 1861.

The One Hundred aphorisms of Śandilya with the commentary of Śwapnaśwara, edited and translated by Namnath Nath Pal, *S. B. H.*, vol. VII, part II. — Allahabad, 1911.

Bhagavad-Gītā, texte sanskrit et traduction française par E. Senart, 2ᵉ édition, «Les Belles-Lettres». — Paris, 1944.

Bhagavad-Gītā, traduite en français par Sylvain Lévi et J. T. Stickney. — Paris, 1938.

Bhagavad-Gītā, with the commentary of Śri Śaṅkarācarya, translated from Sanskrit into English by A. Mahadeva Sastri. — Madras, 1929.

Bhāgavata Purāṇa, édité et traduit en français par E. Burnouf. — Paris, 1840, 3 vol.

Bhakti-Sutras of Nārada, edited and tranlated by Nanthal Sinha, *S. B. H.*, vol. VIII, part I. — Allahabad, 1911.

Bhakti-Ratnāvalı, edited and translated into English by a professor of Sanskrit, *S. B. H.*, vol. VIII, part III. — Allahabad, 1912.

Boddhicaryāvatāra de Śantideva, édition de Minayeff (Extrait des *Mémoires* de la Section orientale de la Société archéologique de Russie).

Boddhicaryāvatāra, traduit en français par L. Finot, «Classiques de l'Orient». — Paris, 1920.

Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad, éditée, traduite et annotés par E. Senart, «Les Belles-Lettres». — Paris, 1934.

Chandi-Dasa : Les amours de Rādhā et de Kṛṣṇa, traduit par Man'ham. — Paris, 1933.

Chāndogya-Upaniṣad, éditée, traduite et annotée par E. Senart, «Les Belles-Lettres». — Paris, 1930.

Les entretiens de Lahore entre le Prince Impérial Dara Shikuh et l'ascète hindou Baba Lal'Das, traduit du persan par Huart et L. Massignon, *J. A.*, 1926.

Kaṭha-Upaniṣad, éditée et traduite par L. Renou, «Les Upanisads». — Paris, 1943.

Kaṭha-Upaniṣad, traduction partielle par P. Masson-Oursel, dans *Mesures*, avril 1939.

Īśvara-Gītā, éditée et traduite en français par L. Dumont. — Paris, 1933.

Mahābhārata, «Édition des Pandits». — Calcutta, 1834-1839.

Maitrī-Upaniṣad or Maitrayaṇiya-Upaniṣad, with the commentary de Rāmatṛtha, edited with an English translation by E. B. Cowell. — London, 1870.

Muṇḍaka-Upaniṣad, éditée et traduite par J. Maury, « Les Upanisad ». — Paris, 1943.

The thirteen principal Upaniṣad, translated with an outline of the philosophy of the Upaniṣad and an annoted bibliography by Hume. — London, 1921.

The Saṃkhya-Kārikā d'Īśvara Kṛṣṇa, with the commentary of Gaudapādcārya, édité Har Durt Shrama. — Poona, 1933.

Songs of Mirabai, translated from Hindi into English by R. C. Tandan. — Allahabad, 1934.

Śvetaśvatara-Upaniṣad, edited and translated into English by Siddhesvara Varma Shastri, *S.B.H.* — Allahabad, 1916.

Viṣṇu Purāṇa, a System of Hindi Mythology and Tradition, translated by H. H. Wilson. — London, 1840.

Viṣṇu Purāṇa. — Calcutta, 1882.

Patañjala-Yogasūtram, avec le bhāṣya de Vedavyāsa, édité par Lakmīnārayana. — Bénarès, 1879.

Travaux généraux

Aufrecht. *Catalogus catalogorum.*

Bhagavat Kumar Sastri. *Bhakti cult in ancient India.* — Calcutta, 1922.

R. G. Bhandarkar. *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems* dans *Bühler's Grundriss,* vol. III, part VI. — Strassburg, 1913.

Barnett. *Hindu gods and heroes (Studies on the History of the religion of India).* — London, 1922.

J. Barnett Pratt. *India and its faiths.* — London, 1916.

A. Barth. *Les religions de l'Inde* (« Quarante ans d'indiannisme : œuvres d'Auguste Barth », t. I). — Paris, 1914.

Garcin de Tassy. *Histoire de la littérature hindoue et hindoustani.* — Paris, 1847.

Grierson. *Bhakti-Marga* (« Encyclopedy of Religions and Ethics », vol. II, p. 539-551).

Grierson. *The monotheistic religion of ancient India and its descendant the modern Hindu doctrine of faith.* (Translated of the 3rd Congress for the History of Religions, vol. II, p. 44-48.) — Oxford, 1908.

R. Grousset. *Les philosophies indiennes,* 2 vol. — Paris, 1931.

L. de la Vallée-Poussin. *Notions sur les religions de l'Inde.*

1. *Le Védisme.* — Paris, 1909.
2. *Le Brahmanisme,* — Paris, 1910.

—— *L'Inde au temps des Mauryas et des Barbares grecs, scythes, parthes et Yue-Tchi* (« Histoire du Monde », t. VI). — Paris, 1930.

P. Masson-Oursel. *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne.* — Paris, 1923.

—— *La philosophie comparée.* — Paris, 1923.

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska et Ph. Stern. *L'Inde Antique et la civilisation indienne* («Évolution de l'Humanité», t. XXVI.). — Paris, 1933.

P. Oltramare. *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde.* T. I : *La théosophie brahmanique* (*Annales du Musée Guimet*). — Paris, 1906.

J. C. Oman. *Brahmans, Theists and Muslims of India.* — London, 1907.

—— *Mystics, Ascets and Saints of India.* — London, 1903.

E. J. Rapson et collaborateurs. *The Cambridge History of India.* Vol. I : *Ancient India.* — Cambridge, 1922.

S. Radhakrishna. *L'Hindouisme et la vie,* traduit en français par P. Masson-Oursel. — Paris, 1930.

Söderblöm. *Manuel d'Histoire des Religions* («Bibliothèque de l'Histoire des Religions»). — Paris, 1925.

Études particulières

Three great Acharyas : Śaṅkara, Rāmānuja, Madwa : artical sketches of their lives and times and exposition of their philosophical systems. — Madras, 1925.

J. Bloch. *Les mystiques de l'Inde médiévale : Kabir* (*Bulletin de l'Association des Amis de l'Orient*), avril 1931.

J. E. Carpenter. *Theism in medieval India.* — London, 1921.

S. Chakravarti. *Caitanya et sa théorie de l'amour divin.* — Paris, 1934.

G. Dandoy. *L'ontologie du Vedānta,* traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier. — Paris, 1932.

Dinesh Chandra Sen. *History of the Bengali langage and literature.* — Calcutta, 1911.

—— *Caitanya and his companions.* — Calcutta, 1917.

Edgerton. *The Bhagavad-Gītā or song of the blessed one, India's favorite bible.* — Chicago, 1925.

Farquharan. *Outline of the religious literature of India.* — Oxford, 1920.

V. S. Ghate. *Le Vedānta; Etude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires.* — Tours, 1918.

Govindacaryaswami. *The Pañcaratra or Bhagavati-Śastra* (*J. R. A. S.*, 1911).

G. G. Grierson. *Gleanings from the Bhakti-Mālā* (*J. R. A. S.*, 1910).

—— *The translation of the term «Bhagavat»* (*J. R. A. S.*, 1910).

Yosouf Hussain. *L'Inde mystique au Moyen Age.* — Paris, 1929.

C. A. Jacob. *A concordance of the principal Upaniṣad and the Bhagavad-Gītā.* — Bombay, 1891.

P. Johanns. *Vers le Christ par le Vedānta.* — Louvain, 1932.
1. *Śaṅkara et Rāmānuja.*
2. *Vallabha,* traduit de l'anglais par M. Ledrus.

O. Lacombe. *L'Absolu selon le Vedānta.* — Paris, 1937.

E. Lamotte. *Notes sur la Bhagavad-Gītā.* — Paris, 1933.

M. Ledrus. *L'Inde profonde : Turakam.* — Louvain, 1933.

L. Massignon. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* — Paris, 1922.

Nicholson. *Origin and development of Sufi* (*J. R. A. S.*, 1906).

Nisikantha Sanyal. *Shree-Krishna-Chaitanya,* vol. I. — Madras, 1933.

P. Oltramare. *La religion des Sikhs,* compte rendu du livre de M. A. Macauliffe (*Revue de l'Histoire des Religions,* 1911).

A. Roussel. *Etude du Pañcharātra* (*Mélanges de Ch. de Harlez*).

Otto Schrader. *Introduction to the Pañcarātra and the Ahirbudhuya Saṃhita.* — Adyar, 1916.

E. S. Senathi Taja. *A few remarks on the Śaiva sect of Hindu in South India.* — Leide, 1884.

A. N. Sircar. *The system of Vedantic thought and culture.* — Calcutta, 1925.

—— *Comparative studies on Vedantism.* — Calcutta, 1927.

H. H. Wilson. *Analyse of the Purāṇas* (*J. A. S.* of Bengale). — Calcutta, 1832.

—— *Abridgment of the Viṣṇu Purāṇa* (« Sacred Books of the East »). — Madras, 1896.

J. Woodroff. *Śakti and Śakta.* — Madras, 1920.

TABLE DES MATIÈRES

ÉTUDES CAMBODGIENNES XL

NOUVELLES DONNÉES
SUR
LES ORIGINES DU ROYAUME KHMÈR

LA STÈLE DE VĂT LUONG KĂU[1]
PRÈS DE VĂT P'HU

par

G. CŒDÈS

Dans l'état actuel des connaissances sur le passé de la péninsule indochinoise, on considère que le royaume khmèr s'est constitué à la fin du VIe siècle de l'ère chrétienne aux dépens du Fou-nan qui, du IIe au VIe siècle, avait exercé sa suprématie sur le Sud et le Sud-Est de cette péninsule[2].

On place aux environs de l'actuelle ville de Basăk (dont le nom correct est Champasăk) et du vieux monument khmèr de Văt Ph'u, au pied de la sainte montagne du Liṅgaparvata dont le sommet porte une énorme pierre dressée d'origine naturelle, le centre primitif du pays auquel les Chinois donnent le nom de *Tchen-la*, et que l'épigraphie du Cambodge ankgorien appelle *Kambujadeça*, « le pays des descendants du (rishi) Kambu ». C'est là que, dans un passé indéterminé, auraient régné, sous la suzeraineté du Fou-nan, les premiers rois des Kambuja, Çrutavarman et Çreṣṭhavarman. Au cours du VIe siècle, une princesse de cette famille[3] aurait épousé le petit-fils de Rudravarman, dernier roi du grand Fou-nan[4] : par ce mariage, ce prince founanais nommé Bhavavarman serait devenu le chef des Kam-

(1) Cette étude, à l'exclusion du texte et de la traduction de la stèle, a été présenté au XXIIIe Congrès international des Orientalistes à Cambridge, le 23 août 1954.

(2) G. Cœdès, *Les Etats hindouisés*, p. 113-120.

(3) Nommée Kambujarājalakṣmī, d'après le témoignage, malheureusement tardif (fin du XIIe siècle), de l'épigraphie de Jayavarman VII (*BEFEO*, VI, p. 71; XLI, p. 284).

(4) La connaissance de cette filiation résulte : 1° Des inscriptions de Mahendravarman à l'embouchure de la rivière Mun (*Ibid.*, XXII, p. 58, 385); 2° Du témoignage d'une inscription de Mi-so'n qui présente Bhavavarman comme un descendant du couple Kauṇḍinya-Somā (*Ibid.*, IV, p. 923); 3° Du témoignage de l'inscription de Bàksĕi Caṃkrŏṅ qui donne Rudravarman comme le chef de branche de la dynastie préangkorienne (*Inscr. du Cambodge*, IV, p. 96).

buja. A la mort de Rudravarman, qui était fils d'une concubine et avait succédé à son père Jayavarman en supprimant l'héritier légitime [1], il est possible que Bhavavarman, dévot zélateur de Çiva, ait voulu revendiquer sa succession contre un essai de restauration de la branche légitime bouddhiste. Quoi qu'il en soit, en partant, croit-on, de la région de Basăk en direction du Sud, il entreprit avec son frère et futur successeur Citrasena-Mahendravarman, la conquête du Fou-nan, achevée dans la première moitié du VIIe siècle par Içānavarman Ier.

Ces vues sur les origines du royaume khmèr sont basées sur le témoignage des histoires dynastiques chinoises et sur divers documents épigraphiques. Elles ne cadrent qu'imparfaitement, d'une part avec les légendes écrites et les traditions orales des Khmèrs, d'autre part avec l'épigraphie des premiers conquérants du Fou-nan, Bhavavarman et Citrasena.

Légendes et traditions sont unanimes pour représenter le royaume khmèr comme s'étant constitué aux dépens des Chams installés à Champasăk (Basăk) [2]. Quant à l'épigraphie des conquérants du Fou-nan sur le moyen Mékong et dans le Sud du plateau de Kòrat, elle se compose de plusieurs inscriptions faisant allusion à leurs victoires dans ce pays [3], et marquent en quelque sorte les étapes de leur occupation définitive d'une région qui, dans les conceptions actuelles, est supposée avoir été le centre du royaume de leurs prédécesseurs, et d'où ils seraient partis vers le Sud à la conquête du Fou-nan.

L'objet de cette étude est de faire connaître un document épigraphique inédit, qui est peut-être susceptible de résoudre ces difficultés, et qui projette en tout cas un jour nouveau sur les origines du Cambodge.

Parmi les inscriptions provenant du monument de Văt Ph'u et de ses environs immédiats, j'ai mentionné dans le volume V des *Inscriptions du Cambodge* (p. 9) une stèle (K. 365) provenant de Văt Luong Kău, et connue précédemment sous les noms de «stèle de la mission catholique» et de «stèle de Ban Pra Non». Ne disposant alors que d'estampages très médiocres sur lesquels je ne pouvais distinguer que quelques mots, j'en avais différé la publication, me bornant à constater que «c'est la plus ancienne inscription provenant de Văt Ph'u : son écriture, avec le *ra* aux hastes inégales, est très proche de celle des inscriptions du Fou-nan».

Depuis lors, j'ai reçu de bonnes photographies de la pierre originale dont l'examen m'a permis de compléter la lecture fragmentaire faite d'après l'estampage «à la chinoise» de l'École Française d'Extrême-Orient (n° 918), et d'établir un déchiffrement presque complet.

M. Archaimbault, membre de l'École Française d'Extrême-Orient, qui a visité Văt Luong Kău et a pris l'heureuse initiative de faire photographier l'inscription par le Service français d'information, m'a donné sur l'emplacement exact de la stèle les renseignements suivants. Elle se trouve près de la rive droite du Mékong, immédiatement au Sud de l'embouchure du ruisseau nommé Huei Să Hua, au Nord de la chaussée reliant le Mékong à Văt Ph'u; la mission catholique est située au Sud de cette chaussée, et la rivière Huei P'a Nôn citée par Parmentier [4], encore plus au Sud (fig. 4).

La stèle, de section carrée, taillée dans une pierre dont le grain semble assez grossier, porte 16 lignes en langue sanskrite sur chacune de ses faces. L'écriture

(1) *Les Etats hindouisés*, p. 144.
(2) E. Porée-Maspero, *Nouvelle étude sur la Nāgī Somā*, in *J.A.*, 1950, p. 237.
(3) *Les Etats hindouisés*, p. 118.
(4) *BEFEO*, XIII, p. 56.

est nettement antérieure à celle des plus anciennes inscriptions du Cambodge préangkorien, celles de Bhavavarman et de son frère Citrasena-Mahendravarman. Non seulement le caractère *ra* est fait de deux hastes inégales, mais encore la nasale cacuminale *ṇa,* au lieu de comporter quatre jambages, a simplement la forme du *na* dental augmenté de deux petits crochets de part et d'autre de l'extrémité supérieure du trait vertical médian; le crochet gauche du *ya* remonte moins haut que les deux autres traits verticaux; les traits intérieurs du *ma* se croisent à la façon d'un X; et surtout les consonnes finales dépourvues de voyelle, au lieu d'être sur-

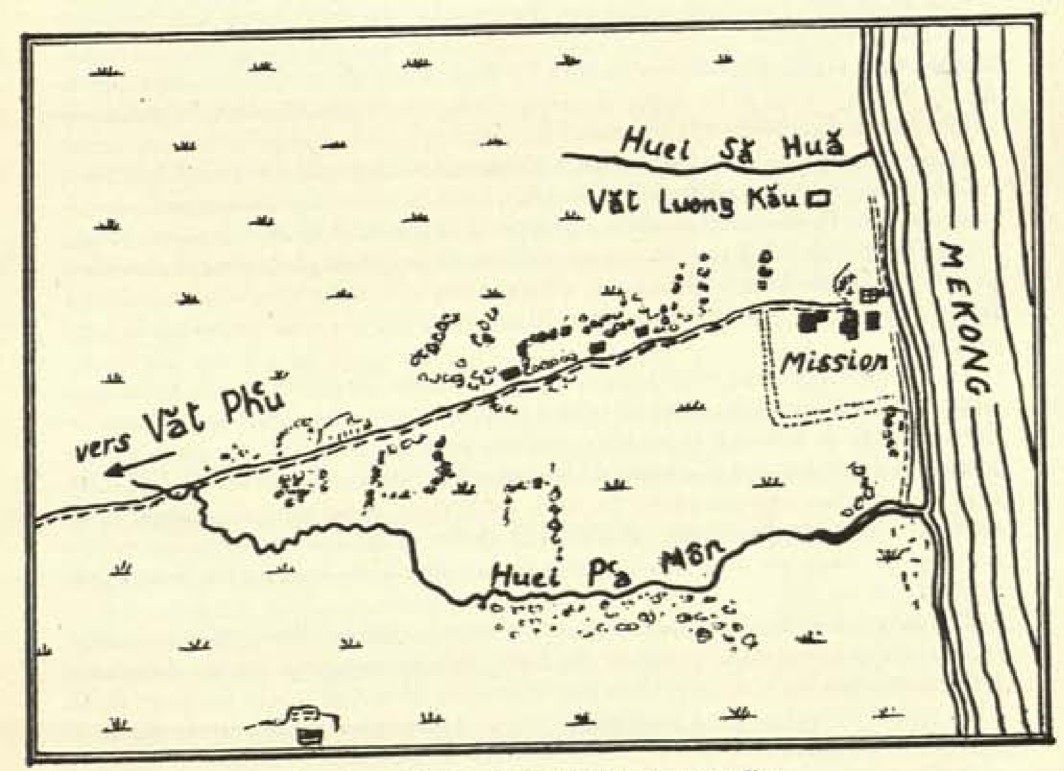


Fig. 4. — Situation de la stèle de Văt Luong Kău.

montées par le signe du virāma, sont représentées par un caractère de dimensions réduites tracé au-dessous de la ligne. Toutes ces caractéristiques, qui appartiennent à l'écriture Pallava du ve siècle, se retrouvent dans la plus ancienne inscription du Fou-nan, celle de Guṇavarman, qui semble devoir se placer dans la seconde moitié de ce siècle [1]. En tout état de cause, l'inscription de Văt Luong Kău ne saurait être postérieure à la seconde moitié du ve siècle.

Il s'agit maintenant de déterminer dans quel ordre doivent être lues les quatre faces de la stèle dont l'orientation actuelle n'est pas forcément originelle.

Trois choses sont certaines : 1° Le passage en prose qui occupe les trois derniers quarts de la face Nord continue sur la face Ouest; 2° Le passage à la première personne par lequel se termine la face Ouest et qui formule une *praṇidhi* continue sur la face Sud; 3° Le texte de la face Est fait suite à celui de la face Sud. Il résulte de ces constatations que l'ordre des faces est Nord-Ouest-Sud-Est.

---

(1) *BEFEO,* XXXI, p. 4.

Le texte commence sur la face Nord (A) par 4 lignes formant une stance *sragdharā*. A la ligne 5 commence un long passage en prose qui se poursuit sur la face Ouest (B) jusqu'à la ligne 10. De la ligne 11 de cette face B jusqu'à la ligne 13 de la face Est (D), le texte se compose de 21 *çloka* et les 3 dernières lignes de cette face forment une stance *mālinī*.

La stance *sragdharā* du début, qui soulève quelques difficultés de lecture, n'est pas à proprement parler une invocation, bien que, en mentionnant dans quelle intention le roi nommé plus loin fit une cérémonie méritoire (*kuçalavidhi*), elle trouve cependant l'occasion de nommer les trois dieux de la Trimūrti brâhmanique.

Le long passage en prose qui vient ensuite commence par l'éloge du roi Mahārājādhirāja Çrīmāñ Chrī Devānīka (l. 15), dont il est dit qu'il fut ondoyé par la faveur divine, et qu'il fut attiré d'un pays lointain et installé dans la puissance royale par la divinité du Liṅgaparvata. Le texte en prose se poursuivait sans doute par une description de la cérémonie à l'occasion de laquelle fut gravée la stèle : tout ce passage figure au début de la face B, qui est tellement ruinée que ni L. de Lajonquière, ni H. Parmentier n'ont jugé utile d'en prendre des estampages, et que le Service français d'Information n'en a pas davantage pris de photographie. L'estampage n° 918 de l'École Française d'Extrême-Orient n'est partiellement déchiffrable que dans le bas de la face, c'est-à-dire vers la ligne 11 où commence le texte en *çloka*.

Ce morceau poétique nous apprend qu'à l'occasion de la cérémonie, le roi prononça un vœu (*praṇidhi*) dont le texte rédigé à la première personne occupe les derniers *çloka* de la face B et les trois premiers de la face C. Le roi demande que les mérites acquis par lui à l'occasion de la cérémonie confèrent au *tīrtha* où il l'a célébrée des mérites exceptionnels. La suite du texte a pour objet de donner à cet endroit le nom de *Kurukṣetra*, et d'assurer à ceux qui le fréquenteront les mêmes mérites que ceux qui sont attachés à la fréquentation du Kurukṣetra dans l'Inde propre.

L'inscription se termine par une stance répétant, avec des louanges appropriées, le nom du roi Devānīka, inventeur du *tīrtha*. Elle ne comporte aucune date, mais on a vu que son écriture ne permet pas de la situer plus tard que la fin du ve siècle.

La question qui se pose maintenant est de savoir dans quelle lignée placer ce roi Devānīka, dont le nom est tout à fait dans la tradition pouranique, puisqu'il apparaît régulièrement parmi les ancêtres de Rāma, mais qui ne s'est encore rencontré dans aucune des dynasties indochinoises. Ce nom signifie soit « armée céleste », soit « éclat divin ».

Étant donné l'endroit où a été trouvée la stèle, la première idée qui vient à l'esprit est que c'est un roi des Kambuja, descendant du couple mythique Kambu-Merā et appartenant à la lignée de Çrutavarman-Çreṣṭhavarman. Mais un passage de l'inscription semble écarter cette hypothèse : Devānīka y est présenté comme étant venu d'un pays lointain (*durādeçād*, A, 12) pour se faire introniser.

On ne peut davantage songer au Fou-nan dont la succession dynastique aux ve-vi^e siècles est bien attestée.

Par ailleurs, le style et la composition de l'inscription de Văt Luong Kău diffèrent en tous points de ceux des inscriptions du Fou-nan, comme de ceux des plus anciennes inscriptions du Cambodge préangkorien. Alors que celles-ci font un usage constant du *jihvāmūlīya* et de l'*upadhmānīya* à la place du *visarga* devant les gutturales et les labiales, l'inscription de Văt Luong Kău ignore ces signes; alors que les inscriptions du Fou-nan et du Cambodge commencent toujours par une stance d'invocation, on vient de voir que la première stance du texte de Văt Luong Kău mérite à peine cette dénomination; enfin, tandis que les inscriptions du Fou-nan et du

Cambodge préangkorien ignorent l'usage de la prose, la *praçasti* du roi Devānīka et la description de la cérémonie célébrée par ses soins sont rédigées en prose.

Or, toutes ces caractéristiques, absence du *jihvāmūliya* et de l'*upadhmāniya*, absence de stance liminaire d'invocation, usage de la prose pour l'éloge du roi, se retrouvent dans les premières inscriptions du Champa, de sorte qu'on en vient à se demander si Devānīka ne serait pas un souverain cham[1].

Cette hypothèse n'est pas extravagante, si l'on se rappelle ce que je disais tout à l'heure, à savoir que légendes et traditions cambodgiennes s'accordent à représenter le pays comme ayant été conquis sur les Chams. De plus, le dieu de Văt Ph'u, Bhadreçvara, porte le même nom que le dieu national des Chams vénéré dans la ville sainte représentée par les ruines de Mĭ-sơn, et enfin la ville située au pied du Liṅgaparvata s'appelle Champasăk.

L'histoire du Champa à la fin du ve et au début du vi^e siècle n'est malheureusement pas fondée sur l'épigraphie et n'est connue que par les sources chinoises. Les seuls rois dont les noms en traduction chinoise offrent quelque ressemblance avec le nom du roi Devānīka sont Fan Tien-k'ai (règnant en 510 et 514), dont Pelliot a restitué le nom sanskrit en Devavarman[2], et plus anciennement Fan Chen-tch'eng (455, 472) nom dans lequel le mot *chen* 神 est un équivalent normal de *deva* et *tch'eng* 成 pourrait être une forme de *cheng* 晟 dans laquelle la clé 日 aurait été omise : or *cheng* signifie «éclat» qui est précisément un des sens de sanskrit *anīka*[3].

Cette correction, qui permettrait d'identifier Devānīka au roi cham Fan Chen-tch'eng, est en soi hautement hypothétique, mais comme elle vient s'ajouter à d'autres indices en faveur de l'origine chame de l'inscription de Văt Luong Kău, il ne convient pas de la rejeter *a priori*.

De toute façon, l'inscription de Văt Luong Kău oblige à réviser les conceptions actuelles sur les origines du royaume khmèr.

Tout d'abord, si dans la deuxième moitié du ve siècle la région de Basăk-Champasăk ne se trouvait pas encore sous l'autorité des Kambuja, il faut chercher plus au Sud le centre du futur Kambujadeça et le siège de l'autorité de Çrutavarman et de Çresṭhavarman, et par conséquent le point de départ de la conquête du Founan par Bhavavarman et son frère Citrasena-Mahendravarman.

C'est sur le moyen Mékong, au Sud des chutes de Khôn et dans la plaine située entre les Daṅrĕk et la rive septentrionale du Grand Lac, que divers indices invitent à le situer désormais.

1. Une inscription provenant d'Ampĭl Rolum, à une trentaine de kilomètres au Nord-Ouest de Kŏmpoṅ Thoṃ, place dans les environs immédiats de ce site archéologique la ville de Bhavapura, la capitale de Bhavavarman[4], qui est mentionnée dans plusieurs inscriptions et qu'on a jusqu'ici vainement cherché à localiser.

2. Le mari de la sœur de Bhavavarman fait une fondation à Văl Kantél sur la rive droite du Mékong à la hauteur de Stuṅ Trèṅ[5].

---

[1] M. Pierre Dupont veut bien me faire remarquer que son titre de Mahārājādhirāja répond à la titulature chame : Bhadravarman était *mahārāja* et Kandarpadharma *mahārājādhirāja*.

[2] *Liste provisoire des rois chams*, in *BEFEO*, IV, p. 384, note 3.

[3] Je dois ce renseignement à M. E. Gaspardone, qui a bien voulu me le proposer comme une «supposition théorique».

[4] *Inscriptions du Cambodge*, VI, p. 102.

[5] *ISCC.*, n° IV, p. 28.

3. Les inscriptions laissées par le frère de Bhavavarman sous son nom personnel de Citrasena, avant son avènement sous le nom de Mahendravarman, se trouvent le long du Mékong en aval des chutes de Kkôn à Črûoy Aṁpĭl (sur la rive droite, dans la province de Stuṅg Trèṅ) et à Thma Krê (sur la rive gauche au Nord de Kračèḥ). Ce n'est qu'après son avènement comme successeur de son frère qu'il place des inscriptions de victoire au Nord des chutes de Khôn, au confluent du Mun et du Mékong, et à Surin dans le Sud du plateau de Kôrat[1].

Doit-on conclure de ces derniers témoignages que la conquête de la région de Basăk-Champasăk (sur les Chams?) au Nord fut menée concurremment avec celle du Fou-nan au Sud? Peut-être ne s'agissait-il que de l'achèvement d'une entreprise remontant aux rois Çrutavarman et Çreṣṭhavarman, à qui l'épigraphie angkorienne attribue le mérite d'avoir «libéré» leur pays des «chaînes du tribut». On pensait jusqu'ici qu'il s'agissait du tribut dû au Fou-nan en signe de vassalité; mais il s'agit peut-être du Champa, si les légendes et traditions cambodgiennes ont gardé le souvenir d'événements historiques.

Ces rois libérateurs n'ont sans doute pas régné dans un passé aussi reculé qu'on est enclin à le supposer. L'inscription de Bàksĕi Caṃkrŏṅ, le texte épigraphique angkorien qui fournit sur la protohistoire du Cambodge les détails les plus circonstanciés, compare Çrutavarman et ses successeurs aux bras de Viṣṇu, ce qui laisse supposer qu'ils furent au nombre de quatre[2]. Comme, d'après le même texte, ils régnèrent immédiatement avant les rois du Cambodge préangkorien (seconde moitié du VIe et début du VIIe siècle), on est amené à placer Çrutavarman et Çreṣṭhavarman dans la seconde moitié du Ve siècle, c'est-à-dire à l'époque même où la paléographie tend à placer l'inscription de Devānīka.

On peut d'ailleurs avancer un nouvel argument en faveur de cette chronologie. Si la consécration de la sainte montagne du Liṅgaparvata au culte de Bhadreçvara — qui, fait à noter, n'est pas mentionné dans l'inscription de Devānīka — eut lieu à la suite d'une victoire des Khmèrs sur les Chams, il faut admettre que cette conquête eut lieu dès avant l'époque de Bhavavarman et de son frère, car l'histoire des Souei, qui donne des renseignements antérieurs à 589 dit déjà que sur la montagne *Lin-kia-po-p'o* (*Liṅgaparvata*) se trouvait un temple consacré à *P'o-to-li* (*Bhadreçvara*)[3].

Voici maintenant comment, à la lumière des données nouvelles fournies par l'inscription de Văt Luong Kău, on peut essayer de se représenter la succession des événements qui amenèrent la formation du royaume khmèr.

Au Ve siècle, la vallée du moyen Mékong en amont des chutes de Khôn était sous la dépendance d'une dynastie que certains indices tendent à faire considérer comme régnant au Champa. La plaine au Sud des Daṅrêk et la vallée du moyen Mékong en aval des chutes de Khôn se trouvaient placées sous l'autorité de chefs que l'épigraphie angkorienne qualifie de Kambuja, et qui devaient être plus ou moins inféodés au Fou-nan.

Dans la seconde moitié du Ve siècle, sous le règne du roi Devānīka de la stèle de Văt Luong Kău (= Fan Chen-tch'eng du Champa?), ou d'un de ses successeurs, les rois Kambuja nommés Çrutavarman et Çreṣṭhavarman entreprirent d'étendre

---

[1] Il convient pourtant de signaler qu'une réplique de l'inscription de Citrasena à Crûoy Ampil et à Thma Krê a été trouvée dans le district de Nang Rong au Sud-Est de Kôrat (*BEFEO*, XXII, p. 92).

[2] *Inscriptions du Cambodge*, IV, p. 96, n. 4.

[3] *Les États hindouisés*, p. 114.

leur pouvoir sur la région située au Nord des Daṅrĕk : l'installation sur le Liṅgaparvata, la montagne de Văt Ph'u, du culte de Bhadreçvara, dieu national du Champa, marque vraisemblablement leur victoire sur les Chams et l'occupation du pays de Basăk-Champasăk. La conquête de toute la partie méridionale du plateau de Kôrat et de la vallée du moyen Mékong jusqu'à l'embouchure de la rivière Mun, fut achevée par le cinquième et le sixième rois de la dynastie des Kambuja, Bhavavarman et son frère cadet Citrasena-Mahendravarman, princes d'origine founanaise. Pour les raisons exposées au début, les deux frères se tournèrent contre le Fou-nan dont ils amorcèrent la conquête, forçant la Cour à quitter l'ancienne capitale Vyādhapura (Bà Phnoṃ) pour aller s'installer plus au Sud, de l'autre côté du Mékong, à Naravaranagara (Aṅkor Bórĕi). Cette conquête fut achevée par Īçānavarman, fils et successeur de Mahendravarman, qui, après avoir résidé quelque temps à Bhavapura (près d'Aṃpĭl Rolu'm), la capitale de ses prédécesseurs, où une inscription du Champa signale sa présence[1], construisit une nouvelle capitale à Īçānapura (Sambór-Prei Kŭk), à une quarantaine de kilomètres à l'Est de Bhavapura.

Quelle que soit la valeur de cette reconstruction, une chose est certaine : la stèle de Văt Luong Kău fait connaître un roi ayant régné dans la région de Basăk-Champasăk à la fin du ve siècle, venu de loin à l'appel de la divinité du Liṅgaparvata pour consacrer un nouveau *tīrtha* au pied de la sainte montagne. Si, comme divers indices le donnent à penser, il s'agit d'un des rois du Champa, les vues actuelles sur l'origine et la formation du Cambodge doivent être révisées : c'est ce que j'ai tenté de faire, sans toutefois me flatter d'y avoir pleinement réussi.

INSCRIPTION DE LA STÈLE DE VĂT LUONG KĂU

TEXTE

Face A (Nord)

I (1) vyāsaṃ māyāsahasrañ jagad idam akhilaṃ yais tribhir nnaikakāle
(2) gacchaty antaṃ nimagnaṃ bhavasalilanidhau tārayanti sma ye ca
(3) brahmopendreçvarāṇāṃ sanikhilamanujaṃ satvabhāvañ ca teṣā(4)m
ādhṛnnṝṇāṃ narendraḥ kuçalavidhim imaṃ yaç cakārā ∪ [2] hetoḥ //

(5) ity evāyaṃ çrīçaṅkaranārāyaṇapitāmahādisarvvadeva(6)prasādābhiṣiktaḥ pūrvvenārjjitaçubhakuçalanimittasaṃbhā(7)vitasarvvakarmmātimānuṣakarmmā yudhiṣṭhira iva saddharmmasthitau (8) [vivu]dhanarapatir iva prajāpālane dhanañjaya iva ripugaṇa(9)vijaye indradyumna iva bhuriyajñavidhāne çibir iva dāne mahā(10)dāne bhagavanmahāpuruṣabrahmaṇyatānucārīva brāhmaṇyabhāve (11) kanakapāṇḍya[3] iva nyāyarakṣaṇe mahodadhir iva gāmbhīryye merur iva (12) sthairyye pūrvamatena bhagavatā

---

[1] *BEFEO*, IV, p. 923; cf. p. 101.
[2] Caractère compliqué et peu lisible.
[3] La lecture *°pāṇḍya* est incertaine.

çrīliṅgaparvvatenāsmin dūradeçād ā(13)nītādhiṣṭhito mahādhirājyaiçvaryye viçiṣṭavispaṣṭāṣṭārddhākṣara(14)maṅgalanāmadheyo dviṣadanekānīkāvāptavijayo vijaya iva (15) mahārājādhirājaç çrīmāñ chrīdevānīkaḥ apārasaṃsārasāgarā(16)t taraṇāya sarvvasatvān uddiçya mahāgnimakhapurogamaṃ sānekagosahasra

Face B (Ouest)

Jusqu'à la ligne 7, on ne distingue que des caractères isolés, ou des bribes ne donnant pas de sens suivi. De la ligne 8 à la ligne 10, le texte qui semble toujours être en prose est susceptible d'une lecture fragmentaire.

(8) saṃvarddhanaṃ mahāpāpapāvanaṃ mahātīrttham . ñ cakāra (9) k. — pakarānekaka... gavāṃ sahasra... (10) ne tarppayad āhutaṃ... rvva... sya nā.... d eva //

Les lignes 11 à 16 sont en vers.

II	(11) -- puragapradeça	sarvvair vvasudhenuraira[t]nā ---
	(12) --- harīça-	pratimābhir nnaikayajña --- çcana
III	(13) sasadasyair dvijair sārddhaṃ	agnihotra ⏑ - tadā
	(14) uttamoddharaṇāṃ --	cakāra praṇidhiṃ nṛpaḥ
IV	(15) yan mayopārjjitapuṇyaṃ	ya - deve ⏑ - tthitaṃ
	(16) tad · evāst[u] ----	tīrtthani - ⏑ - phalam

Face C (Sud)

V	(1) ye vasanti mahātīrthe	tatra ca ye mṛtā narāḥ
	snavanaṃ ye ca kurvvanti	(2) tatphalaṃ prāpnuvantu te //
VI	yat tatpuṇyopamaphalaṃ	prabhāsādipurākṛteḥ
	(3) -- nāma tad evātra	bhavatu dhṛtam adya me //
VII	ye devā yajñabhāgārttha(4)[m	ā]gatā rohitā divi
	brahmopendreçvarādyās te	tan nāma pradiçantu vai //
VIII	(5) [itye]vam ādipraṇidhī	rājñaç cintayatas tadā
	nāmagataṃ kurukṣetra (6)	--- pyaphalais samam //
IX	yat pūrvvābhihitaṃ svarggyaṃ	phalaṃ devarṣikīrttitaṃ
	(7) [kurukṣe]tre tad evāstu	kurukṣetre navotthite //
X	ṛṣiṇā kuruṇā pūrvvaṃ	(8) -- kṣetrīkṛtaṃ satāṃ
	tasmād iti kurukṣetraṃ	khyātaṃ tīrtthaṃ mahāphalam //
XI	(9) ta[trai]vāpi kurukṣetre	vāsunā samudīritāḥ
	(10) mahāduṣkṛtakarmmāṇaṃ	nayanti paramāñ gatim //
XII	(11) kurukṣetrañ gamiṣyāmi	kurukṣetre vasāmy aham
	(12) ye vasanti kurukṣetre	te vasanti triviṣṭape //

XIII (13) pṛthivyāṃ naimiçaṃ puṇyam antarīkṣe tu puṣkaram
(14) nṛpānām api lokānāṃ kurukṣetraṃ viçiṣyate //

XIV (15) tannāmakīrttanenāpi kena hy ā saptamaṃ kulam
(16) kiṃ punar yye tu sevante manujā dharmmabuddhayaḥ //

Face D (Est)

XV (1) açvamedhasahasrasya vājapeyaçatasya ca
gavāṃ çatasahasrasya (2) saṃmyag dattasya yat phalaṃ //

XVI tat phalaṃ tu kurukṣetre kurvvanti snavanādi ye
(3) tatrāpy ahetu duṣprāpaṃ labhante te dhruvaṃ phalam //

XVII ityevamādikuçalaṃ (4) pūrvvam uktaṃ surarṣibhiḥ
tad evātra kurukṣetre labhantu bahavo ja[nāḥ //]

XVIII (5) yāni tīrtthasahasrāṇāṃ kurukṣetre phalāni ca
atra niççeṣatas tā[ni] (6) santu sannihitāni ca //

XIX arddhayojanam āyāmam asya tīrtthasya kīrtti[tam]
(7) yaṃ yaṃ pradeçam āgamya sa mahāpāpapāvanaḥ //

XX (8) ye çarīraparityāgaṃ kurvvanti snavanañ ca ye
(9) ye tṛṣṇayā ca sevante pivanti ca samāhitāḥ //

XXI (10) yeṣām agnimakhādīnāṃ dānānāṃ naikasampadām
(11) phalāni yāny açeṣāṇi prāpyantāṃ tāni te janāḥ //

XXII (12) pāpiṣṭhākhilapuruṣā mucyantāṃ bahupāpataḥ
(13) kiṃ punar dharmaniratā mahātīrtthaniṣevanāt //

XXIII (14) kuçalacapaladhārādhautasarvvāṅgadeças
svabhujabalayaça(15)s sragdāmacārūttamāṅgaḥ
duradhigatamahāçrīgandhakas tīrttham agryaṃ
(16) janayati bhuvi devānīka ity āptanāmā //

TRADUCTION

I. Le roi a célébré cette cérémonie pour ...... de ces ......[1] Brahmā Upendra (Viṣṇu), et Īçvara (Çiva) qui, tous trois séparément, mènent tout cet univers à l'extension, aux mille formes de l'illusion, et à la destruction, et qui font passer (sur l'autre rive) la condition d'existence, y compris toute l'humanité, immergée dans l'océan de la naissance.

C'est ainsi que ce (roi), ondoyé par la grâce des dieux Pitāmahā (Brahmā), Nārāyana (Viṣṇu), Çaṇkara (Çiva) et des autres, — dont les actes surhumains et tous les (autres) actes sont considérés comme résultant des brillants mérites acquis par lui dans le passé, — semblable à Yudhiṣṭhira par sa persévérance dans la Loi, —

---

[1] La lecture *ādhṛnnṛṇām* n'est ni satisfaisante, ni même certaine.

semblable au roi des dieux par la protection de ses sujets, — semblable à Dhanañjaya (Arjuna) par ses victoires sur les troupes ennemies, — semblable à Indradyumma[1] par la célébration de nombreux sacrifices, — semblable à Çibi[2] par sa générosité et les (seize) grands dons, — semblable à un dévot zélateur du bienheureux Mahāpuruṣa par sa condition brāhmanique, — semblable à Kanakapāṇḍya[3] par sa protection de la bonne conduite, — semblable au grand Océan par sa profondeur, — semblable au Meru par sa stabilité, — amené d'un pays lointain et installé dans cette puissance royale suprême[4] par le bienheureux Çrī Liṅgaparvata honoré depuis l'antiquité, — portant un nom auspicieux de quatre syllabes intelligible et caractéristique, — ayant, tel Vijaya (Arjuna), obtenu la victoire sur les innombrables armées ennemies, — ce grand roi suprême des rois, le fortuné Çrī Devānīka, en vue de faire passer tous les êtres hors de l'océan sans rivage de la transmigration, (ayant célébré des cérémonies) à commencer par un grand sacrifice au Feu, et (offert) d'innombrables (dons) de milliers de vaches.............

....

(B, l. 8) il a fait ce Mahātīrtha qui fait prospérer ... et purifie des grands péchés...

II. ...... le pays précédé de ......[5] avec toutes les richesses, vaches, biens ...... avec les images de ... Viṣṇu et Çiva ...... plus d'un sacrifice .....

III. avec les brâhmanes, y compris le *sadasya*[6], le roi (célébra) un *agnihotra* ...... élévation suprême ...... il fit cette prière :

IV. Le mérite acquis par moi ...... qu'il soit ici le fruit (de la fréquentation) du *tīrtha.*

V. Puissent les gens qui demeurent au Mahātīrtha, ceux qui y sont morts, ceux qui y font des ablutions, en recueillir le fruit.

VI. Puisse le fruit, équivalent au mérite des actes précédemment accomplis à Prabhāsa(tīrtha)[7] et autres lieux ...... m'échoir ici-même en partage aujourd'hui.

VII. Puissent les dieux Brahmā, Upendra (Viṣṇu), Īçvara (Çiva) et les autres, venus (ici) par désir d'une part du sacrifice, une fois remontés au ciel, proclamer ce nom.

VIII. Telle est la prière du roi réfléchi; ...... nommé Kurukṣetra, équivalent par son fruit.

IX. Puisse le fruit céleste, proclamé autrefois dans le Kurukṣetra et célébré par les Devarṣi, se trouver ici dans le nouveau Kurukṣetra.

X. Autrefois le ṛṣi Kuru a fait un champ ...... des gens de bien : c'est pourquoi ce *tīrtha,* qui procure de grands fruits, est appelé Kurukṣetra.

---

(1) Nom porté par plusieurs rois légendaires et historiques.

(2) Fils d'Uçinara et de Mādhavī, voir *MBh.*, III et VII, p. 58.

(3) La lecture °*pāṇḍya* n'est pas absolument certaine, ce qui ne facilite pas l'identification de ce personnage.

(4) M. Pierre Dupont veut bien me signaler la possibilité que le roi soit venu au *tīrtha* situé au pied du Liṅgaparvata pour y être ondoyé avec l'eau du Mékong qui, encore aujourd'hui à Bangkok et à Phnom Penh, est utilisée lors du couronnement royal, concurremment avec celle des autres grandes rivières du Siam et du Cambodge.

(5) Les deux premiers caractères de la ligne 11 semblent devoir être les *liṅga*°.

(6) Brâhmane assistant au sacrifice, et chargé de corriger les fautes commises.

(7) Célèbre lieu de pèlerinage sur la côte du Gujarat.

XI. Puissent ceux qui ont été appelés par Vāsu ici-même, dans ce Kurukṣetra, conduire à la condition suprême celui qui a commis un grand péché.

XII. Puissé-je aller au Kurukṣetra; je demeure dans le Kurukṣetra; ceux qui demeurent dans le Kurukṣetra, ceux-là demeurent au ciel.

XIII. Sur terre, le Naimiṣa[1] est mérite, au ciel c'est Puṣkara[2]; pour les hommes, y compris même les rois, c'est le Kurukṣetra qui est le meilleur,

XIV. par la seule proclamation de son nom, et cela jusqu'à la septième génération : à quoi bon parler des gens qui le fréquentent avec l'intelligence de la Loi ?

XV. Le fruit, obtenu au complet, de mille *açvamedha,* de cent *vājapeya,* et du don de cent mille vaches,

XVI. ce fruit difficile à obtenir sans raison est obtenu avec certitude par ceux qui pratiquent au Kurukṣetra ablutions et autres (rites).

XVII. Puisse ce mérite, énoncé ainsi par les Surarṣi de l'antiquité être obtenu ici-même dans ce Kurukṣetra par de nombreuses gens.

XVIII. Puissent les fruits obtenus dans les mille *tīrtha* du Kurukṣetra être présents ici au grand complet.

XIX. La largeur de ce *tīrtha* est réputée être d'un demi-yojana, de quelque côté qu'on y accède, il procure la purification des grands péchés.

XX. Ceux qui font abandon de leur corps, ceux qui font des ablutions, ceux qui fréquentent ......, ceux qui boivent, tous ensemble,

XXI. puissent ces gens obtenir au complet tous les fruits des dons extrêmement copieux d'un sacrifice au Feu et des autres.

XXII. Par la fréquentation du Mahātīrtha, puissent les pires pécheurs être délivrés de leurs nombreux péchés : à quoi bon parler des gens dévoués à la Loi?

XXIII. Celui dont tout le corps est arrosé par le flot ... de ses mérites, qui est réputé pour la force de ses bras, dont la belle tête porte une couronne, qui a le parfum, difficile à acquérir, de la grande Çrī, (ce roi) qui a reçu le nom de Devānīka, crée sur terre le meilleur des *tīrtha.*

---

[1] Forêt, près de la rivière Gomatī, où le Mahābhārata est censé avoir été récité aux rishis par le sage Santi.

[2] Pièce d'eau près d'Ajmir, fréquentée comme lieu de pèlerinage, et aussi expression désignant le ciel.

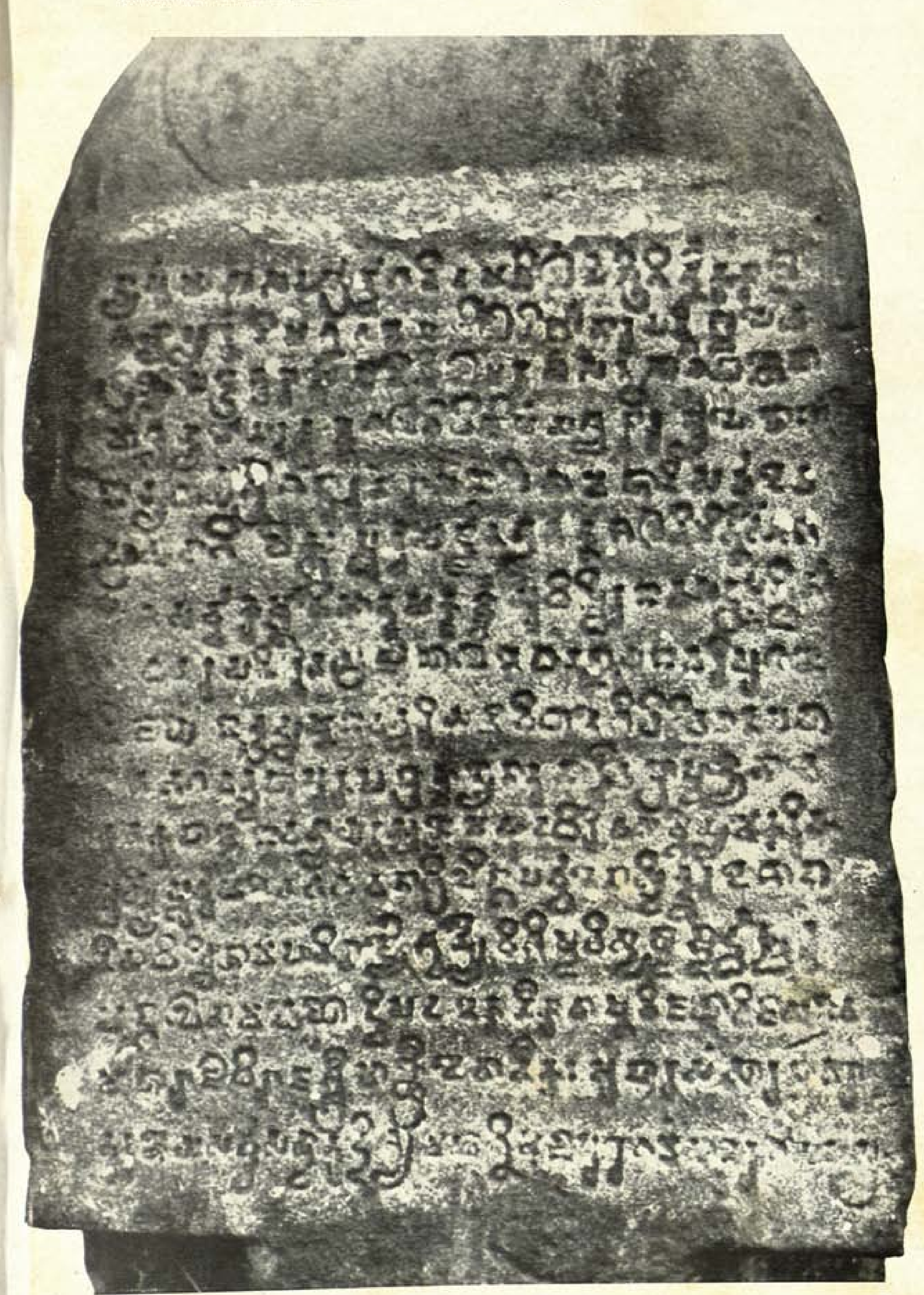
NOTE ADDITIONNELLE

Pendant l'impression de cet article, M. Ch. Archaimbault, Délégué de l'EFEO au Laos, à qui je devais déjà les premières photographies de la stèle, m'a fait parvenir une photographie aérienne d'un intérêt exceptionnel (reproduite ci-après, pl. V). Elle représente la région dont la fig. 4 (ci-dessus, p. 211) donne un schéma approximatif, établi d'après le croquis topographique de L. de Lajonquière (*Inventaire*, II, p. 76, fig. 25), et complété grâce à des renseignements de M. Archaimbault.

Sur cette photographie, on reconnaît aisément le terrain de la Mission catholique, marqué par un petit quadrilatère encadré de blanc en bordure du fleuve, la route en direction de l'Ouest-Sud-Ouest menant au monument de Văt Ph'u, au Nord de la Mission le cours d'eau nommé Huei Să Huă qui a sur la photographie un tracé beaucoup plus sinueux que sur le croquis, enfin le Huei P'a Nôn au Sud de la Mission.

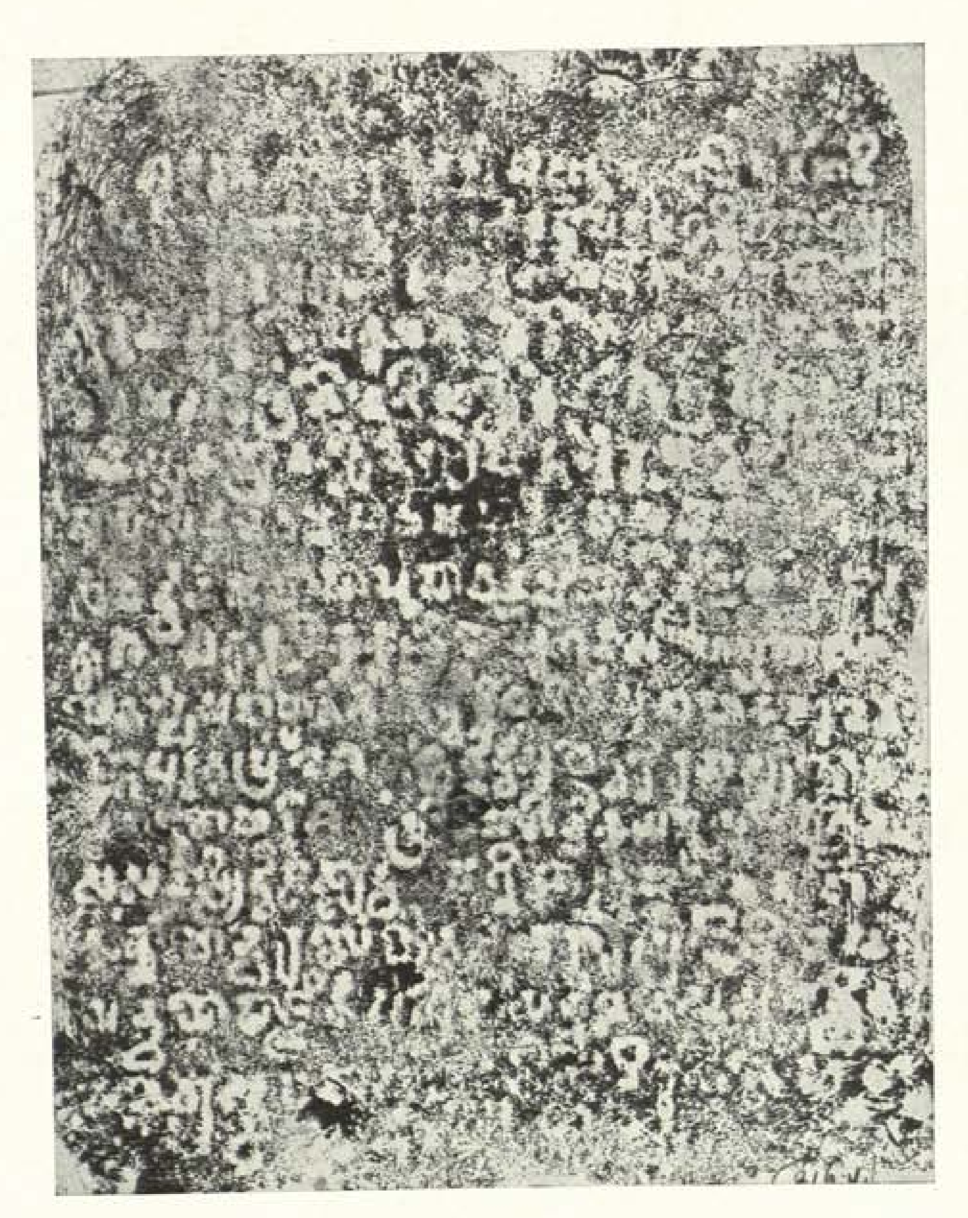
Le grand intérêt de la photographie réside dans la présence d'un quadrilatère concentrique à celui de la Mission, mais beaucoup plus grand, et marqué par une double enceinte dont le tracé, sans doute peu visible au sol, est parfaitement net à l'observation aérienne. S'agit-il de l'enceinte délimitant le terrain du Kurukṣetra de l'inscription? D'après la stance XIX, ce *tīrtha* mesurait un demi *yojana* de largeur (*āyāma*) : malgré l'incertitude sur la valeur exacte du *yojana* au ve siècle sur les bords du Mékong, il ne serait pas impossible que l'enceinte visible sur la photographie correspondît au terrain du Kurukṣetra, surtout si le fleuve, comme il apparaît probable, en a rongé la partie orientale.

Quoi qu'il en soit, il y a en cet endroit, à n'en pas douter, un site archéologique méritant une prospection et même des fouilles. Je rappelle que L. de Lajonquière, décrivant le terrain de la Mission (*Inv.*, p. 76) signalait que : « A l'emplacement de l'église actuelle, on voit aussi de nombreuses fondations de monuments en briques, et l'on prétend (nous n'avons pu le vérifier) que des remparts également en briques y entouraient ce que la tradition dit avoir été la ville des Chams. » S'agit-il des remparts révélés par l'observation aérienne? En tous cas, ce témoignage de L. de Lajonquière, qui m'avait échappé au moment de la rédaction de mon article, est un nouvel argument en faveur de l'origine chame de la stèle de Văt Luong Kău.

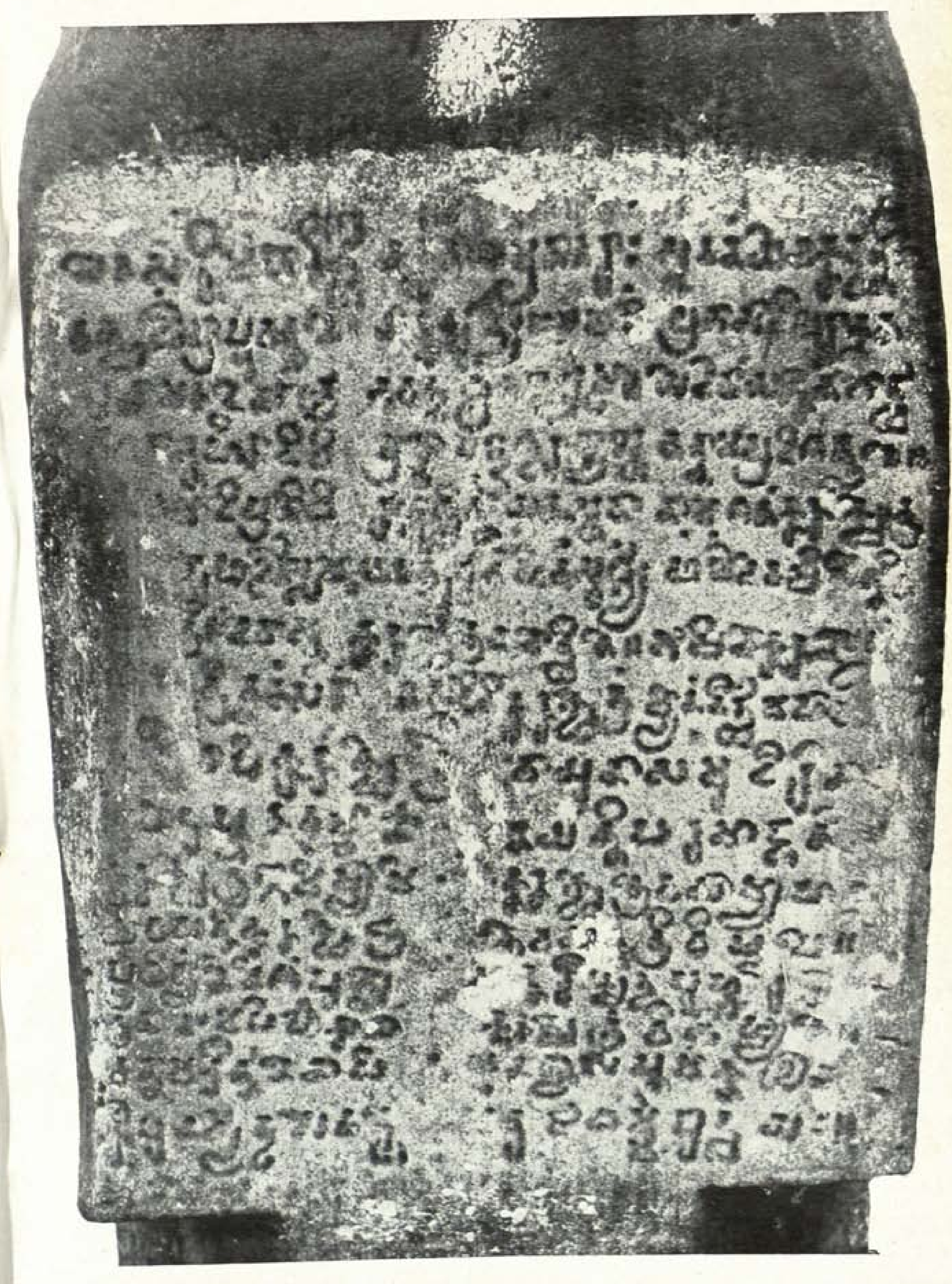


Stèle de Vat Luong Kau. Face A (*Nord*). [Photographie de la pierre.]

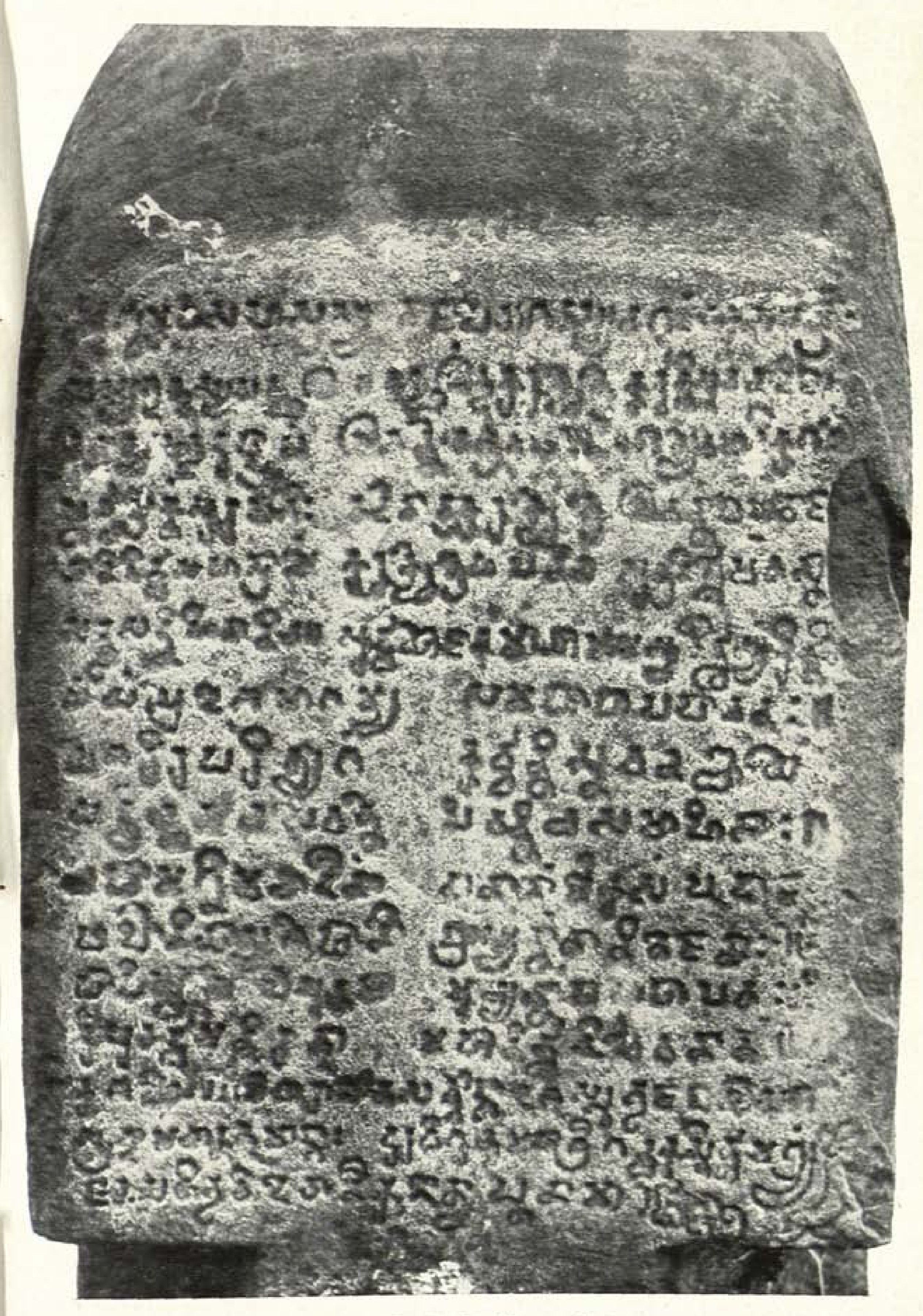
a



Stèle de Vat Luong Kău. Face B (*Ouest*). [Photographie d'un estampage.]



Stèle de Vát Luong Kău. Face C (*Sud*). [Photographie de la pierre.]



Stèle de Vat Luong Kău. Face D (*Est*). [Photographie de la pierre.]



Photographie aérienne du site de Vat Luong Kău et de la Mission catholique de Basăk.
(Indochine, 1952 ; cliché 256-049.)

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES DE LA MINE DE SEL DE BAN BO (MOYEN LAOS)

(CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DU JEU DE TI-K'I)

par

Charles ARCHAIMBAULT

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

Le sel, richesse naturelle du Laos, est l'objet d'un commerce intérieur intense. Acheminé par le fleuve ou par voie terrestre, livré sur les marchés de la haute région ou dans les villages des Bolovens, il constitue une monnaie d'échange entre commerçants laotiens et trafiquants aborigènes.

Le sel, en effet, n'est pas seulement d'un usage alimentaire, il possède également une vertu prophylactique et joue de ce fait un grand rôle dans les cérémonies laotiennes ou *Kha* [1].

Dans le Moyen-Laos, à soixante kilomètres au Nord de Vientiane, près du village de Ban Keun, à Ban Bo, un grand nombre de puits salins se découpent dans le sol comme à l'emporte-pièce. Ces puits alimentés par des nappes d'eau salée sont surmontés d'un échafaudage de bambous : pompes [2] et canalisations qui déversent un liquide verdâtre et épais dans d'immenses chaudières. Après ébullition et évaporation de l'eau, le sel est recueilli et empaqueté au village. Sur une éminence, dominant le sol criblé de trous, se dresse une maison sur pilotis, le « Ho Bo », la demeure des génies de la saline.

---

(1) On l'emploie entre autres, dans les rites d'accouchement, d'inauguration de maison, dans la cérémonie du Grand Serment et du « Bun Pavet » pour écarter les mauvaises influences ou assurer la prospérité.

(2) À l'échafaudage qui domine le puits est fixé un levier (*k'andid* = « levier ressort ») dont l'extrémité inférieure est maintenue au sol. L'autre extrémité comporte un piston qui joue dans un gros tube de bambou immergé dans le puits. La tête de ce piston est recouverte d'une rondelle en peau de buffle qui en se resserrant ou en se dilatant, selon les mouvements du levier, permet la montée de l'eau dans le tube. L'eau déborde et captée par une gouttière, s'écoule dans un grand bassin.

Fortement hiérarchisés comme tous les génies laotiens, ces esprits forment une société dont la structure quoique schématique reflète fidèlement celle de l'ancienne administration royale : à la tête préside *Čao P'a Satt'ong*, le monarque des Génies du sel. Sous ses ordres servent directement le vice-roi P'ia Ong et son adjoint P'ia O. Ces dignitaires transmettent les ordres royaux aux deux chefs de «Marche» : Ai Dan S'ai et Ai Dan K'ua. Les «hautes œuvres» enfin sont confiées aux bourreaux Bak Ham et Bak K'am.

Anciennement propriété de Čao P'a Satt'ong, les puits sont l'objet de nombreux interdits dont la violation entraîne une sanction de la part des génies. C'est ainsi qu'il est défendu d'entrer à cheval dans la saline sous peine d'être frappé d'hémoptysies et de voir sa monture s'abattre sous soi, raide morte. Si on se penche au-dessus d'un puits, il faut prendre soin de n'avoir point la tête couverte. Les jours fériés, c'est-à-dire les derniers jours de chaque quartier de lune, il est interdit d'aller chercher du bois de chauffage aux alentours des puits sous peine de faire diminuer la teneur de la nappe salée [1]. En cas de violation fréquente des rites de la part des villageois, les bourreaux des génies revêtent l'apparence d'un tigre et viennent rôder dans le village. Les habitants recourent alors au «čam», c'est-à-dire au maître du rituel chargé du soin de l'autel des esprits. Ce dernier se rend au «Ho Bo» avec une coupe d'offrandes [2] contenant des fleurs rouges, des cierges, des cornets de feuille de bananier. Il allume deux cierges sur le reposoir de l'autel, se prosterne et levant sa coupe à la hauteur du front il dit : «Nous avons péché, c'est certain, mais nous reconnaissons votre puissance, nous faisons notre soumission. Nous vous prions de lever la sanction; que tout rentre dans l'ordre!». Le jour même le tigre disparaît.

Le sel étant doué de valeur religieuse et considéré comme la propriété de certains génies, son extraction met en jeu des techniques rituelles [3]. Actuellement le troisième jour de la lune croissante du troisième mois, les sauniers célèbrent en l'honneur des génies le *Boun Tĕtô Ti-K'i*, «la fête du jeu de Tĕtô et de Ti-K'i». La veille de la cérémonie, les villageois construisent à l'Est du village, sur un emplacement traditionnellement consacré, un petit autel temporaire. La construction érigée, une délégation composée du maître du rituel, de son adjoint nommé le *Khun San* («le magistrat»), d'un porteur de gong et de quelques notables se rend au grand autel des génies. Une fois arrivé, le préposé aux rites monte dans l'autel, dépose sous le reposoir le *Khan K'ai*, coupe d'invitation contenant le Tĕtô, balle de rotin qu'il a lui-même tressée, une bouteille d'alcool, deux cierges, des fleurs rouges. Il allume un cierge

---

[1] Aymonier a noté des interdits semblables à Siphoum au Siam : «Sur les lieux, les sauniers doivent s'abstenir de tous rapports sexuels, de couvrir ou de ceindre leur tête ou même de l'abriter sous un parasol, sous un parapluie. Le «Bo» ou puits ne doit être traversé ni à pied, ni à cheval ni en voiture» (*Notes sur le Laos*, 1885, p. 141).

A Ban Keun outre les interdits déjà cités, il est expressément défendu de faire du bruit près de l'autel des génies. Cao P'a Satt'ong estimant que la musique est un bruit comme un autre, rendit malades une année des joueurs de khen qui avaient cru bon de participer à la cérémonie du «Bun Tĕtô Ti-K'i». Seuls, les joueurs de gongs sont tolérés. Autrefois, lorsqu'on employait le bambou comme bois de chauffe pour alimenter les foyers de la saline, si quelque bambou éclatait sous l'action de la chaleur, le responsable devait donner au maître du rituel trois kilos de sel. Le *čam* réservait la somme de ce sel pour l'entretien du *Ho*.

[2] Cette coupe porte le nom de *Khanha* («coupe cinq») car elle contient cinq paires de cierges.

[3] Depuis une dizaine d'années, c'est-à-dire depuis l'exploitation intensive de la saline, l'extraction commence dès le douzième mois, sans tenir compte des rites. Autrefois, les travaux du sel ne pouvaient commencer avant la cérémonie du Tĕtô Ti-K'i.

sur l'autel, en fixe un autre sur la coupe et, après s'être prosterné trois fois, murmure : «J'ai l'honneur de vous inviter à assister au rite annuel du Tëtô Ti-K'i. Que vos frères viennent également! Protégez-nous, Seigneur, de façon à ce que nous demeurions en bonne santé!». Après avoir proféré cette formule d'invitation, il tend à son adjoint un matelas et un petit oreiller : la couche du chef des génies, une carafe d'eau et un nécessaire à chiquer. Quant à lui, il porte précieusement la coupe contenant alcool, balle et offrandes. Le cortège s'ébranle alors, au son du gong et se dirige vers l'autel temporaire où le maître du rituel et son aide déposent les objets sacrés. Le *čam* fixe alors sur l'autel et sur la coupe un cierge allumé, il se prosterne, puis récite : «Maintenant, nous allons procéder en votre honneur au jeu de Tëtô Ti-K'i ainsi que nous l'assigne le rite annuel. Nous vous demandons de nous maintenir en bonne santé. Que nous n'attrapions pas mal aux pieds ni aux ongles! Protégez tous les habitants, tous les commerçants!». Dans le pavillon miniature où ils retrouvent l'ambiance sacrée de leur demeure, Čao P'a Satt'ong et ses dignitaires vont assister maintenant aux jeux donnés en leur honneur. Le préposé aux rites demande alors aux assistants mâles de former un cercle et retirant le Tëtô de la coupe, il le tend au *Khun S'an* qui lance la balle sur le groupe des joueurs. Celui qui est touché est chargé de mettre la balle en jeu. Le Tëtô lancé en l'air est reçu, soit sur le coude, le genou ou la cheville selon les règles de ce jeu qui est pratiqué aussi bien au Laos qu'au Siam et en Insulinde [1]. A Ban Keun toutefois, les règles comportent une clause particulière : tout joueur qui manque la balle doit se coucher à plat ventre sur le sol et simuler le coït avec Nang T'orani, déesse de la terre pour divertir les génies [2]. Le soir venu, le jeu prend fin; le maître du rituel reprend la balle consacrée aux génies et dont il est dépositaire et, avant de regagner sa demeure, en passant devant l'autel, il murmure : «Maintenant, nous allons vous quitter; demain, nous nous rassemblerons à nouveau pour jouer au Tëtô Ti-K'i» [3].

Le quatrième jour de la lune croissante, dans l'après-midi, on procède à nouveau au jeu de Tëtô. Durant toute la partie qui se déroule cette fois sans aucun rite préliminaire, le *čam* demeure près de l'autel temporaire pour accueillir les villageois qui, en foule, viennent offrir des fioles d'alcool aux génies. C'est le maître du rituel qui fait les présentations. Débouchant les flacons, il les place l'un après l'autre dans l'autel en murmurant : «Le dénommé Untel vous offre cette bouteille d'alcool en honoraires, veillez sur sa santé!». Puis il distribue les bouteilles à la ronde. Entre deux pauses, les joueurs viennent lamper le breuvage consacré. Au coucher du soleil, la partie se termine, à nouveau le *čam* emporte la balle sacrée.

Le cinquième jour après-midi, la partie est fort brève. Autrefois, il y a de cela environ quinze ans, elle servait seulement d'introduction au jeu de Ti-K'i. Ce jeu, qui exécuté avec une crosse et une boule en bois ressemble fort au hockey, mettait

---

(1) Cf. Embree, *Kickball an some other parallels between Siam and Micronesia*, in *JSS*, vol. XXXVII, p. 33-38.

(2) Ce rite est nommé *Dao Din* («faire les gestes du coït avec la terre»). L'endroit où se déroule le jeu portant le nom de «rizière des bonzes», on pourrait penser qu'il s'agit d'un rite chargé d'assurer la fécondité du sol mais, vu l'occasion à laquelle il est exécuté, il convient plutôt de le considérer comme la violation mimée de l'interdit sexuel observé normalement sur l'emplacement de la saline. Si la violation accidentelle et involontaire de l'endroit risque de diminuer la teneur en sel, la violation délibérée, rituelle, vise le résultat contraire. Le folklore, celui de la chasse en particulier, offre de nombreux exemples de ces «viols rituels d'interdits».

(3) Normalement cette balle devrait être déposée aussitôt après la partie dans le petit autel temporaire, mais le *čam* craignant que les enfants ne s'en emparent la place dans sa demeure, de préférence, sous l'autel familial consacré au Bouddha et aux «maîtres».

aux prises des représentants du village et des représentants du « Ho Bo »[1]. Après deux parties non arbitrées, le chef du village s'avançait au centre du terrain et déclarait : « Maintenant c'est la finale, préparez-vous ! ». Quel que fût le résultat, c'était l'équipe du génie qui était déclarée victorieuse. Pour quelle raison ce jeu disparut-il ? On ne sait. Toujours est-il que seul le nom a subsisté, accolé à celui du rite qui l'introduisait. Actuellement, le *Ñat Mak P'ao* (« dispute de la noix de coco ») l'a remplacé. Pour ce jeu, le *čam* répartit les enfants du village en deux camps. Ces camps qui ne représentent aucun clan doivent se disputer une noix de coco, préalablement graissée, et tenter de marquer des buts en déposant la noix à la limite du camp adverse. La troisième partie achevée — sans qu'aucun pronostic ait été tiré de la victoire ou de la défaite de tel ou tel camp — le *čam* fixe deux cierges allumés sur l'autel temporaire et un autre sur le Khan K'ai, il se prosterne trois fois et prononce : « Mes hommages. Maintenant, le jeu de Tétô Ti-K'i est terminé ; nous n'avons pas laissé les traditions tomber en désuétude ; nous n'avons pas laissé les rites tomber dans l'oubli. J'ai l'honneur de vous prier, Seigneur, de bien vouloir regagner votre palais ». Puis le cortège se reforme comme lors de l'avertissement initial. Le maître de rituel chargé du Khan K'ai et suivi du « Khun S'an » qui porte matelas, oreiller, carafe et nécessaire à chiquer, se rend au grand autel. Des coups de gong ponctuent la marche. Arrivé au « Ho Bo », le *čam* dépose les objets sacrés, fixe les cierges sur le reposoir et sur la coupe, se prosterne et prononce la dernière invocation : « Mes hommages. Maintenant tous les rites ont été accomplis. La tradition a été observée. Protégez-nous, nous vos sujets ! Que tous les habitants du village demeurent en bonne santé ! ». Il verse un peu d'alcool dans deux godets placés sur le reposoir, éteint les cierges, tire le rideau qui isole les génies ; la cérémonie est terminée. Désormais, la saline est désacralisée, l'exploitation peut commencer.

Cette cérémonie est d'autant plus intéressante que l'un des rites qu'elle incluait : le jeu du Ti-K'i, se retrouve à Vientiane intégré dans un complexe différent. Dans un article publié récemment, M. P. Lévy s'est attaché à dégager le sens de ce rite[2] exécuté à Vientiane en examinant les faits à la lumière d'exemples empruntés à une autre civilisation. L'existence de ce jeu à Ban Bo permet peut-être de déceler le rôle spécial du jeu de mail à l'intérieur d'un complexe purement laotien. A Vientiane, chaque année, au début de la saison sèche, lors de la fête du T'at Luang, le jeu de Ti-k'i met aux prises les habitants du village du T'at, considérés comme les représentants du peuple et des fonctionnaires de la cité représentant l'administration. Inéluctablement, les représentants du peuple gagnent par deux parties contre une[3].

---

[1] Selon mon informateur Lung Kon du village de Ban Bo, ces représentants au nombre d'une dizaine étaient choisis indistinctement parmi les gens du village et non parmi le personnel du *Ho*. Les joueurs de cette équipe ne portaient aucune marque distinctive.

[2] *Ti-Khi : un jeu de mail rituel au Laos*, in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 1952-1953, p. 3-15.

[3] Le quinzième jour de la lune croissante du douzième mois, à neuf heures du matin, le *čam* chargé du rituel de l'autel de P'a S'ai oint la boule de Ti-K'i dont il est dépositaire. Il la place dans une feuille de bananier préalablement graissée, la frotte puis l'asperge avec de l'eau parfumée. Ensuite, il la dépose dans une coupe contenant des fleurs blanches et rouges, dix cierges, puis place cette coupe dans la pièce intérieure de sa maison, sous l'autel du Bouddha. A trois heures, la femme du *čam* fixe à la canne de Ti-K'i deux cierges et des fleurs rouges ou blanches au moyen d'un gros fil de coton. Ce rite est un *Su Khuan*. En effet, cette canne est une crosse rituelle qui est censée posséder un *khuan*, « une âme ». Ordinairement, elle est placée sur le *Hing*, sorte d'étagère qui domine le foyer, car elle doit s'imprégner peu à peu de noir de fumée — probablement, en vertu de la croyance que le noir de fumée possède un pouvoir prophylactique efficace contre

Si nous comparons ce jeu à celui qui était exécuté à Ban Keun, quelques différences apparaissent au premier abord. A Vientiane, la lutte ne se circonscrit pas entre le clan détenteur du «sacré» et la population vouée au «profane», mais entre la classe dirigeante et la foule des administrés, voire entre la cité et la campagne, les représentants de la ville étant considérés comme des «envahisseurs» et ceux du village comme des paysans, des «broussards»[(1)]. D'autre part, alors qu'à Ban Keun la balle du Ti-K'i était entièrement dépourvue de valeur religieuse — n'importe quelle noix de coco pouvait remplir cette fonction — à Vientiane, elle est considérée comme le siège d'un «esprit». Consacrée au génie fondateur du T'at, elle est conservée dans la demeure du gardien de l'autel du village. Si à Ban Keun aucun rite ne précédait la mise en jeu, à Vientiane, par contre, la boule ointe d'huile de coco et aspergée d'eau odorante est présentée à P'a S'ai, c'est-à-dire l'esprit du roi Setthathirath, par le maître du rituel. Ces différences ne masqueraient-elles pas l'identité des deux rites? Si à Vientiane une certaine valeur religieuse est inhérente aux instruments du jeu, à Ban Keun, la même valeur devenue plus abstraite restait fixée à l'ensemble du rite. D'autre part, les habitants du village du T'at, comme le remarque justement M. P. Lévy, jouissent de quelques prérogatives : ils sont exonérés de certaines taxes[(2)]. En tant qu'ils gardent et entre-

---

les mauvaises influences. Cette canne est chargée, en outre, d'une telle puissance sacrée qu'elle risquerait de causer de graves blessures, si un joueur imprudent s'en servait sans que le *čam* la lui ait remise en mains propres. Les autres cannes sont fabriquées juste avant le jeu et jetées après la partie. Celle fabriquée par le *tasseng* toutefois est revêtue momentanément d'un caractère sacré; elle est noircie à la fumée; on fixe son «âme» avec un fil de coton, mais elle est jetée également après la partie. Il semble cependant que toutes les cannes des «esclaves» du T'at possédaient autrefois le caractère rituel de celle du *čam*.

Après le Su Khuan, le femme du *čam* place la canne près de la coupe dans la pièce intérieure. A quatre heures, un fonctionnaire du *Muong* vient chercher le *čam* qui muni de la coupe et de la crosse se rend au stand du Cao Muong où joueurs et pages royaux l'attendent. Le *čam* s'accroupit alors près du T'at, lève la coupe à la hauteur du front et prononce : «Protégez-nous, aïeul P'a S'ai, faites que vos enfants se couvrent de gloire au jeu du Ti-K'i. Éloignez d'eux la maladie, les disputes. Faites qu'ils gagnent deux parties. Accordez l'autre à leurs adversaires. Alors santé, bonheu régneront».

Entre une double haie de porteurs de verges, hallebardes, lances et des joueurs représentants de l'administration et du peuple, le *čam* précédé du *tasseng* — chef de l'équipe du peuple — du Cao Muong et de son adjoint, se rend à l'esplanade. Deux porteurs de gong et un porteur d'étendard ferment la marche.

Sur le terrain, les joueurs au nombre de quarante environ se mettent en ligne. Le clan des «esclaves» du T'at a ses buts au Nord. Celui de l'administration au Sud. Autrement dit, le jeu se déroule entre l'espace consacré à l'autel Nord — autel du génie P'a S'ai — et celui de l'autel Sud consacré à «Nang Sida». Le *čam*, au centre des deux camps, pose sa coupe à terre. Pendant qu'un joueur de gong frappe sans arrêt sur son instrument, le *čam* fixe deux cierges allumés sur sa coupe et la lève à hauteur du front, en récitant la même formule que devant le T'at.

Puis il colle les deux cierges sur la boule qu'il retire de la coupe et pose à terre. A ce moment, le Cao Muong de Ban Keun, de Sanak'am ou de Paksane représentant le peuple et le Cao Muong de Vientiane représentant l'administration croisent trois fois leurs cannes et mettent la balle en jeu. Ils confient ensuite les crosses, l'une au *tasseng* de Ban T'at Luang, l'autre à un fonctionnaire subalterne du Muong. Lors des deux dernières parties, ce sont ces deux délégués qui sont chargés de remettre la balle en jeu. Après la dernière partie, le cortège se reforme et se rend au stand du Cao Muong. Le Cao Muong offre à boire au *čam* puis à tous les joueurs. Le *čam* rapporte ensuite chez lui sans aucun rite, la coupe avec la boule et la crosse.

(1) Ainsi que l'a fort bien noté S. E. Thao Nhouy dans son article sur les fêtes du douzième mois (*Asie Nouvelle*, 31 janvier et 29 février 1936, p. 5) cité par P. Lévy.

(2) Autrefois les *Bao P'a S'ai*, «esclaves du génie P'a S'ai», n'étaient ni imposables ni corvéables. D'autre part, tous les riziculteurs de Huei Den Din jusqu'à Hong Ké devaient une redevance annuelle de cinq *mün* de riz au village du T'at Luang. Ce riz était entreposé dans un grenier spécial construit près de Vat Tai.

tiennent le T'at. Dans un certain sens, on peut les considérer comme les descendants de ces 3.333 «esclaves» que tout roi fondateur était tenu de consacrer au reliquaire dont il avait entrepris l'érection [1]. Comme ces stûpas étaient élevés en des lieux considérés depuis longtemps comme privilégiés dans l'ancienne topographie religieuse [2], il est fort probable que les gardiens du nouveau culte étaient choisis parmi ceux de l'ancien et cela d'autant plus facilement que les génies locaux, assimilés par le bouddhisme, devenaient eux-mêmes protecteurs des marques ou dépôts sacrés [3]. Considérée sous cet angle, l'opposition «administrés-officiels» notée à Vientiane se résout finalement en l'antagonisme «sacré-profane» observé à Ban Keun.

Si nous examinons maintenant le rôle dévolu au Ti-K'i à l'intérieur des deux complexes, nous comprendrons la signification de cette opposition. A Ban Keun, dans la cérémonie d'ouverture de la saline, le Ti-K'i consacrait par la victoire du clan sacerdotal un droit antérieur [4]. Il ratifiait le droit de propriété du génie [5] qui, bien avant l'exploitation des puits, possédait déjà les salines; les droits des villageois sur le terrain n'étant que des droits acquis postérieurement et conser-

---

(1) C'est du moins ce qu'affirment les *Annales* de T'at P'anom et l'*Ūrangk'at'at*. Selon le premier texte, après l'érection de T'at P'anom, 3.333 personnes furent chargées de l'entretien de l'édifice. On leur donna le nom de Kha Okat. Leur chef Mūn Ram dépendait directement de quatre seigneurs affectés à la surveillance des «marches frontalières». Lors de la restauration du sommet de l'édifice, le P'ra K'rou Ponsamek, qui devait régner par la suite sur le territoire de Champassac, emmena un grand nombre de ces Kha. De Bassac, ils remontèrent jusqu'à la Sé Ban Fai et fondèrent plusieurs villages, mais chaque année lors de la fête du That, ils venaient offrir au Stûpa des fruits et de la cire (cf. *Pravati čaorac'a K'ruluang P'onsamek* : Biographie du Cao Rac'a K'ruluang P'onsamek rédigée par le P'ra K'ru Maha Keo Cet'umala, p. 34-35). L'*Ūrangk'ar'at* parle également de la consécration d'esclaves aux fondations pieuses. Mais, la description fort vague peut aussi bien s'appliquer au T'at de Vientiane, qu'à celui de Savannakhet ou au T'at P'anom.

(2) Selon une version orale tirée semble-t-il de l'*Ūrangk'at'at*, le t'at de Vientiane aurait été construit sur l'emplacement d'un puits creusé par le roi légendaire «Buri Luei Luei» à la demande du roi Nâga : Suvannanâga. Pour récompenser Buri «l'obèse» qui avait libéré deux de ses enfants pris dans une nasse, Suvannanâga chargea deux de ses subalternes : Sukantanâga et Ekačakhunâga de venir le premier et dernier jour de chaque quartier de lune recevoir les ordres de Buri. Devenu tout puissant, grâce à cette aide, Buri épousa la fille du roi de Souvannaphoum. La tradition orale ajoute qu'amoureuse d'un autre prince, l'épouse de Buri causa la perte de son mari en faisant boucher le puits après avoir immergé le gong qui servait a appeler les nâga.

(3) L'*Ūrangk'at'at* fait des nâga les gardiens des «empreintes du pied du Bouddha». Les rois des nâga ont des messagers qui circulent dans les moindres villages et surveillent le comportement des habitants. En cas de violation des préceptes bouddhiques, les nâga chargent les *ngu'ăk*, génies ophidiens subalternes, de punir les coupables.

Le T'at P'anom est sous la protection de trois génies locaux. Les deux premiers sont désignés par leur titre de dignitaires : Cao Muong Khua, Cao Muong Sen. Le troisième, Cao T'ong Kuang joue un rôle important dans les cérémonies du Nord et Sud-Laos.

(4) On remarquera à ce sujet le rôle joué encore de nos jours par le *Khun S'an*, «le juge», lors de la mise en jeu de la balle de Tétô.

(5) Autrefois, tout le terrain avoisinant l'autel était considéré comme la propriété du maître du rituel. Les autres parcelles relevaient du droit du premier exploitant, cependant annuellement, chaque propriétaire devait verser au *čam* une redevance de un *mūn* de sel pour «apaiser» le génie. Au cours des ans, quand le *čam* vendit ses puits, les acquéreurs furent taxés de cette même redevance. Le maître du rituel était donc le «percepteur» du génie. Cette coutume disparut il y a quelques années à la suite d'une contestation qui s'éleva entre le *čam* et la «médium» du génie qui désirait toucher également une part des taxes. Le *čam* décida alors que désormais toutes les redevances seraient versées à la pagode du village.

Un puits valait en 1953 entre trois mille et cinq mille piastres. Soit entre quatre-vingts et cent *mūn* de sel. La location d'un puits s'élevait de sept cents à mille piastres par saison. Les contrats de vente et de location sont rédigés au bureau du Muong qui frappe tout exploitant d'une taxe dite «de bois et de marmite».

vés grâce à la bienveillance du génie. Pour désacraliser les puits, pour appliquer une des prérogatives du « droit nouveau », il fallait d'abord établir les comptes. Telle était la fonction du Ti-K'i. Consacrant un état antérieur, il montrait le point de départ d'une évolution qui aboutit finalement à l'instauration d'une exploitation rationnelle. En ce sens on peut dire que ce jeu retraçait une genèse.

A Vientiane, nous avons affaire également à un rite d'ouverture, mais plus complexe, car il a pour arrière-fond l'instauration du royaume. En effet, si le T'at, reliquaire bouddhique, est bien, comme l'a montré M. Mus, un réservoir du Dharma universel érigé par un roi fondateur pour l'exercice de son autorité politique, la cérémonie du douzième mois a pour fonction, au changement de saison, de régler à nouveau le royaume sur cet « univers allégorique » qu'est le stûpa. S'abîmant en méditation près de ce « dharma architectural » le monarque, chaque année, s'identifiant à Setthathirath, un des premiers mandataires du Dharma, maîtrise les orients et laisse fluer en lui l'ordre cosmique qu'il répandra sur le royaume. Mais cette magie royale ne vise qu'à une instauration abstraite qui doit se doubler d'une instauration concrète. D'où le rôle du Ti-K'i. En consacrant la victoire des gardiens du T'at, considérés comme de simples instruments du pouvoir royal, ce jeu visualise en fait l'implantation sur terre de la loi suprême, essence secrète de la royauté. Mais, chose étrange, auréolés de cette victoire, les vainqueurs n'apparaissent pas à la conscience collective comme les champions du droit royal, mais comme les défenseurs d'un droit antérieur plus primitif, celui des génies locaux et de leurs gardiens qui, bien avant que ne surgissent les « envahisseurs » avec leur culte du Dharma, possédaient déjà le sol. Jetés sur la scène en pleine lumière avec pour mission de faire triompher la cause des rois conquérants et de leur culte, les gardiens du reliquaire défendent en fait leur propre cause et font reconnaître un droit antérieur — celui des gens de la brousse, leurs aïeux — que l'envahisseur doit ratifier s'il veut que le cours des choses continue à découler normalement. Tout se passe comme si l'instauration concrète promue par le Ti-K'i devant tenir compte de l'histoire particulière du royaume — l'instauration abstraite prenant appui sur le fondateur du T'at et s'inscrivant ainsi dans le temps ne l'y engageait-elle pas? — ramenait au jour des fragments d'un autre âge empruntés à quelque cosmogonie et retraçait depuis les origines l'évolution du droit.

Si à Vientiane, l'opposition « broussards-envahisseurs » n'est plus qu'une opposition de mots qui ne recouvre aucun contenu, épaves échouées là, au cours des siècles, par une tradition qui ne les reconnaît plus, ces termes reprennent ailleurs tout leur sens. C'est ainsi qu'à Bassac, ancienne capitale du royaume de Champassac, un curieux renversement temporaire de la société se produit lors de la course de pirogues [1], trois semaines avant la fête du T'at; pendant plusieurs jours, des aborigènes Kha, descendants des serviteurs du Bouddha de gemme « palladium du

[1] La course de pirogues dans le Sud-Laos présente tous les caractères d'une instauration concrète. De même que dans la Chine ancienne, chaque année les vassaux venaient, du plus loin de leur province, se grouper avec leur petite motte de terre autour du souverain pour renouveler les énergies du « Dieu du sol » dont une parcelle avait servi à fonder leur fief, les descendants des feudataires de l'ex-royaume de Champassac viennent à l'occasion de la fête des eaux recomposer, autour du Prince de Bassac, toutes les énergies dispersées. Leur pirogue, à l'avant de laquelle repose le génie de leur territoire, a simplement remplacé la motte de terre. Tout en roborant le pôle religieux du pays, ils rechargent les énergies de leurs génies locaux et de retour dans leur village, ils diffuseront à leur tour, lors des courses locales, l'influx reçu là-bas, au centre spirituel de l'ancien royaume.

royaume » [1], sont les maîtres de la société. Les couplets qu'ils chantent indiquent que les interdits sexuels qu'ils doivent, en temps normal, rigoureusement observer sont momentanément suspendus. Représentants des génies locaux des montagnes et des eaux, ils montent, avec le personnel chargé de la garde des esprits protecteurs de la principauté, dans la pirogue des « Phi Mähësak », c'est-à-dire des génies protecteurs, pour pacifier le fleuve. Mais leur droit antérieur ratifié, ils renouvellent le dernier jour de la cérémonie, par l'offrande des jarres d'alcool, l'antique contrat avec le descendant de ceux qui les dépossédèrent et reconnaissent ainsi « le droit nouveau » qui leur fut imposé par les « envahisseurs ». Cette reconstitution historique achevée, l'instauration abstraite établie par la fête du T'at pourra avoir lieu [2]. Selon les annales de Luang Prabang, lorsque Khun Lô fils du légendaire Khun Burom descendit la Nam Ou et le Mékong pour prendre possession du territoire de S'ieng Dong S'ieng Tong que lui avait assigné son père, il trouva le pays occupé par les Kha. Ils les soumit, mais reconnaissant implicitement le droit du premier occupant, il donna à son fils le nom du chef Kha qui avait fondé le « Muong » : Khun S'ua. Par la suite, le royaume fut appelé Muong S'ua [3].

Ce droit antérieur, les descendants des anciens vaincus le rappelaient-ils autrefois lors de la cérémonie du douzième mois? On ne sait. Le texte des « Douze traditions et quatorze rites du royaume de Luang Prabang » mentionne leur présence lors de la fête du T'at mais ne précise pas leur rôle. Quant à la tradition orale, elle le réduit à celui d'une simple figuration. Toutefois, lors de la fête du Nouvel An, les Kha du P'ou Kassac descendent encore tous les trois ans à Luang Prabang se prosterner devant le roi et lui offrir leurs vœux; mais s'ils se soumettent au droit nouveau, ils soulignent bien, en révélant les pronostics pour la nouvelle année et en offrant au monarque les « Fruits de longévité », qu'ils sont en fait les détenteurs de la prospérité du royaume et de la vie du souverain. Comme la cérémonie du Nouvel An est une cérémonie d'instauration qui offre beaucoup d'analogies avec celle du douzième mois, il est permis de supposer qu'autrefois le droit du premier occupant était également ratifié lors du changement saisonnier. L'étude de la cérémonie du T'at n'infirme pas cette hypothèse car, si elle ne dégage pas explicitement le droit des aborigènes, elle met du moins en valeur un développement historico-légendaire dont la notion de droit primitif ne peut être exclue. A Luang Prabang, en effet, la cérémonie a pour but de retracer au moyen de rites complexes la fondation légendaire du royaume créé au dépens des eaux. Selon une version que nous avons recueillie [4], un couple de vieillards considérés comme les

[1] Selon les annales du Sud, ce Bouddha fut découvert par les Kha de la région de Saravane. Considéré par les aborigènes comme un génie de la chasse, il fut après maintes tribulations apporté à Champassac. Les Kha qui l'avaient escorté jusqu'à la capitale, furent chargés de sa surveillance et ils fondèrent un village dans les environs. Lors d'une crise de succession, les Siamois s'emparèrent de la statue.

[2] Dans le Sud-Laos, l'instauration abstraite comprend deux phases. La première se déroule pendant la course de pirogues. Assis dans « le Pavillon de la Victoire » qui surplombe le fleuve, le Prince médite devant les portraits de ses ancêtres et le « palladium » de la principauté. S'identifiant aux anciens mandataires de la puissance royale, il remonte le cours de l'histoire pour puiser à sa source, l'essence même de la royauté. Lors de la fête du T'at, il double « l'efficacité » captée, en méditant près du reliquaire du fondateur spirituel de la principauté.

[3] *Annales de Luang Prabang*, cahier 1, p. 14, lignes 1 à 8. Microfilm EFEO, n° 30.

[4] Selon cette version orale fort différente des versions écrites les « Pu ño ña ño » vivaient autrefois au ciel mais à cause de leur apparence grotesque, ils effrayaient les enfants des « Then ». Aussi le roi des génies P'ia Then Fa Ku'an les chassa-t-il. Comme à cette époque, la terre n'existait pas encore, l'eau s'étendant à perte de vue, le P'ia Then leur dit : « Partout où vous piétinerez la terre apparaîtra » et les chargea ainsi de créer le monde. Après qu'ils eurent piétiné les flots,

ancêtres mythiques des Laotiens triomphèrent du déluge en foulant les flots. Là où ils piétinaient, la terre surgissait. C'est pourquoi le rite principal de la cérémonie est la danse des ancêtres exécutée par deux personnages masqués. Des rites complémentaires, lancement de fusées et course de pirogues, contribuent à l'évacuation des eaux. Le territoire recréé, rénové, il importe ensuite d'instaurer les cadres administratifs. C'est une des fonctions de la course de pirogues. Mettant aux prises les représentants de l'administration royale, elle permet en respectant les préséances hiérarchiques de fixer l'ordonnancement du royaume [1]. Or cette cérémonie, si l'on en croit du moins le texte des «Douze traditions et des quatorze rites du royaume de Luang Prabang» [2], comportait, autrefois, le rite du Ti-K'i qui était exécuté sur l'esplanade du T'at Luang [3]. Mais ce jeu mettait-il aux prises le clan des aborigènes et le clan des Laotiens : le clan sacré des gardiens du T'at [4] et le clan profane de la population ou le clan des administrés et celui des officiels? Nous n'en savons rien car le texte ne donne aucune précision. Nul doute cependant qu'il ne fut chargé de retracer une ou plusieurs séquences du scénario, vu que tous les autres rites ont cette fonction. Or, si nous examinons le mythe que la cérémonie actualise, nous nous apercevons qu'un fragment est actuellement omis. Nous passons brusquement de la récréation mimée du territoire à l'instauration administrative. La phase transitoire, c'est-à-dire la naissance et la prolifération des êtres humains sur une terre en jachère n'est pas représentée.

---

la terre apparut mais, se sentant seuls, ils remontèrent au ciel pour demander qu'on leur donnât des compagnons. Le P'ia Then leur remit alors trois graines de courge qui une fois semées donnèrent chacune naissance à un fruit énorme. De ces fruits perforés selon les indications du génie sortirent les Kha, les Laotiens et les populations de race blanche. Après avoir partagé le royaume entre leurs sept fils les Pu ño ña ño allèrent se promener dans l'Himalaya où ils capturèrent le petit lion Sing Keo Sing K'am. Ils l'apprivoisèrent et l'emmenèrent avec eux. Au retour, sur les instances de la population, ils vainquirent un dangereux fauve qui ravageait la région de Sangk'alok. Ils l'enfermèrent dans une cage de fer qu'ils placèrent dans leurs rizière sise près de l'étang «Sua», demeure du roi Nâga : T'ao K'am Leng. Blessés suppose-t-on par le lion de Sangk'alok, ils moururent peu après. Avant leur mort, ils recommandèrent aux habitants de faire des effigies les représentant ainsi que celle de leur fils adoptif Sing Keo Sing K'am. «Chaque année, précisèrent-ils, vous ferez danser ces masques aux deux extrémités de la ville, sans quoi les *yaksa* détruiront le pays.» Ils devinrent par la suite, les génies tutélaires du royaume : les «Tévada Luang». A l'emplacement de leur rizière, on érigea une pagode (Vat Visun) et un T'at — le T'at Mak Mo — recouvrit l'étang du Nâga. Nous donnerons prochainement la traduction intégrale de cette version ainsi que celle des différents textes de Khun Burom.

[1] Ce rite est depuis quelques années tombé en désuétude. Mettant aux prises les représentants des reines et des principaux dignitaires du royaume, il assurait obligatoirement la victoire aux plus gradés.

[2] Cahier I, p. 91. Microfilm EFEO, n° 30. «Les divertissements diurnes comprenaient le théâtre (Râmâyana), la danse avec des lances et des sabres, la compétition avec une noix de coco, des matches de boxe, des courses de chevaux, le jeu de Ti-K'i...»

[3] Quoique nous n'ayons trouvé aucune confirmation de ce fait et que nos informateurs s'inscrivent en faux contre cette allégation, nous estimons toutefois qu'il n'y a aucune raison suffisante pour n'accorder aucune créance sur ce point à un manuscrit qui mentionne quantités de cérémonies anciennes dont nul n'a plus souvenance.

[4] On ne trouve nulle mention de «gardiens» du T'at à Luang Prabang. Il existe bien des «Kong Koi T'at» qui jouent un rôle dans la cérémonie du «Ho Lak Man». Mais il s'agit de «sujets» du «Lak Man», habitant le quartier du T'at Luang. Cependant, fait curieux, la fête du T'at débutait autrefois, selon un de nos informateurs, Cao Kaman, par une Pradakṣinâ autour du T'at de P'u Muet. Or le génie de P'u Muet nommé Cao Din «le maître du sol» est considéré comme l'ancien chef des serviteurs Kha. Il règne depuis Pak Huei Kang jusqu'à Pak Huei Lab. Un de ses adjoints «Ai Lang» est le serviteur du grand génie de S'ieng T'ong : Suvanna K'ampong, l'aïeul du roi Fagnum. Autrefois, tous les trois ans, on sacrifiait à Cao Din, au septième mois, un chien rouge auquel on donnait le nom de «cerf d'or».

Si le Ti-K'i fut réellement intégré dans cette cérémonie, n'aurait-il pas eu précisément entre autres fonctions [1] celle de rendre visible à tous l'état d'indistinction qui précéda, selon le mythe laotien, l'établissement des cadres sociaux par Khun Burom (l'envoyé céleste chargé de l'enseignement des techniques) et la création des différents royaumes instaurés par ses fils au dépens des premiers occupants? Le Ti-K'i aurait été alors une traduction gestuelle de la situation qui s'imposa au fondateur quand, parvenu sur terre et en présence de la populace qui y fourmillait, il déclara : «Les divinités nous ont envoyé pour gouverner, mais en voyant combien ces hommes sont nombreux, plus nombreux que les grains de sable, que les gouttes d'eau, nous nous prenons à songer : comment pourrons-nous les gouverner?» [2].

Sur l'esplanade du T'at, chaque année, lors de la récréation du territoire, le Ti-K'i aurait eu ainsi pour but d'opérer, par un renversement des valeurs sociales, le retour d'une société policée et hiérarchisée à l'état d'indistinction originelle, fort proche du règne animal et végétal dont parle la légende. Mais s'il rayait les villes de la carte pour laisser place à la brousse, s'il ratifiait les droits du premier occupant sur le pays, c'était en vue du débroussaillement, de la rénovation complète des cités et de l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même [3].

Si la cérémonie de Luang Prabang avec son arrière-fond mythique a eu quelque influence sur celle de Vientiane, les termes «administrés-officiels» recouvrent alors un sens et la contamination qui s'est opérée dans la conscience collective entre les deux couples d'opposition (sacré-profane, peuple-fonctionnaires) s'explique.

Cette contamination était d'autant plus inévitable qu'à Vientiane les gardiens du T'at chargés de seconder la magie royale dans la rénovation du territoire sont

---

[1] Selon le texte cité, le Ti-K'i aurait été exécuté le 15e jour de la lune croissante, soit deux jours après la course de pirogues et la danse des ancêtres. Qu'il n'ait point précédé le rite chargé de fixer la hiérarchie sociale n'infirme nullement qu'il n'ait pu avoir pour fonction de retracer la phase transitoire du mythe. Les cérémonies qui actualisent un mythe n'observent jamais fidèlement l'ordre chronologique du récit. A supposer même qu'à l'origine elles l'aient observé, au cours des siècles tous les tableaux ont été déplacés, interchangés. La cérémonie du T'at présente de nombreux exemples de cette confusion : ainsi, il y a une trentaine d'années, le quinzième jour de la lune croissante, un des nombreux cortèges qui accompagnaient le roi au T'at comprenait des piroguiers. Montés dans des pirogues sur roues qui étaient traînées le long de l'artère principale, ils jetaient sur les vendeuses du marché rituel, installées près du palais, leurs éperviers déchirés. Faisant le simulacre de débarquer et de chercher un refuge pour la nuit, ils avaient pour fonction de retracer la phase du déluge, alors que chronologiquement les eaux avaient été déjà expulsées par la course de pirogues deux jours auparavant. D'autre part, si autrefois, selon le texte cité, la danse des ancêtres chargée de faire surgir la terre avait lieu durant la course, actuellement elle est exécutée le soir du quinzième jour de la lune croissante, soit deux jours après l'expulsion des flots et l'instauration de la hiérarchie sociale. La chronologie développée par le rite est donc indépendante de l'ordre chronologique du rite dans la cérémonie. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, vu que les rites étant pluri-fonctionnels évoquent des temps différents et précipitent le déroulement du scénario en télescopant les périodes.

[2] Khum Burom, cahier 2, p. 4, lignes 15 à 17. Microfilm EFEO, n° 30.

[3] Rite pluri-fonctionnel, il est probable que le Ti-K'i réalisait ces deux périodes de l'histoire du droit, de même que la course de pirogues retrace le début et l'achèvement de l'instauration du royaume. Nous avons affaire là à des «diptyques».

Ce qui prouve que le droit royal devait être rétabli lors de cette cérémonie, c'est qu'il était remis en question à l'instant même où le Roi quittait son Palais pour se rendre au T'at. La formule par laquelle on invitait le Roi à regagner sa demeure, une fois la cérémonie terminée, l'indique clairement : «Nous, Princes, dignitaires, ministres, fonctionnaires, nous pages, rameurs, bonzes, nous Laotiens et Kha..., nous prions Sa Majesté de retourner gouverner comme auparavant et d'accomplir sa fonction de Monarque pour la *seconde fois*...».

dans l'obligation de jouer tous les rôles. Alors qu'à Luang Prabang le Ti-K'i, si jamais il exista, aurait pu à la rigueur se borner — la course de pirogues remplissant la fonction de rite complémentaire — à retracer les débuts de l'histoire, à Vientiane, le jeu de mail est tenu de représenter non une phase, mais de condenser en lui toute l'évolution. Tenu de faire revivre les temps où le royaume était encore en friche, il doit «défricher» le royaume; chargé de ratifier le droit du premier occupant et de ses génies, il doit réaliser le droit et le culte nouveaux. Toutes ces périodes, ces droits différents, ces contradictions, il les télescope, les confond, les transcende dans l'éclatement de la victoire. Comment les vainqueurs, alors même que leur nature ne s'y prêterait point, n'apparaîtraient-ils pas comme des personnages ambigus [1]?

Ainsi la cérémonie d'ouverture de la saline à Ban Keun permet — et c'est là son intérêt — d'éclairer le rite complexe du Ti-K'i exécuté à Vientiane, en nous présentant un état sinon plus primitif du moins plus simple de ce jeu. A Ban Keun comme à Vientiane, le Ti-K'i développe un scénario et retrace une genèse, soit celle d'une exploitation établie sur une terre propriété du génie, soit celle d'un royaume qui, gagné sur la brousse, la campagne, habitat des esprits locaux, est recréé périodiquement par la victoire du Dharma. Le droit primitif reconnu, les contrats antérieurs ratifiés, l'ordre est alors rénové : bonheur et prospérité, justes conséquences des rites bien accomplis écherront alors aux habitants.

---

(1) A Vientiane la règle du jeu traduit bien cette ambiguïté. A Ban Keun, la conscience collective ne retenant que l'aspect le plus simple de l'opposition «sacré-profane», la victoire du clan du génie se détachait nettement sur le fond neutre de deux manches non arbitrées, car elle devait souligner le droit du génie comme seul authentique, les droits des saulniers n'étant au fond que des privilèges concédés moyennant un certain intérêt et une juste observances des rites. A Vientiane par contre, la conscience collective approfondissant la sphère «sacré-profane» débouche sur le couple «administrés-officiels». Or, si en tant qu'hommes-liges des mandataires du Dharma, les gardiens du T'at sont tenus de faire triompher le droit royal et sacré en tant que défenseurs des vieux titres de propriété, leur victoire ne saurait être éclatante, sous peine de survaloriser une phase antérieure du droit — qui doit seulement être ratifiée pour fonder le droit nouveau — et de bloquer ainsi tout processus évolutif. C'est pourquoi ainsi que l'indique excellemment Thao Phimasone, l'informateur de M. P. Lévy, les représentants du peuple ont le devoir de faciliter la victoire des fonctionnaires à la dernière partie, pour que «l'équilibre ne soit pas rompu». En aidant leurs adversaires, les vainqueurs esquissent l'étape ultérieure et reconnaissent implicitement une hiérarchie qu'ils aident à établir.



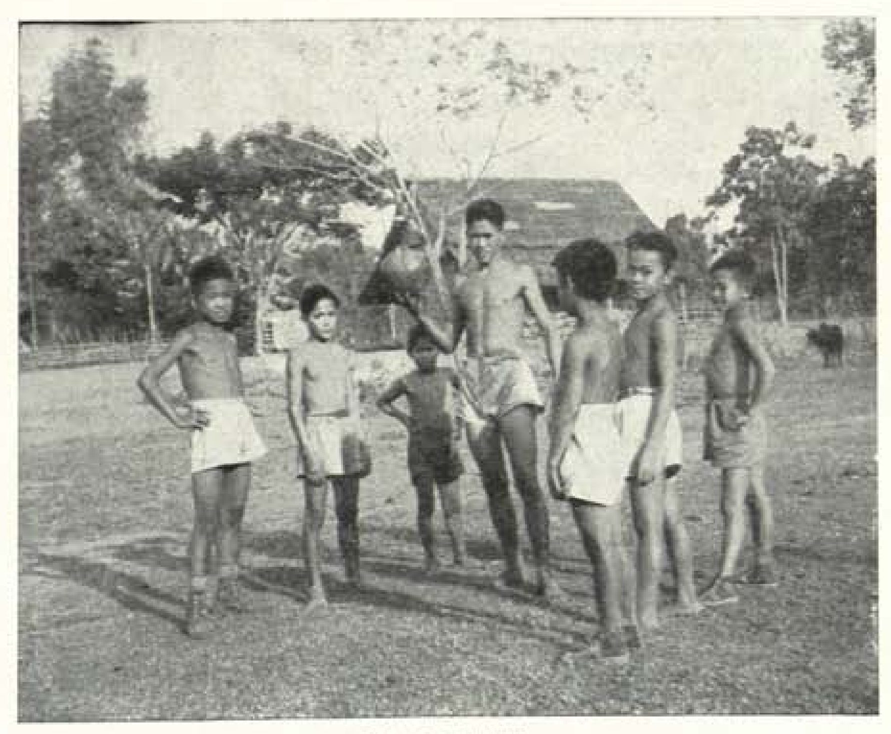
1. Avant l'avertissement au «Ho Bo». — Le tëtô une fois tressé sera déposé dans la coupe.



2. Rite d'avertissement au «Ho Bo».



1. Le rite du « dao Din ».



2. Le ñat Mak P'ao.



1. L'invocation à «P'a S'ai» au pied du T'at Luang.



2. Avant l'invocation, deux cierges sont fixés sur la coupe.



1. Ti-K'i : l'ultime invocation avant la mise en jeu.



2. Ti-K'i : la mise en jeu.

NOTE
SUR UN SITE NÉOLITHIQUE
DE
LA PROVINCE DE PLEI KU

par

P.-B. LAFONT

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

C'est au cours d'une mission ethnographique que j'effectuai en pays jo-rai de novembre 1953 à juin 1954 que j'ai pu recueillir les objets lithiques et les fragments de poteries qui font l'objet de la présente note.

Je n'avais nullement envisagé au départ, que je pourrais me trouver en présence de pièces préhistoriques. Depuis longtemps, l'existence de sites néolithiques a été signalée dans la province de Kontum[1], mais personne n'avait encore mentionné la présence d'objets lithiques dans la province de Plei Ku (fig. 5).

C'est au cours d'une enquête linguistique que je soupçonnai l'existence de pièces préhistoriques, mais je n'aurais jamais supposé qu'elles aient une aire de répartition aussi extensive que celle qu'il me fut donné de constater.

* * *

Alors que je constituais un lexique franco-jo-rai, deux mots retinrent mon attention : l'un signifiait « hache du tonnerre » et l'autre « pierre à feu ». Établissant un rapprochement avec l'expression viêtnamienne *lưỡi tầm sét* et le terme laotien « pierre à foudre »[2], j'enquêtai sur l'existence de ces objets. Si mes informateurs furent loquaces et me décrivirent avec force détails les « pierres à feu » dont les

---

[1] R. P. Guerlach, *Les Sauvages Bahnars.*

[2] Note de M. Massie, in *Mission Pavie* (1894), page 7. — Un certain nombre de termes sont utilisés au Việt-nam pour désigner les haches et herminettes préhistoriques. Le P. Cadière en signale quatre dans le *BEFEO*, 1902, page 284 : *đá sấm sét, đá thầm thét, đá sét, cái sấm sét*, qui signifient « pierre à foudre ». Le Commandant Grossin, in *BEFEO*, 1902, page 283, utilise le terme *lưỡi tầm sét* qui signifie « langue de la foudre ». Certains, enfin, utilisent le terme *sét đánh* qui désignerait l'action de foudroyer et non l'objet lithique lui-même.

montagnards se servaient avant l'importation du briquet, pour faire jaillir des étincelles et qui sont des morceaux de silex, ils feignaient l'ignorance dès que j'abordai la question des «haches du tonnerre». Ce n'est que lassé par mes questions que l'un d'eux m'expliqua qu'un «interdit» pesait sur ces objets.

Lorsqu'un arbre est *čǝlam*, c'est-à-dire chargé d'impureté et cela se présente pour de multiples raisons, le génie du tonnerre l'abat en projetant sur lui une hache en pierre, de sa fabrication. Cette explication est typique de la mentalité jǝrai, qui fait intervenir les génies dans toutes les circonstances et pour laquelle les faits les plus naturels — en l'occurrence le foudroiement pendant les orages — ne sont expliqués que par l'intervention du surnaturel. Comme pour abattre l'arbre, le génie a dû lancer sa hache en pierre avec beaucoup de vigueur, celle-ci après avoir coupé le bois continue sa course et s'enfonce dans le sol, ce qui explique que l'on ne trouve ces objets qu'à une certaine profondeur.

Le fait que ces «haches du tonnerre» soient fabriquées par un génie, interdit aux hommes de se les approprier. En effet, si le génie du tonnerre qui fait partie du panthéon des génies malfaisants, apprenait qu'un jǝrai lui a volé un de ses biens, il le châtierait sévèrement.

De plus, cette hache en détruisant un objet impur, s'est chargée d'une partie de son impureté, or tout homme ayant un contact prolongé avec elle, attirerait sur lui et sa famille les sanctions du génie Yang Čǝlam.

Connaissant la légende, il ne me restait plus qu'à savoir ce qu'étaient exactement ces «haches du tonnerre». Après un certain nombre de recherches, je rencontrai M. Darmuzey, assistant à la C. A. T. E. C. K. A., qui me montra des herminettes et des haches en pierre polie, qu'il avait recueillies lors des travaux de terrassement sur les bords de la rivière Ia Puch, et qui m'expliqua les difficultés qu'il avait eues pour recueillir ces objets; les coolies jǝrai de son chantier enterrant ou jetant dans la rivière, toutes les pièces qu'ils trouvaient en piochant le sol.

Le site du Ia Puch (fig. 6).

La mise au jour d'objets lithiques et de tessons sur ce site n'est pas le fait de fouilles méthodiques; les pièces furent découvertes au cours de travaux de terrassement effectués par la C. A. T. E. C. K. A., lors de la construction d'une centrale électrique utilisant les eaux de la rivière Ia Puch. Les objets et les tessons dont nous allons parler, furent découverts au milieu des déblais, il nous est donc impossible de les situer dans les différentes couches stratigraphiques.

Les investigations n'ont porté que sur une surface très limitée, la rive Est du Ia Puch, entre le barrage et la centrale et sur une faible quantité de terre, environ 500 m^3.

Depuis l'ouverture du chantier, les assistants qui ont dirigé les travaux, MM. Caziot et Darmuzey, m'ont dit avoir fait des découvertes journalières, sans d'ailleurs chercher les pièces.

Il eût été intéressant de prospecter le Ia Puch en amont du barrage, et en aval de la centrale, dans la direction des argiles de Plei Gao Dell, où des objets furent trouvés incidemment, en creusant des trous pour les poteaux de la ligne électrique. Malheureusement, l'évolution de la situation militaire, m'obligea à me replier.

M. Darmuzey et moi-même avons découvert 200 pièces néolithiques environ : haches à épaulement, haches cosmopolites, herminettes, cinq polissoirs, deux percuteurs, trois pointes. Ces objets se trouvaient tous entre la cuirasse latéritique

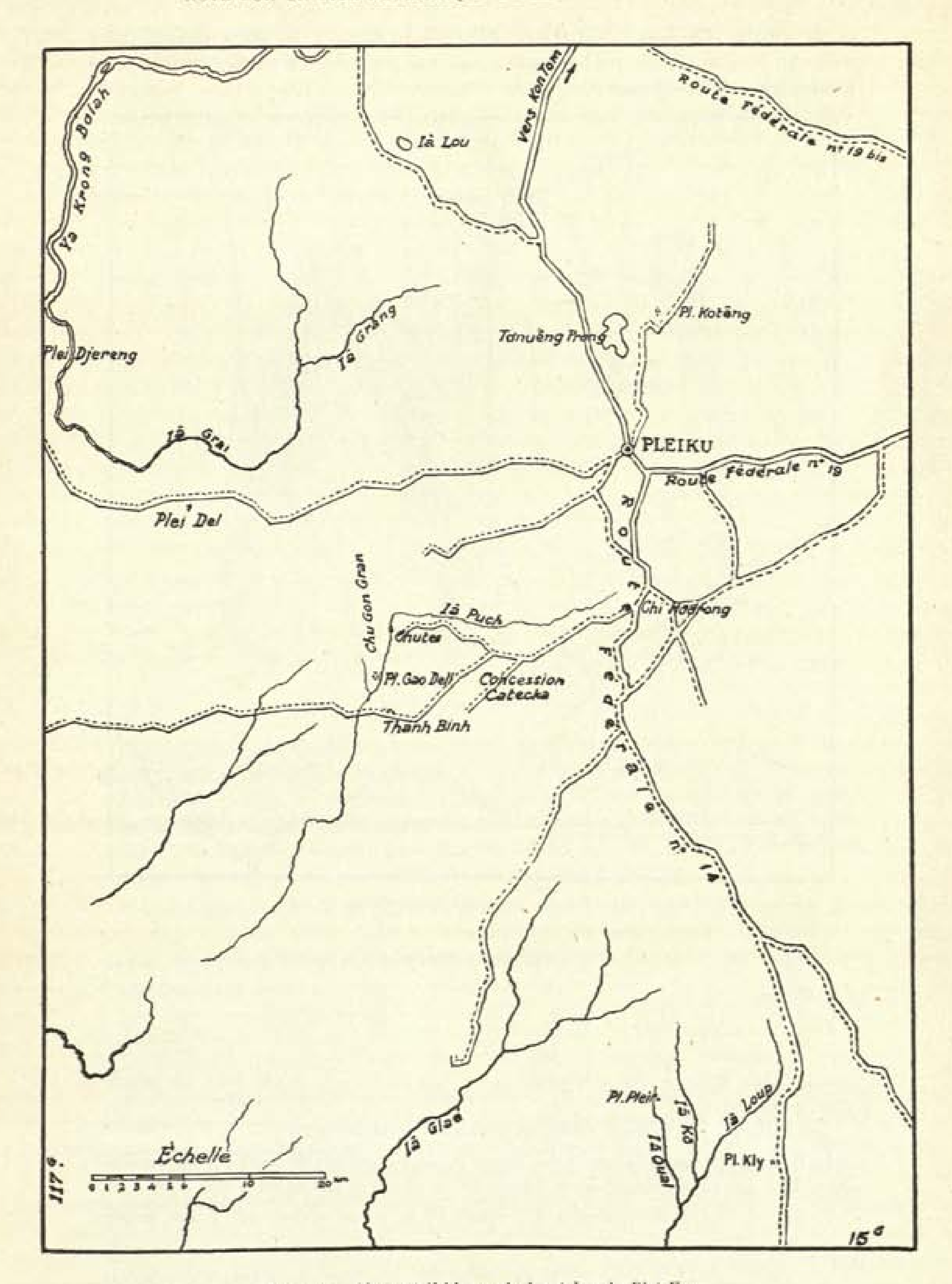


Fig. 5. — Sites néolithiques de la région de Plei Ku.

et la couche d'humus, c'est-à-dire dans le basalte et la terre rouge, entre 2 m. 30 et 0 m. 50 de profondeur. Jamais aucune pièce ne fut découverte dans les déblais sub-latéritiques [1].

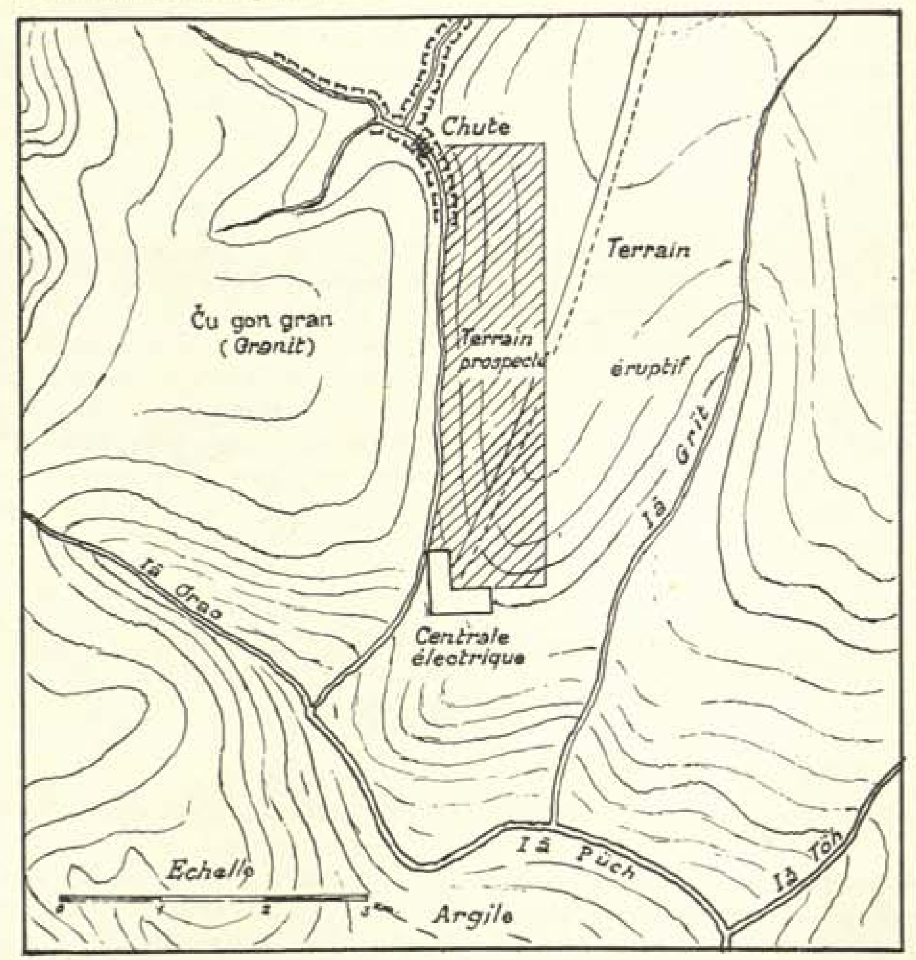


Fig. 6. — Le site du Ia Puch.

Industrie lithique

Les Haches.

Dans les mêmes déblais, M. Darmuzey a recueilli des haches à épaulement du type indochinois classique et des haches cosmopolites. Comme les découvertes furent faites après le terrassement, je ne pus situer ces objets dans les couches stratigraphiques.

Les haches à épaulement mises au jour sont de trois sortes :

1. Sur un spécimen (planche XI, figure 2) la séparation de l'outil n'est qu'ébauchée. Elle donne naissance à un angle obtus rentrant sur chacun des côtés.

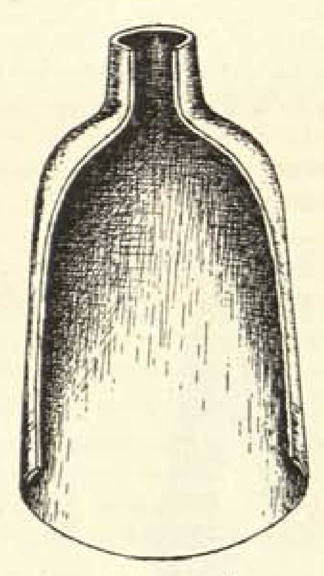
2. Sur un spécimen (planche XI, figure 6) la partie active naît d'une courbe.

---

[1] J. Fromaget, *Les Phénomènes géologiques récents et le Préhistorique en Indochine*, in *Prehistorica Asiae Orientalis*, 1932, p. 59.

3. Enfin la majorité des outils est composée de haches à tenon d'emmanchement à section carrée.

Les haches du type cosmopolite (planche XI, figures 1 et 4) et à section transversale quadrangulaire (planche XI, figures 3 et 5) sont bien moins nombreuses que les précédentes. Ce qui pourrait laisser supposer qu'au Néolithique, les porteurs de la Schulterbeilkultur de cette région n'ont eu que de tardifs contacts avec les représentants de la Vierkantbeilkultur [1].



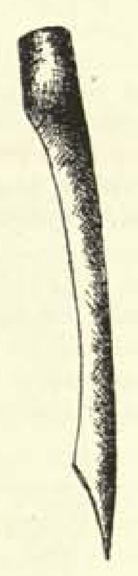


Fig. 7. — Houe jo'rai.

Les matériaux qui ont servi à la fabrication de ces outils sont surtout des schistes siliceux, des phtanites et quelques silex.

Fait remarquable, la majorité des matériaux était décomposée sur la moitié et parfois les deux tiers de l'épaisseur des objets. L'examen chimique de cette décomposition fait au laboratoire de géologie, n'a donné que des résultats extrêmement douteux, auxquels on ne peut attribuer une valeur scientifique.

Il faut noter le nombre de pièces retaillées; elles le sont habituellement sur une seule face. Certaines haches sont des herminettes retaillées (planche X, figure 10); parfois, les retouches sont si imparfaites que l'on ne peut dire si l'on est en présence d'une hache ou d'une herminette (planche X, figure 3).

Les retouches de réadaptation sont généralement grossières et semblent avoir été faites par des gens peu experts; presque toujours, elles donnent au tranchant une certaine dissymétrie.

Si l'on compare ces haches à celles utilisées en 1954 par les Jo'rai, on peut affirmer que les outils actuels dérivent des outils préhistoriques. Le fait que sur le territoire même où furent mises au jour des haches à épaulement et des haches cosmopolites néolithiques, les habitants actuels fabriquent et utilisent des haches à épaulement et des haches à section transversale quadrangulaire, confirme pour

(1) R. Heine Geldern, *Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier*, in *Anthropos*, t. XVII, fascicule 3-4 (1932).

un nouveau territoire, la thèse présentée par Madeleine Colani au XIIe Congrès préhistorique de France [1].

Les Herminettes.

Elles présentent toutes une extrémité parfaitement appropriée à l'emmanchement et sont du type *Schulterbeil.*

Elles se subdivisent en deux groupes : celles dont la longueur moyenne est d'environ 7 centimètres (planche X, figure 5 et planche X, figures 7 à 11); elles sont toutes ébréchées et ont généralement été retaillées; — celles dont la partie active atteint un grand développement (planche XII et planche XIII, figures 3 et 4); celles-ci n'ont aucune trace d'ébréchure et les seules cassures qu'elles présentent proviennent de coups de pioche reçus lors de la mise au jour, ce qui laisse sceptique sur leur but utilitaire.

Notons là encore, la correspondance existant entre les objets des planches XI, XII et XIII et les houes actuellement utilisées par les Jorai (figure 7, p. 237).

Les Pointes.

Deux pointes à soie d'emmanchement ont été trouvées. L'une grossièrement ébauchée, l'autre mieux travaillée, mais restée cependant inachevée (figure 8).

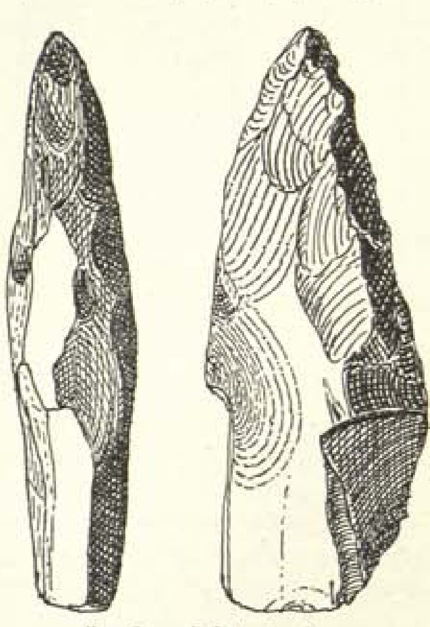


Fig. 8. — Pointes à soie.

Vu les dimensions de ces pièces, nous pouvons supposer que ce sont des pointes de lance.

Un objet (figure 9) dont le matériau est presque entièrement décomposé, me laissait perplexe. M. Saurin consulté, nota la ressemblance de cette pièce avec les pointes découvertes à Binh-Ca [2] et la classa parmi celles-ci.

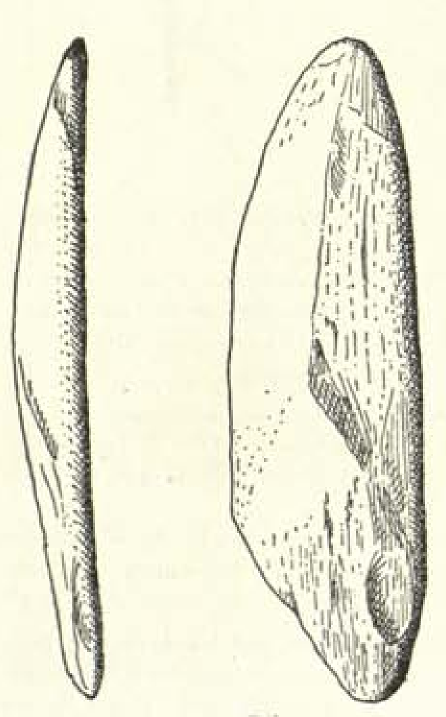


Fig. 9. — Pointe.

[1] M. Colani, *Instruments modernes indochinois, survivances des types préhistoriques*, in *Compte rendu du Congrès préhistorique de France de 1936*.

[2] H. Mansuy, *Gisements préhistoriques des environs de Lang-son et de Tuyên-quang*, in *Bulletin du service géologique de l'Indochine*, vol. VII, fasc. II (1920), p. 8 et pl. IV.

Technologie.

De nombreux éclats, mais aucun de taille. Plusieurs nuclei, dont l'un porte la trace d'un enlèvement par percussion (figure 10). Deux percuteurs se trouvaient dans les mêmes déblais que ce nucléus.

Le polissage se faisait par meule dormante, avec utilisation de sable comme abra-

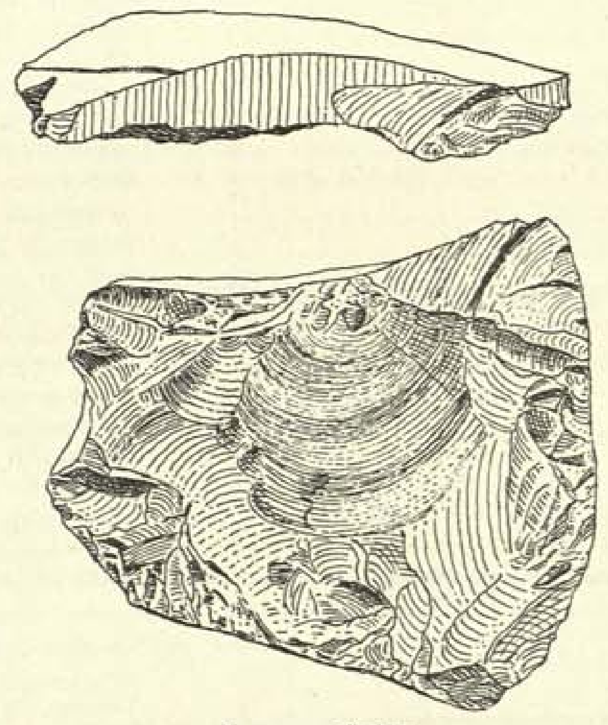


Fig. 10. — Nucléus.

sif, ainsi que le prouvent les rayures que l'on voit à la loupe, en examinant les cupules des polissoirs. Il ne semble pas qu'il y ait eu de polissage à la molette, car aucun objet ne présente de variation brutale de courbure.

Poteries

Les poteries découvertes par M. Darmuzey ainsi que les nombreux tessons que j'ai pu ramasser sur le site, sont faits d'argile mélangée de sable et présentent de nombreux points communs avec les poteries mises au jour par M. Patte [1] : la pâte est toujours mal cuite et grossière.

Ces poteries se présentent sous deux aspects : celles de couleur brun-rougeâtre qui sont de facture vraiment grossière et atteignent un certain stade d'effritement; celles de couleur noirâtre qui sont plus belles que les premières et ne présentent pas de trace d'effritement. Les tessons que j'ai recueillis et dont l'épaisseur varie entre 0 cm. 25 et 0 cm. 90 sont des fragments de poterie *au panier*.

---

(1) E. Patte, *Le kjökkenmödding néolitique de Ban-tro à Tam-toa*, in *BEFEO*, t. XXIV, p. 527.

Ni M. Darmuzey, ni moi n'avons trouvé de poterie dont la pâte ou la facture atteigne le fini des céramiques de l'époque de la pierre polie du Tonlé Sap [1].

Une trouvaille intéressante — et qui eut lieu en mon absence — fut celle d'une jarre sans anse, de couleur brun-rougeâtre, au fond plat et rond, au profil de la panse arrondi, au col distinct, mais en partie effondré. Cette poterie qui fut détruite par le coup de pioche d'un coolie, mesurait — aux dires de M. Darmuzey — 75 centimètres de haut environ et 40 centimètres de diamètre à la base; sa partie inférieure était à 1 m. 65 sous terre. Les sillons horizontaux qui marquaient sa face externe, n'étaient que les impressions laissées par les fibres végétales du récipient à l'intérieur duquel cette poterie avait été moulée.

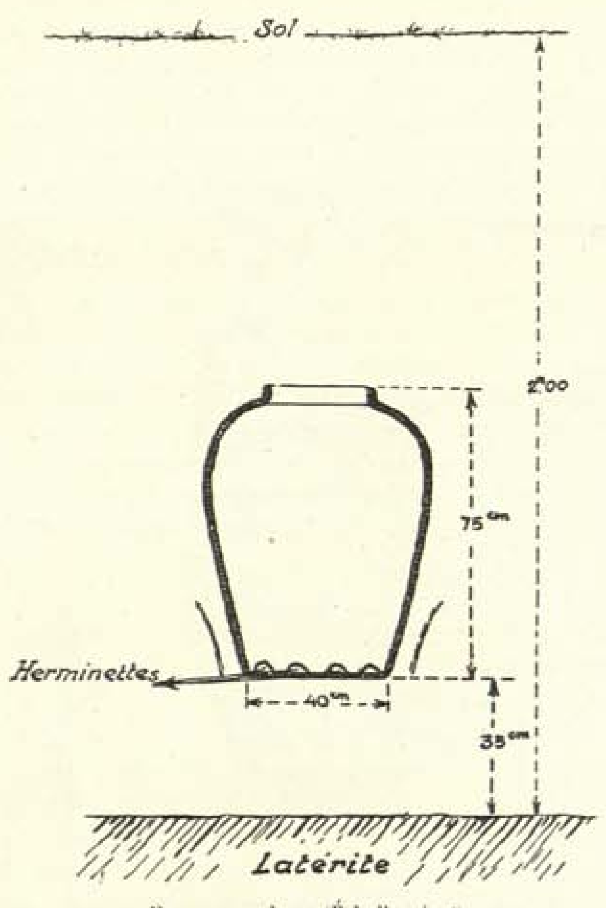


Fig. 11. — Jarre (Échelle 1/20e).

De chaque côté de cette jarre, se trouvaient deux autres poteries de pâte identique, de taille moindre, mais écrasées par la pression de la terre (figure 11).

Au fond de cette jarre, bien alignées, quatre herminettes en pierre parfaitement polies (planche XII) et ne présentant aucune cassure, ni ébréchure.

Que penser de cette découverte? Deux hypothèses peuvent être émises.

— Actuellement, dès qu'un danger menace un village, les Jo'rai enterrent leurs jarres qui, avec les gongs, forment l'essentiel de leur fortune. Cette jarre a-t-elle été enterrée pour la soustraire à une convoitise? Cela pourrait être envisagé, d'autant que deux autres poteries se trouvaient à ses côtés. Cependant, la présence des herminettes au fond de cette jarre, me fait abandonner cette hypothèse.

— Lors de sa mission au Tran-Ninh, Madeleine Colani avait trouvé, parmi d'autres objets, des haches polies, au fond des jarres monolithiques de Lat Sen, de Ban Soua et de Ban Ban [2]. La découverte de ces objets lui fit hasarder l'expli-

---

[1] H. Mansuy, *Stations préhistoriques de Somron-Seng et de Longprao*, in *Rapport*, 1902, p. 13.

[2] M. Colani, *Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Tran-Ninh*, in *BEFEO*, t. XXXIII, p. 107.

cation suivante : *pieuses offrandes sans doute aux mânes des disparus*[1]. Quant à H. Mansuy[2], après la découverte d'herminettes à l'utilisation problématique, il écrivit : *ce sont peut-être des pièces votives attestant la survivance d'anciennes traditions, relatives à l'âge de la pierre, des objets symboliques figurant dans la pratique de quelque culte disparu.* Je crois que cette jarre et les quatre herminettes d'un poli parfait, ne présentant aucune trace d'utilisation, peuvent être considérées comme un ensemble votif.

*
* *

Ce site n'est pas unique et si les trois sites que je vais mentionner maintenant n'ont fourni que quelques objets néolithiques, c'est à mon avis, parce que les travaux d'intérêt particulier qui y furent entrepris, n'eurent pas l'ampleur de ceux effectués par la C. A. T. E. C. K. A. sur le Ia Puch.

Site de Plei Del.

Au cours d'une conversation, un planteur, M. Staudt, me signala qu'en creusant un puits sur sa concession, il avait mis au jour une jarre d'environ 60 centimètres de haut, de couleur brun-rougeâtre, à la panse arrondie, au fond plat et rond. C'est tout ce qu'il put me donner comme détails. Cependant il fut affirmatif : aucun objet ne se trouvait à l'intérieur de cette jarre. Comme la poterie que le planteur avait détruite, se trouvait à 8 mètres de profondeur, j'en déduisis qu'un glissement de terrain avait dû se produire à cet endroit. Ayant montré des herminettes et des haches polies au planteur, il me dit en avoir trouvées en creusant son puits, ainsi qu'en faisant divers travaux de terrassement. Le *Cai* de la plantation interrogé, m'affirma que l'on trouvait souvent des « haches du tonnerre » dans cette région, ce que me confirmèrent les villageois des alentours. J'eus d'ailleurs la bonne fortune de recueillir une hache à tenon (planche X, figure 6) que des coolies avaient jeté dans le lit du Ia Krong après l'avoir mis au jour dans un *rây* du voisinage.

Site de Plei Pleir.

Au cours de plusieurs tournées dans la région de Plei Kly, les Jo'rai de cette région, auxquels je montrai herminettes et haches polies me signalèrent que les habitants de Plei Pleir — qui jadis fournissaient toute la région en « pierres à feu » — trouvaient souvent des « haches du tonnerre » en creusant le sol à la recherche du silex. Les habitants de Plei Pleir interrogés, me dirent qu'ils en trouvaient beaucoup, mais, comme toute notion numérique fait défaut aux Jo'rai, j'écrirai simplement qu'ils en trouvent. Cependant je ne pus ramener la moindre pièce de cette région, car les montagnards respectant scrupuleusement l'interdit qui pèse sur ces objets, les font disparaître dès qu'ils les ont trouvés.

Site du lac Tonuêng.

Ce site, est aux dires des Jo'rai-Habao, assez riche en « haches du tonnerre ». J'ai pu en rapporter une hache (planche X, figure 11) dont le tranchant est grossièrement retaillé.

---

(1) M. Colani, *op. cit.*, p. 106.
(2) H. Mansuy, *op. cit.*, p. 9.

*
* *

Il ne semble pas qu'il y ait eu de mise au jour d'objets en bronze dans les quatre gisements précités. C'est tout au moins, ce que l'on m'a affirmé.

Sur le site du Ia Puch, on n'a jamais trouvé d'os travaillé, ni de trace d'utilisation de corne des cervidés — pourtant nombreux dans la région. Pas de découverte non plus de restes humains.

Enfin, le fait de n'avoir trouvé que des outils laisse supposer que le bambou était utilisé pour la fabrication des objets d'usage courant.

Le fait que les quatre sites mentionnés soient situés en des points excentriques et que les découvertes aient été faites non pas lors de fouilles méthodiques, mais incidemment, lors de travaux d'intérêt particulier; le fait aussi que tous les Jorai connaissent l'existence des «haches du tonnerre», et que sur tout le territoire s'étendant du Nord-Ouest au Sud-Ouest de la province de Plei Ku, les montagnards mettent au jour des objets lithiques en cultivant leurs champs, me conduit à penser que l'on se trouve en présence d'une vaste zone d'habitat néolithique.

Aucune mise au jour ne m'ayant été signalée au Sud du secteur de Plei Kli, je limiterai cette zone, au Sud, à la rivière Ia Hléo, c'est-à-dire au 15e grade de latitude Nord.

A l'Ouest, je ne puis fixer de limite, mon enquête s'étant arrêtée à la frontière cambodgienne. Mais M. Bitard m'a signalé la présence d'outils dans la région de Voeunsai.

A l'Est, la R. N. 14 peut servir de délimitation jusqu'à Plei Ku, car les mises au jour paraissent assez rares dans la partie Sud-Est de la province. Enfin à partir de Plei Ku, cette zone engloberait le territoire occupé par les Jorai-Habao, c'est-à-dire la région du lac Tónuêng.

DESCRIPTION DES PLANCHES

PLANCHE X.

FIGURE 1. — *Hache à épaulement.*

Phtanite.

Hauteur totale : 6 cm. 15; du tenon : 2 cm. 75; du corps : 3 cm. 40. Largeur : épaules : 4 cm.; tranchant : 3 cm. 7; tenon : 1 cm. 4. Épaisseur maximum : 1 cm. 4; tenon : 1 cm. 1.

Entièrement polie. Tranchant symétrique.

Corps de la hache : les deux grandes faces sont à peu près symétriques.

Pas de biseaux, mais l'outil s'amincit dans la région active. Pas de trace d'utilisation.

FIGURE 2. — *Hache à épaulement.*

Phtanite.

Hauteur totale : 5 cm. 5; tenon : 3 cm. 2; corps : 2 cm. 3. Largeur : tranchant : 5 cm.; épaule : 4 cm. 3; tenon : 1 cm. 8. Épaisseur maximum : 1 cm. 3; tenon : 1 cm. 3.

Épaulements dirigés vers le dos. L'extrémité active porte des marques d'utilisation (petits ébrèchements). Tranchant un peu dissymétrique.

Une ébréchure sur la face inférieure.

FIGURE 3. — *Hache ou herminette* (?).

Phtanite (décomposée en surface).

Hauteur totale : 5 cm. 8; du corps : 2 cm. 35; du tenon : 3 cm. 45. Largeur : tenon : 2 cm. 1; tranchant : 3 cm. 3; épaule : 3 cm. 4. Épaisseur maximum : 1 cm. 5; du tenon : 1 cm. 1.

Retaillée très grossièrement par larges éclats sur la face supérieure.

Retouches moins marquées sur la face inférieure.

FIGURE 4. — *Hache à épaulement.*

Calcédoine.

Hauteur totale : 5 cm. 4; tenon : 2 cm. 2; du corps : 3 cm. 2. Largeur : tenon : 1 cm. 4; tranchant : 4 cm. 6; épaule : 4 cm. 1. Epaisseur maximum : 1 cm. 2; tenon : 0 cm. 8.

Corps de la hache : les deux grandes faces sont sub-rectangulaires.

La face inférieure présente de nombreuses cassures. Tranchant acéré présentant des traces d'utilisation.

FIGURE 5. — *Herminette.*

Phtanite.

Hauteur : 8 cm. 05. Largeur maximum : 3 cm. 9; tranchant : 3 cm. 8; tenon : 1 cm. 9. Épaisseur maximum : 1 cm. 4; à la plus grande largeur : 1 cm. 2; tenon : 1 cm. 25.

Outil à section trapézoïdale, entièrement poli. Cassure au tenon. La face supérieure près du tranchant porte des marques d'utilisation et de retouches.

FIGURE 6. — *Hache à épaulement.*

Schiste siliceux.

Hauteur totale : 6 cm. 9; du corps : 3 cm. 6; tenon : 3 cm. 3. Largeur : épaulement : 4 cm. 5; tranchant : 3 cm. 7; tenon : 2 cm. 7. Épaisseur maximum : 1 cm. 7; tenon : 1 cm. 5.

Le tenon s'épaissit de l'extrémité proximale jusqu'aux épaulements.

Faces latérales sub-trapézoïdales. Tranchant présentant des traces d'utilisation.

FIGURE 7. — *Hache à épaulement.*

Phtanite (décomposée en surface).

Hauteur totale : 8 cm. 3; corps : 4 cm. 4; tenon : 3 cm. 9. Largeur : épaulement : 4 cm. 8; tranchant : 5 cm. 3; tenon : 1 cm. 6. Épaisseur maximum : 1 cm. 5; tenon : 1 cm. 2.

Tranchant symétrique avec traces d'usure. Ébréchures sur les deux faces.

Pas de biseaux; l'objet s'amincit dans la région active. Épaulements dirigés vers le bas.

FIGURE 8. — *Hache à épaulement.*

Phtanite avec patine gris vert.

Hauteur totale : 8 cm. 3; tenon : 3 cm. 2; corps : 5 cm. 1. Largeur : épaulement : 4 cm. 2; tranchant : 4 cm. 4; tenon : 1 cm. 9. Épaisseur maximum : 1 cm. 7. La face cachée qui est légèrement concave, est une face d'éclatement. Le tranchant qui présente des retouches sur ses deux faces et des ébréchures, a été retaillé après polissage.

FIGURE 9. — *Hache à épaulement.*

Espèce de silex gris.

Hauteur maximum : 4 cm. 6; corps : 2 cm. 1; tenon : 2 cm. 5. Largeur : épaule : 4 cm. 3; tranchant : 4 cm. 4; tenon : 2 cm. 9. Épaisseur maximum : 1 cm. 2; tenon : 1 cm. 1.

A section rectangulaire. Bien polie, mais le tranchant a été grossièrement retaillé.

FIGURE 10. — *Herminette retaillée en hache.*

Phtanite (décomposée en surface).

Hauteur totale : 5 cm. 2; tenon : 2 cm. 7; corps : 2 cm. 5. Largeur : tranchant : 4 cm. 2; tenon : 1 cm. 9; épaulement : 4 cm. 2. Épaisseur maximum : 1 cm. 4; tenon : 0 cm. 9.

Les deux faces de la partie active ont été retaillées grossièrement, par enlèvement de grands éclats. Le tranchant qui est dissymétrique et acéré, aboutit aux épaules.

FIGURE 11. — *Hache à épaulement.*

Schiste siliceux.

Hauteur totale : 5 cm. 3; tenon : 2 cm. 7; corps : 2 cm. 6. Largeur : épaulement : 4 cm. 1; tranchant : 4 cm. 2; tenon : 2 cm. 6. Épaisseur maximum : 1 cm. 4; tenon : 1 cm. 3.

Pièce très bien polie. Le tranchant a été grossièrement retaillé par larges éclats, sur les deux faces; il est sinueux et n'est plus coupant.

FIGURE 12. — *Hache à épaulement.*

Phtanite (décomposée en surface).

Hauteur totale : 6 cm.; du corps : 3 cm.; tenon : 3 cm. Largeur : épaules : 3 cm. 2; tranchant : 3 cm. 6; tenon : 1 cm. 4. Épaisseur maximum : 1 cm. 15; tenon : 1 cm. 10.

Hache en forme de spatule. Tranchant acéré. Bien polie.

PLANCHE XI.

FIGURE 1. — *Hache de type cosmopolite.*

Schiste siliceux.

Hauteur : 3 cm. 7. Largeur maximum : 2 cm. 5; du tranchant : 2 cm. 2. Épaisseur maximum : 1 cm. 8.

Hache polie présentant une cassure au tranchant et au talon. La face cachée est composée de deux surfaces presque planes, séparées par une arête nettement marquée, formant un dièdre.

FIGURE 2. — *Hache à tenon.*

Même roche que la précédente.

Hauteur : 6 cm. 1. Largeur : tranchant : 3 cm. 1; tenon : 1 cm. 4. Épaisseur maximum : 1 cm. 3; tenon : 0 cm. 75.

La séparation de l'outil en deux parties n'est qu'ébauchée et crée un angle obtus rentrant sur chacun des côtés. Deux ébréchures sur la face inférieure.

FIGURE 3. — *Hache polie.*

Même roche que la précédente.

Hauteur : 5 cm. Largeur du tranchant : 2 cm. 9. Épaisseur maximum : 1 cm. 2.

Cet outil présente une cassure au talon. De nombreuses ébréchures sur la face inférieure. Le tranchant a été retouché après que l'outil a été poli.

FIGURE 4. — *Hache cosmopolite.*

Sorte de silex.

Hauteur : 6 cm. 35. Largeur maximum : 3 cm. 45; tranchant : 3 cm. 4. Épaisseur : 2 cm. 3.

Parfaitement polie, présente des traces d'utilisation sur le tranchant.

FIGURE 5. — *Hache à section quadrangulaire.*

Schiste.

Hauteur : 11 cm. Largeur du tranchant : 6 cm. 4. Épaisseur à la plus grande largeur : 0 cm. 60; à la cassure : 1 cm. 20.

Outil brisé. Présente une ébréchure sur la face supérieure et une cassure au tranchant.

FIGURE 6. — *Herminette.*

Phtanite.

Hauteur : 7 cm. 6. Largeur du tranchant : 4 cm. 1. Épaisseur maximum : 1 cm. 2.

La partie active débute par une courbe. Le tranchant a été retaillé et repoli. Le côté caché est formé par une vaste face d'éclatement.

FIGURE 7. — *Herminette.*

Même roche que la précédente (décomposée en surface).

Hauteur : 6 cm. 8. Largeur maximum : 3 cm. 2; du tranchant : 2 cm. 7; du tenon : 1 cm. 65. Épaisseur maximum : 1 cm. 6; du tenon : 1 cm. 05.

Un épaulement est à peine indiqué. Sommes-nous en présence d'un type particulier ou d'une pièce manquée?

FIGURE 8. — *Herminette.*

Même roche que la précédente (décomposée en surface).

Hauteur : 6 cm. 5. Largeur maximum : 3 cm. 55; tranchant : 3 cm. 50; tenon : 1 cm. 8. Épaisseur maximum : 1 cm. 45; tenon : 1 cm.

Le tranchant porte des traces d'utilisation et le tenon des traces de piquetage. Un épaulement est cassé.

FIGURE 9. — *Herminette.*

Même roche que la précédente (décomposée en surface).

Hauteur : 6 cm. 4. Largeur maximum : 4 cm.; tranchant : 3 cm. 8; tenon : 2 cm. 5. Épaisseur maximum : 1 cm. 75; tenon : 1 cm. 3.

Cet outil est né de la réutilisation d'une pièce cassée. Le tranchant a été très grossièrement retaillé.

FIGURE 10. — *Herminette.*

Même roche que la précédente (décomposée en surface).

Hauteur : 5 cm. 8. Largeur maximum : 4 cm.; tranchant : 3 cm. 7; tenon : 1 cm. 8. Épaisseur maximum : 1 cm. 4; tenon : 1 cm. 4.

Outil à section trapézoïdale. Tranchant acéré portant des traces d'utilisation.

FIGURE 11. — *Herminette.*

Schiste siliceux.

Hauteur : 5 cm. 6. Largeur maximum : 3 cm. 25; tranchant : 3 cm. 15; tenon : 1 cm. 5. Épaisseur maximum : 1 cm. 40; tenon : 1 cm. 10.

Pièce retaillée et repolie au tranchant. La face inférieure est une face d'éclatement.

PLANCHE XII.

FIGURE 1. — *Herminette en pierre polie.*

Phtanite (décomposée en surface).

Longueur : 11 cm. 7. Largeur maximum : 4 cm. 35; tranchant : 2 cm. 70; tenon : 2 cm. 30. Épaisseur maximum : 1 cm. 70; tenon : 1 cm. 45.

Pas de trace d'utilisation.

FIGURE 2. — *Herminette en pierre polie.*

Phtanite (décomposée en surface).

Longueur : 13 cm. 1. Largeur maximum : 5 cm. 4; tranchant : 4 cm. 3; tenon : 1 cm. 9. Épaisseur maximum : 1 cm. 95; tenon : 1 cm. 70.

Les cassures que l'on voit sur la face supérieure sont le fait des terrassiers.

Figure 3. — *Herminette en pierre polie.*

Phtanite (décomposée en surface).

Longueur : 12 cm. Largeur maximum : 4 cm. 15; tranchant : 4 cm. 10; tenon : 1 cm. 85. Épaisseur maximum : 1 cm. 65; tenon : 1 cm. 30.

Pas de trace d'utilisation.

Figure 4. — *Herminette en pierre polie.*

Phtanite (décomposée en surface).

Longueur : 11 cm. 85. Largeur maximum : 4 cm. 30; tranchant : 3 cm. 40; tenon : 2 cm. Épaisseur maximum : 0 cm. 90; tenon : 1 cm. 20.

Pas de trace d'utilisation.

PLANCHE XIII.

Figure 1. — *Herminette-ciseau (?) au tranchant poli.*

Phtanite (?) patine gris-vert.

Longueur : 9 cm. 8. Largeur maximum : 3 cm. 60; tranchant : 2 cm. 95; tenon : 1 cm. 50. Épaisseur maximum : 2 cm. 15; tenon : 1 cm. 30.

Figure 2. — *Herminette en pierre polie.*

Silex.

Longueur : 11 cm. 10. Largeur maximum : 4 cm. 30; tranchant : 3 cm. 80; tenon : 2 cm. 40. Épaisseur maximum : 1 cm. 70; tenon : 1 cm. 20.

Pas de trace d'utilisation.

Figure 3. — *Herminette en pierre polie à section lenticulaire biconvexe.*

Silex.

Longueur : 13 cm. 70. Largeur maximum : 5 cm. 25; tranchant : 4 cm. 95; tenon : 2 cm. 80. Épaisseur maximum : 2 cm. 10; tenon : 1 cm. 60.

Pas de trace d'utilisation.

Figure 4. — *Herminette non encore polie.*

Schiste siliceux.

Longueur : 13 cm. 70. Largeur maximum : 4 cm. 60; tranchant : 5 cm. 70; tenon : 2 cm. 20. Épaisseur maximum : 2 cm; .tenon : 1 cm. 40.

Le tranchant a été retouché par des éclats. Il en est de même pour le pourtour de la partie active. Traces de piquetage sur le tenon.

PLANCHE XIV.

Figure 1. — *Bord de jarre.*

Longueur : 5 cm. 25. Largeur : 5 cm. 50. Épaisseur : 0 cm. 75.

Pâte grossière, mal cuite, de couleur brun-rougeâtre.

Figure 2. — *Poterie au panier.*

Longueur : 4 cm. 65. Largeur : 3 cm. 70. Épaisseur : 0 cm. 60.

Pâte grossière mélangée de sable, mal cuite, s'effritant; couleur brun-rougeâtre.

Figure 3. — *Bord de jarre.*

Longueur : 5 cm. 25. Largeur : 2 cm. 90. Épaisseur : 0 cm. 80.
Pâte brun-rougeâtre, grossière, très mal cuite.

Figure 4. — *Poterie au panier.*

Longueur : 4 cm. 70. Largeur : 3 cm. 90. Épaisseur : 0 cm. 70.
Pâte mélangée à des grains de quartz, grossière, mal cuite, brun-rougeâtre.

Figure 5. — *Poterie au panier.*

Longueur : 4 cm. 50. Largeur : 3 cm. 70. Épaisseur : 0 cm. 40.
Pâte de couleur gris-noir intérieurement et extérieurement, mélangée de sable, bien mieux cuite que les précédentes.

Figure 6. — *Poterie au panier.*

Longueur : 4 cm. 30. Largeur : 3 cm. 40. Épaisseur : 0 cm. 50.
De même composition que la précédente. Noire intérieurement et extérieurement.

Figure 7. — *Fragment de poterie.*

Longueur : 4 cm. 10. Largeur : 2 cm. Épaisseur : 0 cm. 80.
Décorée d'un champ quadrillé. Pâte gris-noir.

Figure 8. — *Fragment de polissoir à cuvette.*

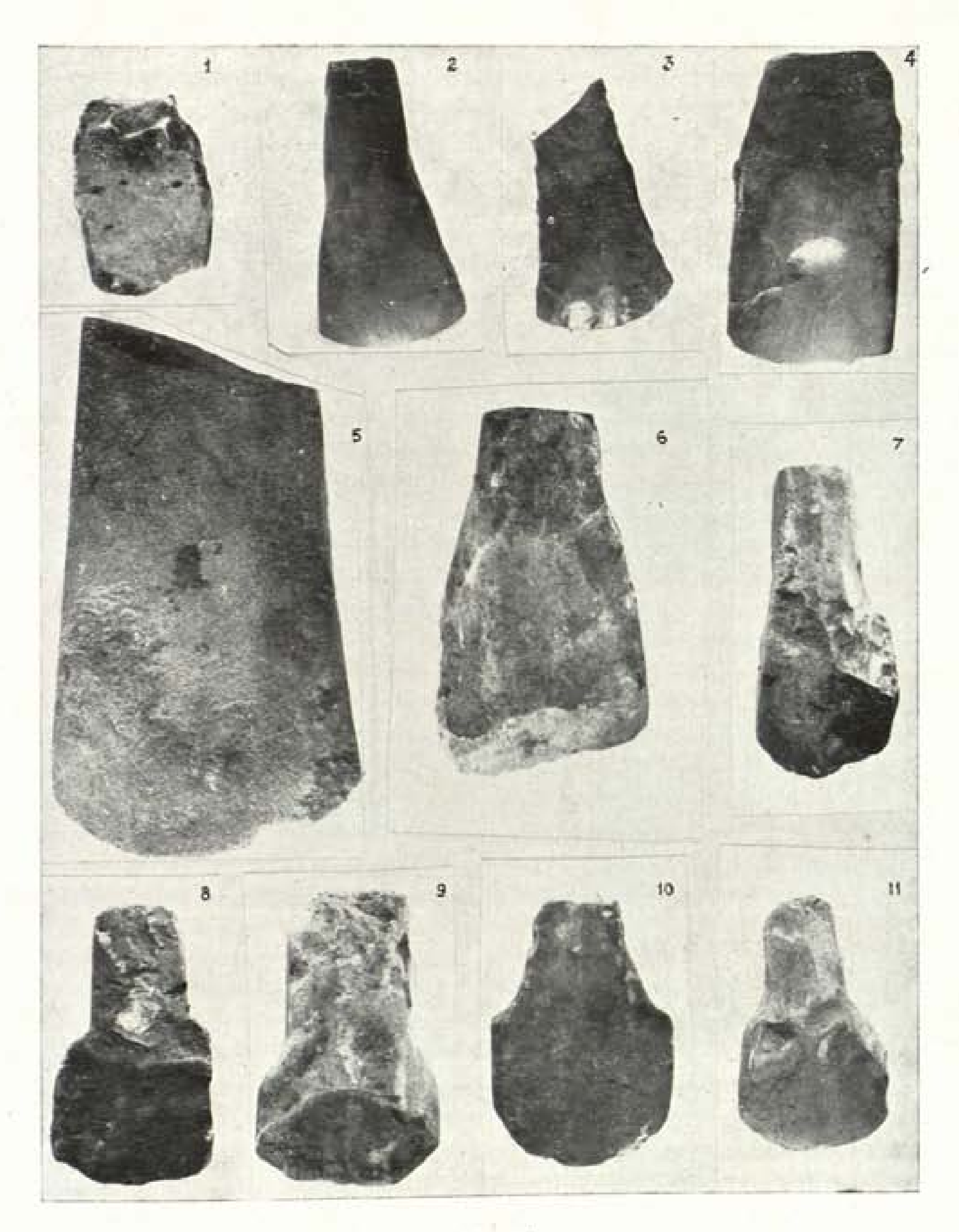
Grès.
Longueur : 6 cm. 60. Largeur : 5 m. 60. Épaisseur : 1 cm. 50.
L'usure est très nette, la largeur maximum de la cuvette est de 4 cm. 20 au niveau de la surface; sa profondeur maximum est de 0 cm. 40. Ne fut utilisé que sur une seule face.

Figure 9. — *Fragment de polissoir.*

Grès.
Longueur : 7 cm. 30. Largeur : 7 cm. 10. Épaisseur : 2 cm. 10.
Trois cuvettes parallèles sur la face supérieure; l'usure de la cuvette centrale de la face supérieure est d'une largeur maximum de 2 cm. 60 et d'une profondeur maximum de 0 cm. 15.
Nombreuses rainures sur la face inférieure.



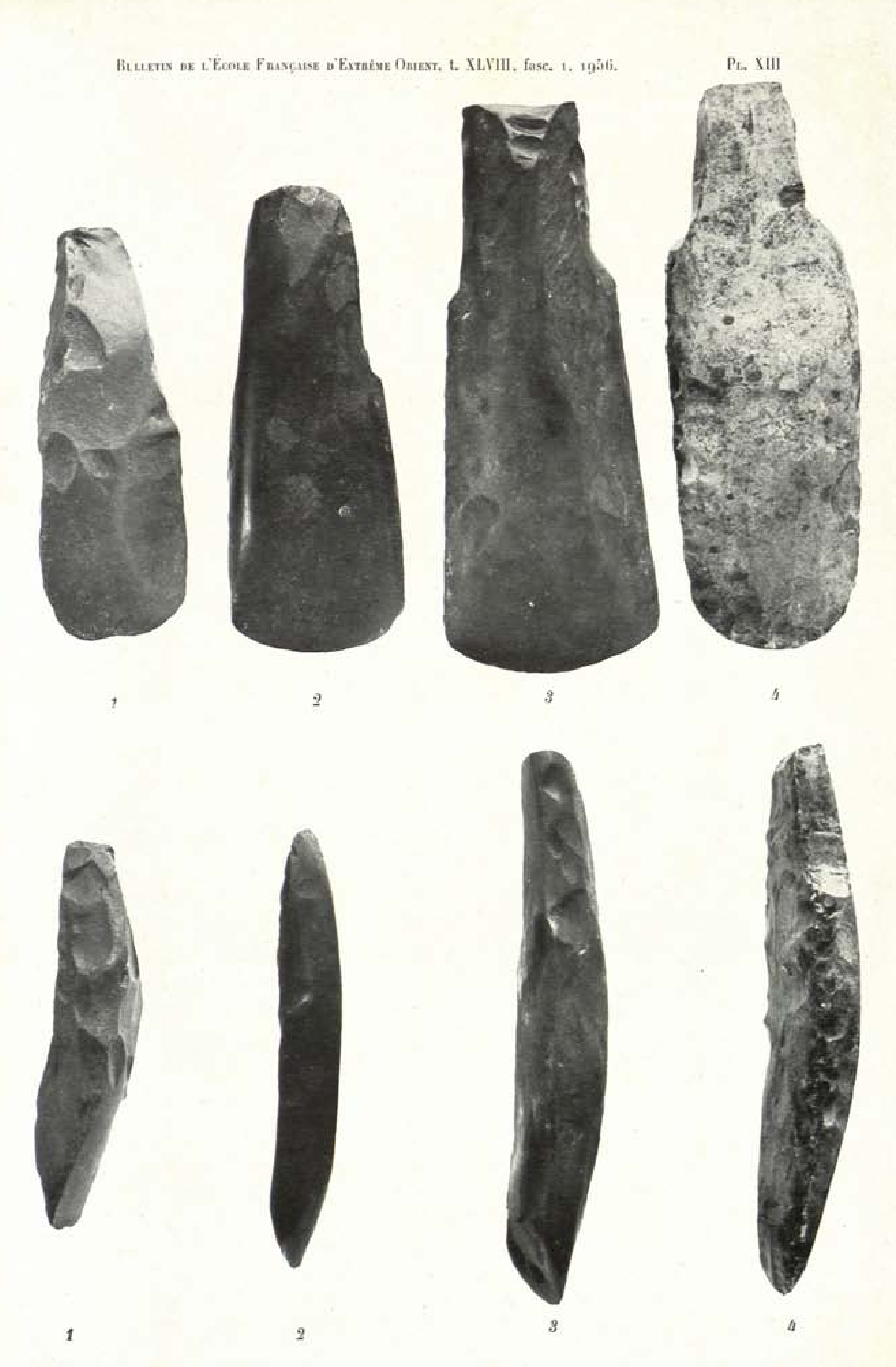
Haches à épaulement et herminettes.
(Figures *1* à *12*, voir détail p. 243 à 245.)



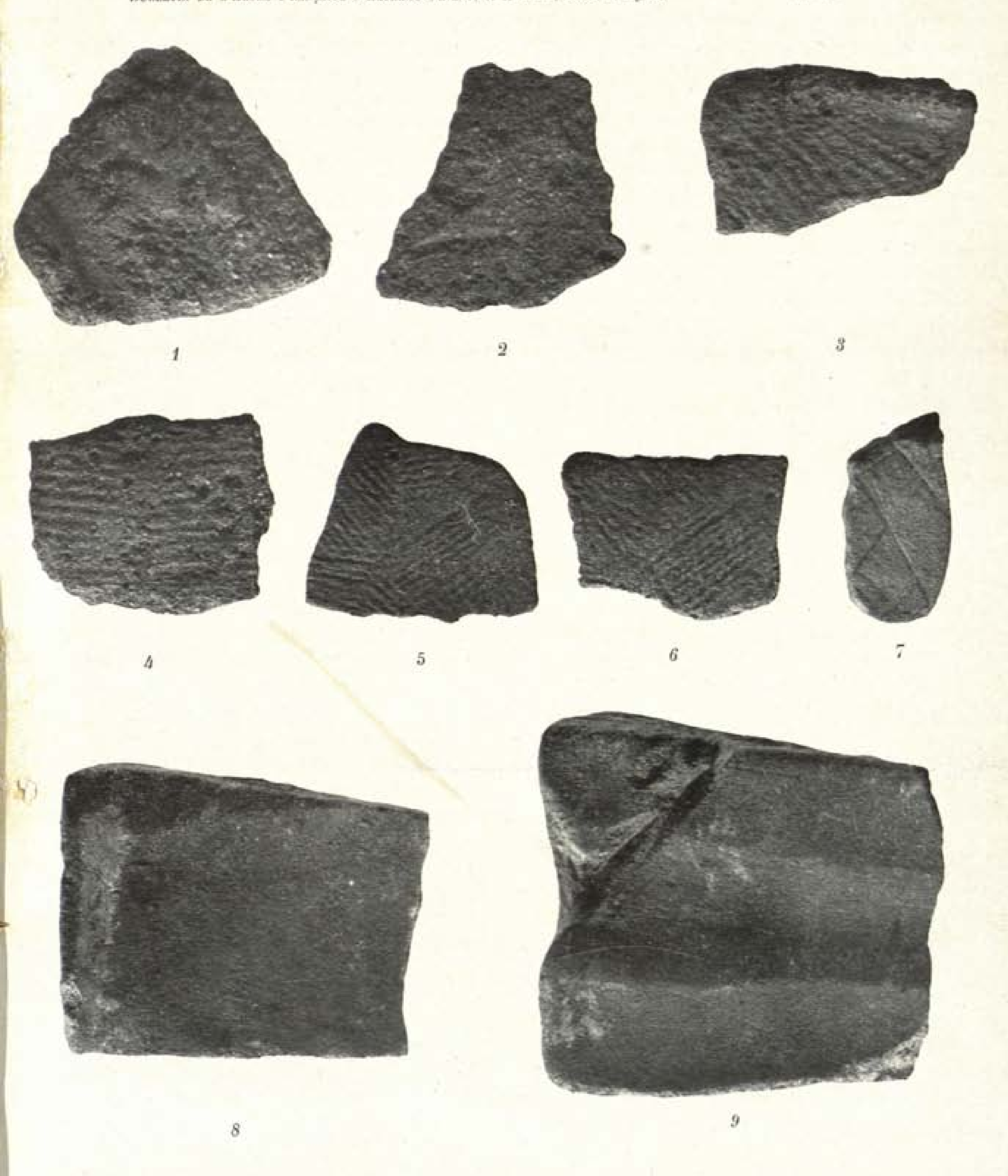
Haches et herminettes.
(Figures *1* à *11*, voir détail p. 245-246.)



Herminettes en pierre polie. (Figures *1* à *4*, voir détail p. 246-247.)



Herminettes (Figures 1 à 4, voir détail p. 247.



Fragments de poteries et polissoirs.
(Figures *1* à *9*, voir détail p. 247-248.)

SAMUDDAGHOSAJĀTAKA

CONTE PĀLI TIRÉ DU *PAÑÑĀSAJĀTAKA*

Texte établi
suivant les manuscrits en caractères cambodgiens et l'édition birmane (Rangoun),
accompagné d'un commentaire grammatical et d'une traduction

par

G. TERRAL

Attachée de Recherches au Centre national de la Recherche scientifique

---

À Monsieur le Professeur
Jean Filliozat

PRÉFACE

Le *Samuddaghosajātaka* est un conte extrait d'un recueil apocryphe de cinquante *jātaka* intitulé : *Paññāsajātaka* (« Les cinquante *jātaka* »). L'existence de cet ouvrage et son caractère extracanonique ont été révélés par L. Feer[1]. Dès 1875 il signalait en effet l'existence, à la Bibliothèque nationale, de deux manuscrits sur ôles venant du Siam et écrits en caractères cambodgiens, contenant des *jātaka* et fragments de *jātaka* appartenant à un recueil intitulé *Paññāsajātaka*. Il affirmait que ces contes ne correspondaient à aucun des 547 *jātaka* du recueil canonique, et il en concluait qu'il existait un recueil de *jātaka*, différent du grand recueil, tirant vraisemblablement son nom du nombre des récits qu'il contenait.

L. Finot, dans ses « Recherches sur la littérature laotienne »[2], mentionnait un ouvrage intitulé *Paññāsajātaka* très populaire dans toute l'Indochine occidentale. C'était là, pensait-il, une compilation apocryphe faite probablement à une époque assez moderne en Birmanie ou dans les pays thai. Il indiquait qu'il existe de ce recueil trois recensions : « une laotienne en 86 fascicules; une autre en pāli, publiée à Rangoun, sous le titre de *Zimmé Paṇṇāsa*, sans doute d'après un manuscrit provenant de Xieng Mai; enfin une troisième, également en pāli, d'origine cambodgienne »[3]. Il donnait une table comparative des titres des contes des trois recueils où il faisait ressortir la diversité de leur composition, l'élément commun étant seulement de 15 *jātaka* sur 50; le recueil laotien comprenant 29 contes

---

[1] L. Feer, *Les jātakas*, in *Journal Asiatique*, mai-juin 1875.
[2] L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, in *BEFEO*, XVII, 5, p. 44-49.
[3] L. Finot, *ouv. cit.*, p. 44.

originaux[1], le recueil birman 26 et le recueil cambodgien 24. Notre étude du *Samuddaghosajātaka* nous a conduite à un examen de l'ouvrage qui reste encore très fragmentaire et superficiel — l'œuvre est d'une étendue considérable — mais qui nous permet d'apporter quelques précisions et aussi certaines modifications aux renseignements donnés par L. Finot. Notre enquête n'a porté que sur les versions pālies du *Paññāsajātaka*.

Les documents

Nous avons disposé des documents suivants :

I. Pour la version des manuscrits en caractères cambodgiens :

1° De trois manuscrits gravés sur ôles, en caractères *mūl*, appartenant au fonds pāli de la Bibliothèque nationale. Ils portent les numéros 324, 325, 628.

Les nos 324 et 325 sont manifestement les manuscrits décrits par L. Feer. Le no 324 est en parfait état. Les ôles sont claires, très belles et bien gravées, le copiste est soigneux et comprenait visiblement le texte. L. Feer trouvait ce manuscrit difficile à lire, il avait dû prendre pour des négligences de copiste les particularités d'une langue altérée. Le manuscrit comprend les six premiers *jātaka* de la série des manuscrits en caractères cambodgiens[2] et la moitié environ du septième [*Siricūlāmaṇijātaka*].

Le no 325 est en un seul fascicule qui porte le no 16. Il n'appartient certainement pas au même exemplaire que le précédent. Assez délabré et difficile à lire, il est l'œuvre d'un copiste ignorant. Une grande partie du texte est alourdie de ratures et de surcharges à l'encre. Il contient deux *jātaka* complets : le *Bārāṇasirājajātaka* et le *Brahmaghosajātaka* (nos 33 et 34), et des fragments de deux autres contes : les deux tiers environ du *Puppharājajātaka* (no 32) dont le début manque et la presque totalité du *Devarukkhakumāra* (no 35).

Le manuscrit no 628 comprend 17 fascicules numérotés de 1 à 18, le fascicule 12 manque. Il porte à l'encre par endroits sur les feuilles de garde quelques caractères siamois. Il contient 35 *jātaka* complets, plus la presque totalité du *Dhammasoṇḍakajātaka* (no 19) et tout à fait la fin du *Porāṇakapilapuranarindajātaka* (no 22)[3]. Les *jātaka* nos 20 et 21 manquent en entier. Cet exemplaire est clairement gravé encore que les ôles soient étroites et les lignes très rapprochées, les surcharges sont rares, mais la lecture en est difficile car le copiste a l'habitude d'ajouter des syllabes ou d'en retrancher. Il unit couramment le début d'un mot à la fin du suivant et omet au hasard des séries de syllabes ou de mots.

2° D'un exemplaire microfilmé du manuscrit de l'École Française d'Extrême-Orient conservé à Hanoi dont nous devons la communication à M. Malleret

---

[1] M. H. Deydier, dans son ouvrage : *Introduction à la Connaissance du Laos* (p. 29), déclare que la version laotienne contient 27 contes absolument originaux.

[2] Voir tableau des contes, p. 339.

[3] Notons que nous n'avons pas trouvé ce titre à la fin du conte qui se termine par ces mots : akkharalikkhitaphalavaṇṇanā niṭṭhitā. Comme l'auteur du manuscrit de l'E. F. E. O. fait figurer ce titre dans sa table des matières, bien que son texte se termine de la même manière que le nôtre, nous pensons qu'il est peut-être traditionnel au Cambodge, c'est pourquoi nous le conservons. Il a l'inconvénient de masquer la parenté de ce *jātaka* avec un des récits de la série birmane intitulé *Akkharalikhita* (no 43).

qui a eu l'extrême obligeance de la faire spécialement réaliser pour notre travail [1].

Ce texte est une copie en caractères jrieṅ faite à Phnom-Penh en 1912 d'après deux manuscrits cambodgiens d'origines différentes [2]. La première partie contient 39 *jātaka,* quant à la deuxième elle est très incomplète. Elle débute par un fragment assez étendu d'un *jātaka* intitulé *Sonandajātaka,* puis viennent : le *Siṃhanādajātaka,* le *Suvaṇṇasaṅkhajātaka* et le *Surabhajātaka,* enfin le début du *Devandajātaka.* Le reste manque.

3° Du texte publié par l'Institut Bouddhique de Phnom Penh en 1944 et contenant les cinq premiers contes. Cette édition, en caractère jrieṅ, a été partiellement normalisée. Elle nous a été très utile; l'éditeur ayant pris soin de séparer les mots nous avons pu prendre contact avec l'ouvrage d'une façon plus rapide et plus aisée.

II. Pour la version éditée en Birmanie :

1° D'un seul texte publié à Rangoun en 1911. Le Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale a acquis cet ouvrage l'année dernière. Il avait bien voulu, à la demande de M. le professeur Filliozat, et pour notre travail, le faire venir de Birmanie où M. le Consul de France a pris la peine de le rechercher jusque chez des particuliers, l'ouvrage ne se trouvant plus dans le commerce. Ce recueil, en caractères birmans, est intitulé : *Jaṅ:may Paṇṇāsa* « *Paṇṇāsa de Jaṅ:may* ». Les récits sont disposés en cinq groupes de dix contes numérotés de 1 à 10. C'est le texte visé par L. Finot.

La composition des recueils

En ce qui concerne la composition, nous avons pu constater que :

I. Le manuscrit n° 628 de la Bibliothèque nationale s'arrête après le trente-neuvième *jātaka,* il en est de même pour la première partie du manuscrit de Hanoi qui, nous le savons, a été copié sur deux manuscrits d'origine différente, l'un découvert à Phnom-Penh, l'autre à Kompong Luong. Il se pourrait qu'il y ait eu une division de l'ouvrage après le trente-neuvième conte dans la série des manuscrits en caractères cambodgiens.

II. La composition des recueils n'est pas absolument homogène dans la série cambodgienne [3] :

1° Le onzième *jātaka* du manuscrit n° 628 est intitulé *Saṅkhapattajātaka,* or, à la même place, on trouve, dans le manuscrit de Hanoi, un conte qui a pour titre

[1] Au moment où nous remettons notre travail à l'imprimeur, M. Filliozat de retour d'Indochine nous rapporte encore le microfilm d'un autre manuscrit du *Paññāsajātaka* appartenant à l'E.F.E.O. et actuellement conservé à Phnom Penh. Nous avons pu vérifier que c'est le même texte que celui des autres manuscrits en caractères cambodgiens que nous avons utilisés et qu'il présente les mêmes anomalies linguistiques.

[2] Cf. L. Finot, *ouv. cit.,* p. 44, note 3.

[3] Losrque nous disons « série cambodgienne », cela signifie série des manuscrits en caractères cambodgiens, mais ne préjuge pas du lieu d'origine de l'ouvrage, puisque aussi bien il existe au Siam des manuscrits de cette version. De même « série birmane » signifie série du texte écrit en caractères birmans et publié en Birmanie.

Sabbasiddhi. La différence n'intéresse pas seulement les titres, elle concerne bien les récits eux-mêmes. Par contre les noms propres des personnages du *Saṅkhapattajātaka* correspondent à ceux des protagonistes du *jātaka* de même nom appartenant à la série birmane (n° 10), et que L. Finot classait comme original dans cette recension. Nous avons d'abord eu l'idée qu'il y avait eu simple transport d'un conte d'une série dans une autre, mais ce n'est pas le cas, les deux rédactions ne se recouvrant pas. Il doit s'agir, comme c'est habituellement la règle, de la même histoire racontée de deux façons différentes. Il existerait donc une version de ce *jātaka* dans la série des manuscrits en caractères cambodgiens.

2° On trouve, au début de la seconde partie du manuscrit de Hanoi, un *jātaka* incomplet : le *Sonandarājājātaka* auquel fait suite le *Siṃhanādajātaka*. Or, dans la liste publiée par L. Finot, il ne se trouve pas de récit entre l'*Ādittarājajātaka* — dernier *jātaka* de notre première partie — et le *Siṃhanādajātaka*. Notons qu'il y a dans la série laotienne un conte intitulé *Sonandarājajātaka* considéré jusqu'à présent comme lui appartenant en propre. Seul l'examen de manuscrits complets et leur dépouillement total permettront de savoir si la série cambodgienne comporte plus de cinquante contes.

3° La composition des deux recueils offre moins de différence qu'on ne le croyait, et on peut vraisemblablement penser qu'une connaissance plus approfondie du texte fera apparaître d'autres similitudes.

Les *jātaka* suivants, donnés comme n'appartenant qu'à l'une des deux recensions, leur sont communs :

l'*Akkharalikhita* birman correspond au *Kapilapuranarinda* des manuscrits cambodgiens;

le *Candakumāra* birman correspond au *Candarāja* des manuscrits cambodgiens;

le *Saṅkhapatta* birman correspond au *Saṅkhapatta* des manuscrits cambodgiens;

le *Sattadhanu* [1] birman correspond au *Sudhanu* (*Suttadhanu, Sutadhanu*) des manuscrits cambodgiens;

le *Sudhanu* birman correspond au *Sudhana* des manuscrits cambodgiens.

L'origine de l'ouvrage

Il est généralement admis que ce recueil est de date récente et aurait été composé en pays thai. C'est l'opinion de M. Cœdès [2], c'est celle de L. Finot [3] qui a été reprise par H. Deydier [4]. L'éditeur du texte de Phnom Penh précise dans son

---

(1) Ce titre est orthographié *Sattamanu* dans la liste de L. Finot. Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur d'impression ou de lecture, les caractères *m* et *dh* offrant de grandes ressemblances en birman. Comme nous avons eu en main l'exemplaire du *Jaṅ:may Paṇṇāsa* ayant appartenu à L. Finot nous ne croyons pas qu'il puisse s'agir d'une différence de composition à l'intérieur du recueil birman. De même pour le *jātaka* n° 44 de la série birmane nous lisons *vaḍḍhana* au lieu de *Vamana*.

(2) G. Cœdès, *Liste des ouvrages pālis composés en pays Thai*, in *BEFEO*, XV, 3, p. 39.

(3) L. Finot, *ouv. cité*, p. 44.

(4) H. Deydier, *ouv. cité*, p. 29.

introduction[1] que le *Paññāsajātaka* est un recueil de contes anciens que les bonzes du Laos et de Xieng Mai ont composé en pāli vers 2000 ou 2200 de l'ère bouddhique (1457-1657), pendant la période où ils allaient s'instruire à Ceylan. Ils auraient voulu eux aussi écrire des *jātaka* pour perpétuer la religion bouddhique, et ils les auraient écrits en pāli, langue du *Tripiṭaka*, pour que leur œuvre soit un monument littéraire solide. Les lettrés auraient, dans la suite, conservé ces textes à la fois par respect pour leurs ancêtres et parce qu'ils leur trouvaient une réelle valeur éducative.

Il importe de remarquer qu'il ne s'agit pas d'un seul recueil mais de trois, ce qui vient singulièrement compliquer le problème. Puisque nous sommes en présence de trois textes qui, il y a tout lieu de le croire, contiennent chacun des *jātaka* originaux, il est inévitable de se demander d'où viennent ces divers textes. Il paraît peu vraisemblable qu'ils aient tous été composés au même endroit, d'autant plus que, comme on peut le voir dans notre édition, les contes communs aux deux versions pālies se présentent sous deux rédactions différentes. Il serait intéressant de connaître l'ordre chronologique des recueils, de savoir quel est celui qui a été écrit le premier et auquel les autres doivent et leur titre et leur disposition en cinquante *jātaka*, et la matière d'une partie des contes.

Si nous en croyons le titre et l'introduction du texte édité en Birmanie, il aurait été composé par un religieux de Jaṅ:may, mais Jaṅ:may, transcrit phonétiquement Zimmé, est la ville même dont le nom transcrit phonétiquement du siamois donne Xieng Mai [2]. Nous avons donc Jaṅ:may = Zimmé = Xieng Mai. L'édition de Rangoun reproduirait le texte de Xieng Mai. Comment n'est-il pas le même que celui que l'on trouve dans les manuscrits en mūl venant du Cambodge et du Siam [3]? Le *Paññāsa* a-t-il été corrigé et récrit en Birmanie, où l'on sait fort bien le pāli? Cela se peut car, ainsi qu'on le verra plus loin, nous serions tentée de penser que le texte des manuscrits en caractères cambodgiens est original par rapport à l'autre. A-t-il existé antérieurement au *Paññāsa* de Xieng Mai un autre *Paññāsa?* Ce n'est pas impossible. Seule une étude très complète et très serrée des textes permettra de le découvrir.

---

(1) Cette introduction reproduit un texte du prince Damrong écrit en 1930 pour servir de préface à l'édition d'une traduction siamoise du *Paññāsajātaka*. Les deux premiers fascicules de cet ouvrage viennent de nous être communiqués par M. Martini. C'est M. Geronimi, attaché à l'Ambassade de France à Bangkok qui a pris la peine de rechercher au Siam cette édition. Grâce à son obligeance nous pourrons bientôt consulter les dix-huit fascicules qui la complètent.

Le prince Damrong indique que le *Paññāsajātaka* est une collection de cinquante contes anciens qui se racontaient dans le pays Thai et que les bonzes de Xieng Mai ont recueillis et arrangés en forme de *jātaka* en prenant pour modèle le *Mahānipātajātaka*. Il précise que des manuscrits de cet ouvrage sont arrivés en Birmanie et que les Birmans l'ont appelé *jaṅ:may paṇṇāsa*. Mais le recueil aurait été brûlé comme hérétique sur l'ordre d'un roi birman, et il ne resterait plus désormais de manuscrits du *Paññāsajātaka* qu'au Siam et au Cambodge.

(2) Qu'il nous soit permis de formuler le vœu que les spécialistes des langues indochinoises veuillent bien donner, dans leurs travaux, à côté de la transcription phonétique des mots indochinois qui y figurent, leur transcription orthographique. Car on ne peut reconnaître un mot transcrit phonétiquement que si l'on a appris la langue à laquelle il appartient, alors qu'il est extrêmement facile d'identifier dans la transcription orthographique une partie importante du vocabulaire des langues d'Indochine, à savoir celle qui est constituée par des emprunts au pāli et au sanskrit.

(3) La traduction siamoise présentée par le prince Damrong a été faite très certainement sur le texte des manuscrits en caractères cambodgiens. On peut constater que l'ordre des contes est celui de cette recension et non celui de la recension birmane, il en est de même pour les noms propres. Les *gāthā* sont également celles de la version cambodgienne.

Une chose est certaine, c'est que, comme le signalait l'éditeur du texte de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh, les auteurs du *Paññāsa* connaissaient le recueil canonique et qu'ils l'ont pris pour modèle. Cela est sensible en bien des endroits. Le *Ratanapajotajātaka* contient une allusion sans équivoque, on y lit au début : idaṃ vatthu sāmajātakasadisam eva vitthāretabbaṃ [K¹, p. 125; K², ju V] «ce sujet qui est le même que celui du Sāmajātaka doit être exposé dans le détail».

Il existe dans le *Samuddaghosajātaka* deux passages [1] qui témoignent que le souvenir du grand recueil était présent à l'esprit de son auteur, et ce n'est certes pas là un exemple isolé. Signalons qu'à deux reprises, dans le grand recueil, on renvoie à un certain «*Paññāsajātaka*». On lit en effet dans le commentaire du *Palāsajātaka* [vol. III, p. 208] : vatthuṃ paññāsajātake āvibhavissati «ce sujet sera éclairci dans le *Paññāsajātaka*», et dans le commentaire du *Kumbhakārajātaka* [vol. III, p. 375] : vatthuṃ pānīyajātake āvibhavissati, avec comme variante : B^d paññāsajātake. Nous n'avons pas le mérite de l'avoir découvert, le fait ayant été mentionné par L. Feer dans l'article du *Journal Asiatique* que nous avons cité. Il lui paraissait difficile d'admettre que ce *Paññāsajātaka* puisse être celui qui nous occupe : «J'ai cru, disait-il, pouvoir rendre compte de cette mention par une confusion sur laquelle je n'ai pas à m'expliquer ici». Malheureusement nous n'avons pu retrouver où il en a rendu compte, et quant à nous, bien qu'il nous semble en effet peu probable qu'il puisse s'agir de notre texte, nous ne savons en définitive ce qu'il faut en penser.

Nous nous devons encore de faire ressortir que cet ouvrage, qui paraît inconnu à Ceylan, est répandu dans toute l'Indochine occidentale.

Le prince Damrong témoigne de l'intérêt que les Siamois lui portent. Il relate que les fonctionnaires de la Bibliothèque de Bangkok se sont efforcés d'en rassembler les manuscrits dispersés dans les pagodes, et qu'ils sont arrivés à réunir, en 1923, une collection complète des contes qui le composent. Notons que les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, aussi bien que la traduction siamoise présentée par le prince Damrong, montrent l'identité des versions conservées au Siam et au Cambodge, par opposition à celle du Jaṅ:may paṇṇāsa que nous ne connaissons, jusqu'à présent, que par l'exemplaire de Rangoun.

M. P. Schweissguth [2] a montré quelle large et profonde influence le *Paññāsajātaka* a eu sur la littérature siamoise et combien est grande en ce pays la popularité de ce texte qui a fourni des thèmes pour le théâtre d'ombre, le théâtre profane et la poésie.

Au Cambodge également il a été conservé et traduit — l'Institut Bouddhique de Phnom Penh a publié en 1944, en même temps que le texte pāli, la traduction en cambodgien des cinq premiers *jātaka* — et il a inspiré la danse. Dans son ouvrage *Danses cambodgiennes*, le Samdach Chaufea Thiounn [3] rapporte un thème de ballet : «Le prince Préas Sang», qui est un épisode du *Suvaṇṇasaṅkhajātaka*. Et si en Birmanie on l'a, à un moment donné, considéré comme hérétique, les Birmans l'ont sans doute réhabilité puisque le texte pāli a été, dans ce pays, l'objet d'une édition intégrale en 1911.

On sait qu'il existe une version laotienne. Il serait très intéressant de savoir

---

[1] Cf. p. 292, note 25, et p. 304, note 9.

[2] P. Schweissguth, *Littérature siamoise*, p. 61, 96, 105, 132, 146, 149, 154, 184, 243, 272, 318, 347.

[3] *Danses cambodgiennes*, d'après la version originale de Thiounn (Samdach Chaufea), revue et augmentée par Jeanne Cuisinier, Hanoi, 1930.

si les textes que cette recension a en commun avec celles du Cambodge et de Birmanie ont été écrits directement en laotien, ou si ce sont des traductions de l'une ou de l'autre version.

M. Deydier a fait savoir que l'on trouve dans les pagodes laotiennes des illustrations représentant certaines histoires du *Paññāsajātaka* [1].

Les données folkloriques

Si les trois recensions du *Paññāsajātaka* ont été écrites dans des pays d'Indochine occidentale différents, elles doivent contenir respectivement un certain nombre de détails se rapportant au folklore local. Les rechercher et les situer serait certainement un travail susceptible d'apporter de précieux renseignements. Nous indiquons trois faits que nous avons remarqués et qui nous ont paru intéressants.

I. Dans le *Sutadhanujātaka* (n[os] 3-20) nous avons relevé un détail curieux. Le Bodhisatta, grâce à son cheval magique Maṇikakkha, est arrivé au royaume du roi Seta. Il a pu pénétrer, pendant la nuit, dans la chambre où dort la fille du roi, la belle princesse Cirappabhā. Il la contemple longuement, la pare de guirlandes et l'oint d'un onguent parfumé, puis, lorsque l'heure du départ est venue, car c'est déjà la dernière veille, il dessine avec le reste de l'onguent, sur le dos de Padumā, la servante de la jeune fille endormie près d'elle, une tortue femelle. Nous avons été étonnée que l'auteur ait pris soin de préciser le sexe de l'animal, et nous avons pensé que cela pouvait être lié à un trait de folklore, d'autant que la version birmane emploie le mot *kumma*, alors que tous les textes cambodgiens s'accordent pour donner *kummī* : tadā padumāya paricārikāya piṭṭhe sesagandhena kummiṃ likhitvā ... (K[1], p. 85[1]; K[2], ṅo verso; K[3], p. 83 [17], 1[re] patrie, t. I; K[4] ñaṃ verso) «alors ayant dessiné une tortue femelle, avec ce qui restait d'onguent, sur le dos de la servante Padumā ...». M. Martini a bien voulu nous signaler qu'il existe en cambodgien une expression : *me antœk* «mère tortue» généralement appliquée aux entremetteuses. Une de nos élèves cambodgiennes, qui prépare actuellement une licence à Paris, nous a dit qu'autrefois intervenait, dans les rites du mariage cambodgien, un personnage qui jouait le rôle d'intermédiaire et était chargé de faire la demande en mariage, on l'appelait «mère tortue», l'expression pouvant également qualifier des intermédiaires dans les relations amoureuses moins régulières. Nous ignorons si, dans les autres pays d'Indochine, la tortue femelle est chargée d'un symbolisme quelconque en rapport avec les choses de l'amour. Il est certain que ce détail n'a pu être inventé que dans une région où il avait un sens.

II. Nous avons fait une autre rencontre qui nous a semblé digne d'être mentionnée, c'est celle d'une divinité de la mer «Maṇimekhalā», que S. Lévi [2] qualifiai d'énigmatique. Elle n'est attestée en effet que dans deux *jātaka* du canon pāli :

---

[1] Cf. H. Deydier, *ouv. cité*, p. 112. Description de la pagode Xieng Ngeun à Luang Prabang où se trouve représentée l'histoire du prince Sudhanu.

[2] *Memorial S. Levi : Maṇimekhalā, divinité de la Mer*, p. 371-383. — *On Maṇimekhalā, «The Guardian Deity of the Sea»* (A Cambodian Document), p. 384-386. — *More on Maṇimekhalā*, p. 387 391.

le *Saṁkhajātaka* (n° 442) et le *Mahājanakajātaka* (n° 539). Par contre elle est l'héroïne d'un poème tamoul très célèbre : *Maṇimégalei* [1]. On la retrouve à Ceylan et en Birmanie, elle intervient dans les *Rāmāyaṇa* cambodgien et siamois et appartient à la littérature populaire de ces deux pays. S. Lévi lui assignait comme domaine la partie de l'océan qui s'étend du Cap Comorin à la Terre de l'Or, et il n'hésitait pas à affirmer que les deux *jātaka* où elle joue un rôle n'ont pu être imaginés que dans ces régions, à Puhār ou à Kāñci précisait-il.

Or Maṇimākhalā réapparait dans le *Paññāsajātaka*, et elle y intervient plus fréquemment que dans le texte canonique, puisque sur cinquante récits nous l'avons retrouvée quatre fois, d'une part dans trois *jātaka* qui sont communs aux deux recensions : le *Samuddaghosajātaka*, le *Candakumāra* et l'*Akkharalikhita*, et aussi dans le *Vaḍḍhanajātaka* qui appartiendrait en propre à la version birmane. Nous devons dire que notre revue n'a pas été complète en ce qui concerne le texte cambodgien, il est donc possible qu'elle figure dans d'autres contes de cette série dont nous n'avons pas encore pris connaissance. Pour le texte birman notre enquête n'a porté que sur les passages où les personnages du passé sont identifiés à tel ou tel personnage du présent, mais il est peu probable que Maṇimekhalā soit mise en cause dans un récit sans figurer dans l'identification finale :

1° Dans le *Samuddaghosajātaka* elle joue un rôle tout à fait analogue à celui qui lui est attribué dans les *jātaka* canoniques. Elle est gardienne de la mer et doit secourir les naufragés pieux et vertueux en péril. Pour s'être rendue à l'Assemblée des Dieux, elle se montre négligente et omet pendant sept jours de remplir sa mission. A la fin du conte elle est identifiée à la religieuse Uppalavaṇṇā.

2° Le *Candakumāra* qui est le vingt et unième dans la série birmane et le huitième dans la version cambodgienne, où il est intitulé *Candarāja*, offre par certains de ses passages de si grandes ressemblances avec les récits du grand recueil qu'on voit aisément que l'auteur les connaissait et a cherché à les imiter.

Il y avait à Bārāṇasī un marchand qui s'appelait Dhanaka, sa femme avait nom Nandā. Le Bodhisatta prit renaissance dans le sein de Nandā, on l'appela : *Candakumāra*. A l'âge de seize ans il s'embarque avec cinq cents marchands pour aller chercher fortune en Terre d'Or. Au cours du voyage, il a l'occasion d'acquérir des mérites. Le bateau a touché une terre qui possède des marchés[2] où l'on vend des êtres vivants. Il peut ainsi en acheter de toutes les espèces pour les rendre à la liberté. Il a laissé aller dans la mer les créatures dont l'habitat est l'eau et emporte celles qui vivent sur la terre vers une montagne qui se dresse près du rivage. Il rencontre là un saint homme et, comme le brahmane Saṅkha du texte canonique, il lui fait des dons et lui témoigne son respect. La nef repart, mais la mer est mauvaise et le navire sombre. Le Bodhisatta qui a eu soin de manger

---

[1] Ce poème a été traduit en partie du tamoul par J. Vinson dans l'ouvrage intitulé : *Légendes bouddhiques et jainas*.

Le *Tamil Lexicon* de Madras mentionne Maṇimekhalā comme : 1° déesse tutélaire de certaines îles aux ordres d'Indra ; 2° la fille de Kōvalan «the hero of the *Cilappatikāram* by Mātavi».

[2] M. Pierre Nginn dans un article sur les *Fêtes du Nouvel An laotien* signale qu'une des manifestations les plus spectaculaires est le «Grand Marché» qui permet l'achat d'offrandes et d'animaux vivants destinés à être remis en liberté. Cf. *France-Asie*, n° 71, avril 1952, p. 43.

Nos élèves cambodgiens nous ont appris que c'est la coutume au Cambodge, au moment du Nouvel An et à l'occasion de fêtes, d'acheter sur les marchés des êtres vivants pour les libérer. Il existe en Birmanie une coutume encore en vigueur qui consiste à libérer, le jour de son anniversaire, autant d'animaux vivants que l'on compte d'années d'âge.

le plus possible de beurre, de miel et de sucre et qui a enduit son corps d'huile de sésame, reconnaît la direction de Bārāṇasī et saute du haut du mât au-delà de la zone infestée par les tortues et les poissons qui dévorent ses compagnons. Il flotte sur la mer observant fidèlement les défenses de l'Uposatha. Alors «une fille des Dieux appelée Maṇimekhalā qui avait été jadis, dans sa septième existence, mère du Bodhisatta et qui était gardienne de la mer se dit : «Maintenant, je vais jeter un regard sur l'océan». Ayant fait cette réflexion, elle se rendit, grâce à son pouvoir merveilleux, au milieu de la Grande Mer. Quand elle vit là le Bodhisatta qui étincelait entraîné par les flots, du haut des airs, elle prononça ces vers :

«Qui es-tu, toi qui peux te frayer un chemin sur la mer sans voir le bord? C'est en connaissance de cause que tu luttes ainsi, ô vénérable.»

«A ces mots, le Bodhisatta s'entretenant avec la déesse, dit cette stance :

«Écoute, ô déesse, mes paroles. Les marchands ont péri là, ils avaient commis beaucoup de mauvaises actions, moi qui, ayant libéré mon propre moi, n'avais fait quoique ce soit de mal, j'atteindrai heureusement le rivage, ô fille des dieux.»

«Là-dessus la déesse joyeuse le prit comme un bouquet de fleurs, s'éleva dans les airs, alla jusqu'en Terre d'Or, déposa le Bodhisatta sur un rocher dans le jardin de plaisance de la ville et disparut». Et à la fin du récit, il est dit que la gardienne de la mer, c'est maintenant la religieuse Uppalavaṇṇā.

Dans la version cambodgienne, on précise que ce sont les quatre gardiens du monde qui ont chargé la déesse Maṇimekhalā de veiller sur l'océan.

3° L'*Akkharalikhita* porte le n° 43 dans la série birmane et le n° 22 dans la série cambodgienne. Maṇimekhalā y joue un rôle peu important. Le Bodhisatta a acquis de grands mérites lorsqu'il était ministre érudit du grand roi Suddhodana père du bouddha Porāṇagotama. Il a gravé et fait graver le *tripiṭaka* qui contient la doctrine du Maître. Aussi, lorsqu'après avoir goûté un bonheur divin dans le monde des dieux Trente-trois, il se réincarne dans le sein de la reine Nandā, épouse du roi Inda, est-il comblé d'honneurs et de richesses. Maṇimekhalā notamment lui apporte de la Grande Mer 84.000 navires faits d'or et ornés de pierres précieuses de toutes sortes.

A la fin de ce conte, comme du suivant, celle qui était Maṇimekhalā en ce temps là est identifiée à Mahāpajāpatigotamī.

4° Le *Vaḍḍhanajātaka* fait suite à l'*Akkharalikhita* dans le recueil birman et L. Finot le considérait comme original dans cette recension.

Le Bodhisatta s'appelait alors Vaḍḍhana, il appartenait à une riche famille de marchands de la ville d'Aṅgavati. Son épouse s'appelait Kalyāṇī et son fils Varapiya. Il équipa un grand navire pour aller commercer. Un jour le bateau fit escale dans une île où se trouvait un pavillon qui renfermait une statue du bouddha. Comme la statue avait un doigt brisé, le marchand Vaḍḍhana fit quérir de l'argile et remit en place le doigt du Bienheureux, lui restituant sa beauté primitive. En vertu de cette bonne action, lorsque le Bodhisatta fut remonté sur son bateau, le roi des *nāga* prit dans le monde des *nāga* toutes sortes de pierres précieuses d'un grand prix et les lui donna, et la déesse Maṇimekhalā veilla sur son navire, l'emplit complètement de pierres précieuses et lui fit atteindre heureusement la ville d'Aṅgavati. Celle qui était jadis Maṇimekhalā c'est maintenant Mahapājāpatigotamī.

On voit que le *Paññāsajātaka* a gardé à Maṇimekhalā sa figure classique. Seule la mention de la parenté qui l'a unie jadis au Bodhisatta, uniquement donnée dans la version birmane, est un détail nouveau, mais il est tout naturel qu'un auteur bouddhique l'ait imaginé.

S. Lévi présupposait que la légende de Maṇimekhalā est d'origine indienne et que les épisodes du *Rāmāyaṇa* cambodgien où elle combat avec le géant Rámásúr n'étaient pas une invention spontanée de l'épopée cambodgienne, mais sans doute un emprunt à quelque cycle ancien de légendes venant du Sud-Est de l'Inde. Il nous est apparu, en lisant les textes rapportés que Maṇimekhalā s'y présentait sous deux formes assez différentes, l'une cambodgienne et siamoise, l'autre bouddhique. — Elle est d'ailleurs plus souvent Mekhalā dans son premier rôle — et c'est au Cambodge et au Siam qu'elle a revêtu la personnalité la plus riche et la plus originale. C'est là qu'on lui attribue des habitudes, des goûts, un caractère fait d'adresse avisée, de coquetterie naturelle et d'instinctive cruauté. Son aspect bouddhique présente une sorte d'appauvrissement de son personnage, de simplification de sa nature, comme si elle avait existé d'abord vivante et complexe et qu'on l'ait prise en la dépouillant de tout ce qui était superflu pour la faire entrer dans l'appareil d'une éthique. Elle est devenue une sorte de fonctionnaire que l'on utilise et que l'on peut réprimander et l'on n'a retenu de sa figure que les traits qui se prêtaient à un développement moral, comme le fait qu'elle est gardienne de la mer, donc responsable d'un service, ou qu'elle a l'habitude d'aller danser à l'assemblée des dieux, ce qui peut l'inciter à la négligence [1]. Ce phénomène d'adaptation est très sensible dans le *Mahājanakajātaka*. Lorsque l'auteur de ce récit suppose qu'elle a omis de remplir sa mission sous l'effet de l'orgueil que lui a inspiré sa promotion au rang de gardienne de la mer, il n'hésite pas à trahir sa légende pour l'avantage d'un enseignement moral supplémentaire.

M. Martini a publié récemment la traduction d'une légende cambodgienne [2], où il est dit comment Mekhalā a conquis son joyau. Elle et le démon Rámásúr étaient les élèves ès science magique d'un puissant ascète qui, lorsque leur instruction fut terminée, désira éprouver lequel des deux était le plus habile. Si l'un d'eux lui apportait une coupe pleine de rosée il la transformerait en une gemme nommée Manohara, dont la vertu assurait à son possesseur l'accomplissement de tous ses désirs. Rámásúr, qui avait choisi de secouer les feuilles des arbres et les tiges des plantes humides de rosée, mit beaucoup de temps pour emplir sa coupe, tandis que Mekhalā, mieux avisée, avait épongé les feuilles et les gazons avec une moelle d'arbre très tendre et poreuse. Quand la moelle était imbibée, elle la pressait dans la coupe qui fut bientôt pleine. Elle l'apporta à son maître qui la transforma en un joyau au merveilleux pouvoir. Il suffisait de le lever et de le faire tourner en l'air pour que les souhaits formulés soient accomplis, et il permettait d'aller par les airs à travers l'espace.

Lorsque Rámásúr revint avec sa coupe enfin pleine, il éprouva un violent dépit en apprenant que Mekhalā avait conquis le joyau. L'ascète voyant son chagrin, lui donna une hache pour qu'il puisse lui disputer la gemme lorsqu'elle s'élèverait dans les airs et prendrait son bain dans la pluie du ciel comme elle aimait

---

(1) M. Filliozat nous a fait remarquer qu'un fait tout opposé se rencontrait dans le poème tamoul : *Tirouppavai de Saint-Andal* (texte original tamoul traduit par R. Dessigane, Pondichéry, 1952). Les devadāsi sont négligentes, mais, au contraire de Maṇimekhalā, c'est pour aller danser devant le dieu qu'il faut les réveiller.

(2) F. Martini, *La Légende de la Foudre*, in *France-Asie*, numéro spécial consacré au Cambodge, 4e année, 37-38, p. 995-996.

à le faire. C'est pour cela que lorsqu'il pleut «on voit luire l'éclat de la hache et l'on entend le bruit formidable du jet de l'arme». C'est Rámásúr qui poursuit la nymphe.

Il n'est nullement étonnant que les auteurs du *Paññāsa* se soient plu à mettre Manimekhalā en scène, c'est qu'elle leur était présente et familière et il est tout naturel aussi qu'ils l'aient dépeinte sous des traits empruntés à l'Inde. On sait qu'ils voulaient composer une œuvre sérieuse, ne l'ont-ils pas écrite en pāli, et que leur souci était de se rapprocher dans la plus large mesure possible de leur modèle indien, les *jātaka* canoniques.

III. Enfin, un passage du *Samuddaghosa* permet de saisir d'une façon immédiate le symbolisme de Neak Pān, l'une des réalisations les plus originales du groupe d'Angkor. M. Cœdès, dans son ouvrage *Pour mieux comprendre Angkor,* fait sienne l'hypothèse émise par L. Finot et V. Goloubew que cet ensemble architectural figurerait le lac Anavatapta. Il cite : «Les livres bouddhiques, continuent L. Finot et V. Goloubew, situent dans la région himalayenne un grand lac sacré où les Bouddhas, les Bodhisattvas, les Arhats (saints) et les Rishis (ermites) ont l'habitude de se baigner : c'est le lac Anavatapta. Il donne naissance à quatre fleuves qui sortent sur les quatre faces par autant de bouches : celles d'un lion, d'un éléphant, d'un cheval et d'un bœuf[1]». Bien que cette liste ne s'appliquât pas exactement aux bouches de Neak Pān — l'une des gargouilles figure une tête humaine — L. Finot et V. Goloubew estimaient que le rapport était trop frappant pour être fortuit et trouvaient une nouvelle confirmation de leur hypothèse dans un passage du pèlerin chinois Huian-Tsang sur les sources de Rājagṛha. Ils avançaient que Neak Pān pourrait bien, comme les sources thermales de Rājagṛha, avoir passé pour un substitut du lac Anavatapta. Or notre *Samuddaghosa* donne du lac Anavatapta une description qui semble soutenir un rapport plus étroit que les textes rapportés par L. Finot et V. Goloubew avec la disposition de Neak Pān. Voici ce qu'on y lit : bodhisatto ... ākāsena gacchanto anotattasaraṃ disvā *catumukhatitthapaṭimaṇḍitaṃ* «Le Bodhisatta ... en allant par les airs vit le lac Anotatta orné de bains sacrés sur les quatre faces...». Or ce passage s'accorde parfaitement avec la description suivante de Neak Pān donnée par M. Glaize dans son guide d'Angkor : «La partie architecturale se compose essentiellement d'un grand bassin carré de 70 mètres de côté, bordé de gradins, au centre duquel se dresse, ceinturé de degrés semblables, un îlot circulaire de 14 mètres de diamètre au sommet, portant un petit sanctuaire. *Quatre bassins secondaires de 25 mètres de côté le flanquent sur les axes*[2]».

Quant à l'utilisation qui était faite des tīrtha notre texte l'expose clairement : ekatitthapasse dve yakkhā devatā nahāyanti ekatitthapasse isivijjādhāra nahāyanti ekatitthapasse buddhapaccekabuddhaarahantā khīṇāsavā nahāyanti «dans l'un des bains sacrés, deux Yakkha se baignent, dans l'autre des ṛṣi et des vijjādhara, dans un autre des buddha, des paccekabuddha et des arahat». Il semble qu'un passage ait été omis dans les textes cambodgiens qui nous sont parvenus, le texte birman un peu différent est plus complet : tesu pana catūsu titthesu ekatitthe devatā nhāyanti ekatitthe devakaññāyo ekatitthe yakkhā ekatitthe vijjādharā nhāyanti. Des dieux, des déesses, des yakkha et des vijjādhara, tels sont d'après ce dernier, les personnages qui hantent les bassins.

---

[1] G. Cœdès, *Pour mieux comprendre Angkor,* p. 115.
[2] M. Glaize, *Les monuments du groupe d'Angkor. Guide,* p. 213. C'est nous qui avons souligné.

Si cet ensemble éveille tout naturellement, ainsi que M. Cœdès le soulignait, avec ses fontaines et ses bassins l'idée d'une station thermale, c'est qu'il a peut-être été conçu en effet pour des ablutions : celles des saints suprêmes et des dieux. Rien ne saurait mieux convenir à Neak Pān et à son cadre. Il n'est d'ailleurs nullement impossible que connaissant les vertus bienfaisantes que la tradition attribue aux eaux du lac Anavatapta, les artistes qui ont décoré le monument se soient plu à en présenter les heureux effets. Il ne serait pas non plus extraordinaire qu'unissant l'utile au sacré les bassins aient été effectivement utilisés par les pèlerins.

Notons qu'il n'y a aucune incompatibilité dans le fait que l'on trouve à la fois à Neak Pān la représentation des bouches par lesquelles s'échappaient les fleuves du lac Anavatapta et les tīrtha où avaient coutume de se baigner les saints et les divinités. Ce ne serait qu'un exemple de plus de ce syncrétisme souvent reconnu dans les réalisations d'Angkor et à propos de Neak Pān précisément dont le symbolisme est particulièrement riche[1].

Pour le cas qui nous occupe et sachant, comme l'a excellement exprimé M. P. Mus, que « L'art bouddhique a toujours suivi les textes pas à pas » et que « l'œuvre d'un artiste s'explique par ce qu'il a lu[2] », il serait extrêmement intéressant de savoir si les quatre tīrtha du lac Anavatapta sont mentionnés dans les textes indiens. Pour le cas où il ne le seraient pas, il faudrait reconnaître que l'auteur de notre texte et les artistes qui ont conçu Neak Pān se sont référés à un fonds de croyance commun. On sait combien les traditions locales ont imprimé leurs marques dans les réalisations architecturales du Cambodge[3]. Signalons encore que le texte cambodgien est plus précis pour ce qui concerne l'emplacement des bassins que le texte birman qui donne seulement : bodhissatto ... catutitthapaṭimaṇḍitaṃ sattaratanamayaṃ anotattadahaṃ passati.

Les rédactions

Enfin, l'examen du *Samuddaghosajātaka* sur lequel notre effort s'est circonscrit a permis de constater que :

Les *jātaka* communs aux recensions cambodgienne et birmane y figurent sous deux rédactions différentes, encore que les récits se suivent pas à pas jusque dans les détails. Mais le conteur du texte cambodgien a l'imagination plus naïvement colorée et plus fraîche, l'auteur birman est plus verbeux, mieux pénétré semble-t-il de ses modèles orthodoxes et plus volontiers moralisateur, par contre son vocabulaire est plus étendu et il manie le pāli avec plus de sûreté.

Comme les deux versions ne sont pas strictement concordantes, nous relevons ici les points qui les différencient afin qu'il soit possible de distinguer aussitôt, lorsque la version laotienne sera connue, à laquelle des deux recensions pālies elle s'apparente le plus étroitement :

1. Le *Samuddaghosa* qui est le premier texte de la recension cambodgienne

---

[1] Cf. F. Martini, *De la signification de « BA » et « ME » affixés aux noms des monuments khmers*, in *BEFEO*, XLIV, 1, p. 205-206.

[2] P. Mus, *Le symbolisme à Aṅkor Thom*, in *Bulletin de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, janvier-mars 1936, p. 59.

[3] F. Martini, *En marge du Rāmāyaṇa cambodgien*, in *Journal Asiatique*, 1950, p. 81-90, et *BEFEO*, t. XXXVIII, 2.

est précédé d'une stance prologue qui présente l'ensemble du recueil. Elle contient un hommage au Bouddha, au Dhamma et au Saṅgha, mais non dans la forme ordinaire. Au début du recueil birman au contraire, on trouve la formule consacrée : namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa;

2. Certains noms propres dont la parenté est visible se présentent sous des aspects différents. Voici comment ils se correspondent :

K (1)	B (1)
Vindadatta	Bandhudatta
Vindamatī	Bandhumatī
Sirisīhanaragutta	Sirisihanagutta
Duma (rāja)	Dumara (rāja)
Maraṇāpatto	Raṇāpatito
Maraṇābhimukho	Raṇābhimukho
Maddaraṭṭha	Muṇḍarattha

3. P. 268. Il est dit dans K que le Bodhisatta a fait montre de 64 sciences majeures pour obtenir yasodharā, dans B «la science majeure» lui a suffi.

4. P. 277. B mentionne que grâce au pouvoir du Bodhisatta les dieux ont raccourci le chemin entre Brahmapura et Rammapura, dans K l'intervention des dieux n'est pas indiquée.

5. P. 279. A propos du mariage du Bodhisatta et de la princesse Vindamatī B indique que le père de la princesse fait asseoir les jeunes gens sur un même siège, leur prend les mains et les asperge avec l'eau contenue dans un bol d'or, l'aspersion d'eau est seule indiquée dans K.

6. P. 279. Dans B ce sont deux messagers royaux au lieu d'un dans K que le père de Vindamatī envoie au roi Vindadatta pour l'informer du mariage de son fils.

7. P. 281. «Comme la lune en son plein, ô roi, rayonne au milieu des étoiles, de même nous avons toujours brillé au milieu de notre entourage. Que ton royaume et mon royaume n'en fassent plus qu'un ...» dit B dans les stances 14-15. On voit que le rapport des idées est assez vague. K par contre offre un exposé mieux coordonné : «De même que la puissance des rois est infinie parmi les hommes, de même notre royale amitié durera toujours. Que ton royaume et mon royaume n'en fassent plus qu'un ...». Il est à remarquer que la plupart des manuscrits de K proposent pour le premier vers une version extrêmement obscure. Faut-il croire que B ne la comprenant pas l'a remplacée par une comparaison banale.

8. P. 283. Dans B le vijjādhara qui habite le mont Sudassana s'y divertit seul, et c'est armé d'une épée et d'un rameau qu'il s'élance dans les airs, tandis que dans K il est avec son épouse et ne prend que son épée.

(1) Nous appelons K le texte des manuscrits en aractères cambodgiens et B celui de l'édition de Rangoun.

9. P. 285. Si dans B le Bodhisatta envoie chercher des médecins pour soigner le vijjādhara, dans la suite il n'en est plus mentionné qu'un seul comme dans K. Il est précisé dans B que le médecin enlève le sang sur le corps du blessé.

10. P. 287. Une fois arrivé dans l'Himavant le prince et la princesse se baignent et se désaltèrent dans un lac parsemé de troupes d'oiseaux et couvert de lotus de cinq couleurs dit le texte birman, tandis que dans le texte cambodgien, il s'agit de toutes espèces de torrents aux eaux abondantes.

11. P. 290. Les personnages qui se baignent dans les tīrtha du lac Anotatta ne sont pas exactement les mêmes (cf. p. 259).

12. P. 290. Les dimensions du lac Chaddanta varient. Ce lac aurait 100 yojanas de tour selon les textes de Phnom-Penh et d'Hanoi et le manuscrit n° 324, et 36 d'après la version birmane et le manuscrit n° 628.

13. P. 292. C'est à la tête de 64.000 éléphants que se trouvait jadis le Bodhisatta au bord du lac Chaddanta assure K, et de 8.000 éléphants selon B. Il y a là une allusion à un *jātaka* canonique le *Chaddantajātaka* (v. n° 514). C'est le nombre donné par le texte birman qui s'accorde avec celui du texte canonique.

14. P. 295. B précise que le tronc d'arbre que le Bodhisatta emprunte pour traverser la mer était vieux et vermoulu.

15. P. 296. Dans K, Vindamatī entraînée sur la mer atteint : kūlaṃ «la rive»; dans B elle saisit : kullaṃ «un radeau».

16. P. 298. Dans le texte cambodgien c'est la vieille femme qui a recueilli la princesse au royaume de Madda qui va vendre pour elle une bague d'un prix inestimable; dans le texte birman la princesse vend elle-même son bijou.

17. P. 299. Dans B Vindamatī mande des peintres pour décorer le pavillon à sept étages qu'elle a fait élever, dans K un seul artiste est chargé de ce travail et il n'est pas mentionné que la sālā eût des étages.

18. P. 303. Lorsque le prince Samuddaghosa arrive au royaume de Madda, il s'enquiert, selon B, de savoir si l'on y connaît la princesse son épouse, et on lui apprend qu'une femme qui répond à son signalement a fait construire un pavillon où l'on nourrit les voyageurs; dans K la population l'informe directement qu'il existe une sālā où les voyageurs sont hébergés.

19. P. 304. Dans K c'est aux brahmanes que le Bodhisatta, sur le point de quitter le royaume de Madda, donne le pavillon, le palais, les esclaves et cinq chariots d'or. Dans B, il fait, dès son arrivée à Muṇḍa des largesses à la population et aux brāhmanes, et la veille de son départ il rend la liberté à 500 femmes esclaves de la princesse et il donne beaucoup d'argent et ce qui reste de richesses à la vieille qui avait recueilli Vindamatī.

Il est évident que la parenté de ces deux rédactions pose un problème. S'agit-il de deux conteurs qui, ayant connu dans tous ses détails la même histoire, l'ont racontée chacun pour leur compte? Est-ce que l'un des textes a servi pour l'établissement de l'autre? En ce cas nous inclinerions à penser que l'original est le texte des manuscrits en caractères cambodgiens. Le Jañ:may Paṇṇāsa certes est plus long, mais les additions sont des développements et non des inventions, et une tendance à la glose y est nettement sensible, or c'est une habitude chez les auteurs indochinois, lorsqu'ils rapportent un récit ou même lorsqu'ils le traduisent, que de l'expliquer en même temps.

La langue

Le fait le plus remarquable concernant ce texte est qu'il n'est pas écrit dans un pāli classique. Le récit cependant est bien mené, il n'est pas mal écrit dans l'ensemble — les gāthā exceptées — mais outre les fautes phonétiques, des tournures anormales, des formes inattendues trahissent l'inadéquation de la pensée et de l'expression. Du point de vue phonétique les déformations sont plus nombreuses dans la version cambodgienne que dans la recension birmane. Notons que les documents que nous avons utilisés ne peuvent être mis sur le même plan. Nous avons pu avoir accès aux manuscrits pour la version cambodgienne tandis que nous n'avons examiné qu'un exemplaire du texte birman, édité récemment, puisqu'il a été publié à Rangoun en 1911. Nous avons fait les remarques suivantes :

1° Un petit nombre de mots présentent les mêmes déformations dans les deux recensions;

2° La version cambodgienne contient fréquemment des redoublements de consonne ou l'inverse, des confusions de dentales et de cérébrales, des aspirations fautives; ces fautes sont rares dans le texte birman, à l'exception de celle qui consiste à dédoubler la consonne au point de jonction d'un composé. Par contre les confusions de sourdes à sonores sont plus nombreuses dans le texte birman. Les sanskritismes se retrouvent dans les deux versions.

Du point de vue syntaxique, les deux textes offrent une grande unité. Il est beaucoup plus facile d'ailleurs d'étudier la syntaxe que la phonétique, les altérations des copistes portent sur les mots tandis qu'elles atteignent rarement et malaisément l'allure générale de la phrase.

S'agit-il d'un texte déformé par les copistes qui l'ont transmis? Il semble difficile de l'admettre. En pratiquant les divers manuscrits, il nous a semblé que plusieurs causes peuvent conduire les copistes à déformer leur modèle :

a. L'inattention. Le copiste oublie, ajoute ou transforme une lettre, ou bien il lit « par cœur », et introduit le mot qu'il croit lire à la place du mot réel. Dans ce cas, la déformation est accidentelle et ne peut offrir d'unité dans l'ensemble du texte. Il est encore moins vraisemblable qu'elle se retrouve identique dans des copies d'origine et d'époque différentes. Or, certaines déformations reparaissent dans tous les manuscrits et chaque fois que le mot figure dans le texte.

b. L'ignorance. Le copiste ne comprend pas ce qu'il écrit, le texte est illisible en bien des endroits, il est émaillé d'absurdités et de mots incompréhensibles. Les fautes présentent un caractère d'anarchie, mais elles ne posent pas de problème. Le copiste qui n'interprète pas n'a pas l'idée de transformer les formes anormales. Le manuscrit n° 628 de la Bibliothèque Nationale en est un exemple très clair. Il se peut qu'une lettre altérée soit omise, mais si elle figure, que le mot auquel elle appartient soit intact ou mutilé, elle garde sa déformation.

c. La culture. C'est un agent de transformation plus dangereux. Le copiste comprend le texte, il est capable de substituer volontairement une graphie à une autre, il peut être tenté de faire disparaître les anomalies. Mais alors la transformation doit s'effectuer dans le sens d'une normalisation, une forme vieillie ou aberrante pourra être remplacée par une forme classique, mais non l'inverse. Il faudrait pour cela que le copiste ait appris une langue déformée et ses fautes

seraient alors révélatrices d'une école ou d'une tradition. Or, dans le cas qui nous intéresse, cette hypothèse ne pouvait être retenue étant donné le caractère concordant des diverses copies, et aussi parce qu'on s'expliquerait mal comment des copistes qui ne défigurent pas les textes canoniques auraient systématiquement déformé celui-ci.

Enfin, il est encore moins probable que des altérations dues aux copistes se retrouvent exactement les mêmes dans d'autres ouvrages pālis d'origine indochinoise précisément. Or, c'est là notre dernière remarque :

Il existe d'autres ouvrages pālis d'origine indochinoise qui présentent les mêmes anomalies morphologiques et syntaxiques que le *Paññāsajātaka,* il y en a au moins deux : le *Dasabodhisattauddesa* [1], publié par M. Martini avec un précieux index grammatical et les *Annales d'Ayuthia* [2], publiées par M. Cœdès.

Les fautes ne sont pas imputables à la seule ignorance des auteurs, encore que celle-ci puisse être grande, elles ne sont pas anarchiques et inexplicables, mais obéissent à l'économie d'un certain mode d'expression. Elles sont significatives et susceptibles de se laisser interpréter. Elles sont le fruit de l'interférence de deux langues de structure différente : d'une part, le pāli, d'autre part, un parler indochinois. Les auteurs des *Paññāsajātaka* comme ceux du *Dasabodhisattauddesa* et des *Annales d'Ayuthia* avaient pour langue maternelle une langue indochinoise. Le *Paññāsajātaka* est un ouvrage de plus à inscrire au compte de la littérature pālie d'Indochine. Cette constatation a conditionné la présentation de notre travail.

1. Comme nous souhaitons restituer à notre texte sa physionomie primitive, puisque notre but était de mettre en valeur son intérêt linguistique, nous avons distingué entre le texte publié par l'Institut Bouddhique de Phnom Penh d'une part, et les trois manuscrits dont nous disposions, d'autre part. Le texte de l'Institut Bouddhique ayant été normalisé — nous en sommes avertis dans l'introduction[3] — son éditeur le jugeant à très juste titre incorrect, nous avons de préférence choisi les formes données par les manuscrits lorsque ceux-ci s'accordaient entre eux. Lorsqu'il y avait désaccord nous avons pris la forme *correcte,* donnant les autres en variantes, excepté lorsque deux manuscrits reproduisaient une graphie habituellement attestée. Lorsque les quatre exemplaires étaient fautifs et présentaient des fautes différentes, nous avons également donné la forme correcte.

Pour la version birmane, comme nous n'avions qu'un seul texte, nous l'avons transcrit sans y apporter aucune modification, respectant, en nous contentant de les souligner, les négligences des scribes et du typographe. Nous avons simplement aligné la ponctuation qui est hasardeuse, sur celle du texte cambodgien.

2. Nous avons dressé un index grammatical des anomalies de notre pāli indochinois en prenant pour modèle l'index publié par M. Martini dans le *Dasabodhi-*

---

[1] F. Martini, *Dasabodhisattauddesa,* in *BEFEO,* XXXVI, 2.

[2] G. Cœdès, *Une recension pālie des Annales d'Ayuthia,* in *BEFEO,* XIV, 3.

[3] Voici ce que nous dit l'éditeur : « 1° S'il y avait des fautes de grammaire j'ai jugé bon de corriger;

« 2° Aux passages très obscurs j'ai fait des phrases à moi sans changer le sens pour aider les lecteurs. Ces nouvelles phrases sont indiquées;

« 3° Des phrases incorrectes ont été arrangées et toujours indiquées;

« 4° J'ai changé les stances les moins bonnes et j'en ai fait d'autres selon la meilleure façon. Mais dans l'ensemble, j'ai conservé le style original. »

sattauddesa qui nous a semblé aussi parfait qu'il est possible. Nous y avons fait figurer les expressions et tournures indochinoises — en l'espèce cambodgiennes, le cambodgien étant la seule langue d'Indochine qui nous soit accessible — qui nous paraissaient les avoir engendrées et en même temps les expliquer.

Nous avons porté en regard les exemples tirés du *Dasabodhisattauddesa* et des *Annales d'Ayuthia* qui correspondent aux nôtres, pour faire apparaître l'identité remarquable de la langue. Lorsque nous avons rencontré dans ces textes une construction non attestée dans le nôtre, mais résultant de l'origine indochinoise des narrateurs, nous l'avons relevée, estimant qu'elle pouvait se retrouver ultérieurement dans d'autres ouvrages de même provenance, puisque aussi bien il semble qu'il ait existé en Indochine, et en particulier dans la région de Xieng Mai, un foyer actif pour la littérature en pāli.

Il nous reste à faire ressortir un intérêt linguistique spécial de ces textes hybrides. Ils peuvent contribuer à l'éclaircissement du problème de la structure des langues indochinoises en permettant une contre-épreuve des hypothèses formulées par les spécialistes de ces langues. Qu'il nous soit encore permis de signaler leur intérêt philosophique. Ils constituent des documents privilégiés pour l'étude si délicate des catégories de la raison (interprétation des temps du verbe pāli, en valeur d'aspect). Il arrive en effet qu'un mode de penser s'étale spontanément par l'interférence de deux langues et qu'on puisse ainsi plus clairement le saisir et l'analyser.

SIGNES ET ABRÉVIATIONS

B = *Jaṅ:may paṇṇāsa*, édition de Rangoun, 1911 ; recension birmane du *Paññāsa-jātaka*.

K = recension des manuscrits en caractères cambodgiens du *Paññāsajātaka* :

K 1 = *Paññāsajātaka*, texte pāli. Édition de l'Institut Bouddhique de Phnom Penh, 1944.

K 2 = manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 324.

K 3 = manuscrit de l'École Française d'Extrême-Orient (Hanoï).

K 4 = manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, n° 628.

An. d'Ay. = G. Cœdès, *Une recension pālie des Annales d'Ayuthia*, in *BEFEO*, XIV, 3, 1944.

C. P. D. = V. Trenckner, Dines Andersen, Helmer Smith et Hans Hendriksen, *A Critical Pāli Dictionary*.

D. B. U. = F. Martini, *Dasabodhisattauddesa*, in *BEFEO*, XXXVI, 2, 1936.

D. P. L. = R. C. Childers, *A Dictionary of the Pāli Language*.

Dh. = *Dhammapada*.

jāt = Fausbøll, *The jātaka together with its commentary*, Londres, 1877-1897.

P. E. D. = T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*.

K

[*K 2, ka r°.*] Namassitvā [1] tilokaggaṃ [2] bhavābhavakaraṃ [3] nuddhaṃ [4].
Saṃghañ [5] c'uttamaṃ [6] seṭṭhaṃ pavakkhāmi pakaraṇaṃ [7].
Paññāsajātakaṃ nāma [8] vuccamānaṃ [9] asesato.

«Samuddhaghoso [10] nāmenā» ti idaṃ satthā sāvatthiyaṃ upanissāya jetavane viharanto yasodharādeviṃ [11] ārabbha kathesi. Ath' ekadivasaṃ te [12] bhikkhū [13] dhammasabhāyaṃ kathaṃ samuṭṭhāpesuṃ [14] «āvuso amhākaṃ satthā yasodharassatthāya [15] attano rajjasiriṃ [16] visajjetvā [17] aññaṃ nagaraṃ gantvā catusaṭṭhīmahāsippaṃ [18] asamaṃ [19] asādhāraṇaṃ [20] dassetvā [21] yasodharādeviṃ [22] paṭilabhatī» [23] ti vatvā nisīdiṃsu [24]. Atha satthā dibbasotena tesaṃ kathaṃ sutvā surabhigandhakuṭito [25] nikkhamitvā dhammasabhāyaṃ āgantvā sattaratanamaye dhammāsane [26] nisīditvā madhurasarena [27] brahmaghosena [28] nicchāretvā te bhikkhū [29] āmantetvā «kāya nu 'ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā» ti pucchitvā «imāya nāmā» [30] ti vutte «na bhikkhave idān' eva pubbe pi yasodharassatthāya [31] mahantaṃ [*K 2, ka v°*] rajjasiriṃ [32] mātāpitaro ca visajjetvā [33] aññāṃ [34] nagaraṃ gato yevā» ti vatvā tuṇhī ahosi. Tehi yācito atītaṃ āhari.

Atīte bhikkhave kāsikaraṭṭhe [35] janapade brahmapuraṃ nāma [36] nagaraṃ ahosi [37]. Tasmiṃ pana nagare vindadatto [38] nāma [39] rājā ahosi dhammena [40] rajjaṃ kāresi. Tassa aggamahesī devadhītā [41] nāma [42] ahosi. Tadā bodhisatto tāvatiṃsabhavanato [43]

K (1) K 2, 3 namasitvā. — (2) K 4 tilokeggaṃ. — (3) K 3 bhavābhavataraṃ. — (4) [I, 4a, 315]; K 1 nudaṃ; K 4 naddhaṃ. — (5) K 1 saṅghañ. — (6) K 1 ca vuttamaṃ; K 4 ca malaṃ. — (7) K 4 pakārānaṃ. — (8) [I, 3 a, 313]; K 3 paññāsajāttakaṃ nāmma; K 4 paññāsajātakānaṃ; K 1 paññāsajātakanāmaṃ. — (9) K 3 vuccamānnaṃ. — (10) [I, 4 a, 315]; K 1 samudda°. — (11) K 3 yasso°; K 4 °devi. — (12) K 3 hi. — (13) K 4 bhikkhu. — (14) K 3 samuddhapesuṃ. — (15) [V, 2, 320]; K 1 yasodharāya°. — (16) K 4 rajasariṃ. — (17) [I, 2 b, 313]; K 2 sajjetvā; K 4 chadetthā. — (18) [VI, 3, 321]; K 3 catusatthīpamāṇaṃ sippaṃ. — (19) K 1 assamaṃ. — (20) K 4 āsadhāraṇaṃ. — (21) K 4 dasetvā. — (22) K 3 yasso°; K 4 °devi. — (23) [I, 3 b, 314], [IX, 1, 329]; K 4 patilabbhati, K 1 paṭilabhatī. — (24) K 4 nisidisu. — (25) K 4 °gandhā°. —

---

* Dans les notes les chiffres entre crochets renvoient à notre commentaire grammatical.

Je rendrai d'abord hommage au Sommet des trois mondes, à ce qui a dissipé la cause de toute existence, et à la très haute et très éminente communauté, et puis je dirai l'ouvrage qui a nom *Paññāsajātaka*, le contant sans rien omettre.

«Il s'appelait Samuddaghosa», voici ce que le Maître qui habitait à Jetavana près de Sāvatthī raconta à propos de la reine Yasodharā. Les moines, un jour, dans la salle du chapitre, avaient abordé ce sujet : «Vénérables, notre Maître abandonna pour Yasodharā la majesté du pouvoir royal, il alla dans une autre cité, fit montre des soixante-quatre arts majeurs incomparables, qui n'ont pas de rivaux, et obtint en retour la princesse Yasodharā». Ayant ainsi parlé les moines s'assirent. Or le Maître, grâce à son ouïe divine, avait entendu leur discours. Sortant de sa cellule au parfum céleste, il se rendit à la salle capitulaire. S'étant assis

B

[71] «Yo poso devatā piye»[1] ti idaṃ satthā jetavane viharanto yasodharādeviṃ ārabbha kathesi. Ath' ekadivasaṃ hi bhikkhū dhammasabhāyaṃ sannisinnā kathaṃ samuṭṭhāpesuṃ. «Aho vata āvuso amhākaṃ satthā rājabhāvaṃ karaṇakāle agāraṃ ajjhāvasanto yasodharādeviṃ lābhatthāya aññesaṃ asādhāraṇaṃ asamaṃ mahāsippaṃ dassetvā attano bhariyatthāya taṃ yasodharādeviṃ labhatī» ti. Satthā āgantvā «kāya nu'ttha bhikkhave etarahi kathāya sannisinnā» ti pucchitvā «imāya nāmā» ti vutte «na bhikkhave idān' evāhaṃ evaṃ yosodharādeviṃ labhāmi. Pubbe pi attano bhariyatthāya taṃ deviṃ lābhakāraṇā mahantaṃ rajjasiriñ ca mātāpitaro ca chaṭṭetvā[2] aññaṃ nagaraṃ gacchāmī»[3] ti vatvā tuṇhi ahosi. Tehi yācito atītaṃ āhari.

Atīte bhikkhave kāsikaraṭṭhe brahmapuraṃ nāma imaṃ nagaraṃ ahosi. Tasmiṃ pana nagare bandhudatto nāma eko rājā dhammena samena rajjaṃ kāresi. Tassa rañño pana aggamahesī devadhītā nāma ahosi. Tadā bodhisatto tāvatiṃsabhavanato

(26) K 1 sattaratanāsane. — (27) [I, 2 b, 313]; K 1 °ssarena. — (28) [IV, 1, 318]. — (29) K 4 bhikkhu. — (30) K 3 nāmmā. — (31) K 3 yasso°; K 1 yasodharāya°. — (32) K 4 °siri. — (33) [I, 2 b, 313]; K 2 vissajjetvā; K 4 chadetvā — (34) K 4 añña. — (35) K 2 kālikaraṭṭhe; K 4 bārāsikaraja. — (36) K 3 nāmma. — (37) K 2 hosi. — (38) K 3 vindadato; K 4 viddatto. — (39) K 2 nāmma. — (40) K 4 dhammenataraṇa. — (41) K 2-3 devadhita. — (42) K 3 nāmma. — (43) K 3 tāvatiṃsabhavanego; K 4 tāvasitisabhavanato; K 1 tāvattiṃsa°.

B (1) *Sic.* — (2) [I, 5, 315]. — (3) [IX, 2, 329].

---

sur le siège de la Loi fait de sept pierres précieuses, il leur parla de sa voix de Brahma au son suave. «Ô moines, le sujet de l'entretien qui vous a rassemblés ici, à présent, quel est-il?», leur demanda-t-il. — «Il est tel en vérité», fut leur réponse. — «Ô moines, ce n'est pas seulement maintenant, jadis aussi, pour Yasodharā, abandonnant la grande majesté du pouvoir royal et mes parents, je suis allé dans une autre cité.» Sur ces paroles il se tut. Comme les religieux l'en priaient, il raconta cette histoire du passé.

Jadis, ô moines, il y avait, sur le territoire du royaume de Kāsika, une ville qui s'appelait Brahmapura. Or, dans cette ville, était un roi nommé Vindadatta qui régnait selon la justice. Sa première reine avait pour nom Devadhītā.

cavitvā [1] deviyā [2] kucchimhi paṭisandhiṃ [3] gaṇhi. Sā dasamāsaccayena [4] sabbalakkhaṇasampannaṃ [5] suvaṇṇavaṇṇaṃ [6] puttaṃ vijāyi. Vijāyitamatte [7] yeva saṃkhubbhito [8] mahāsamuddho [9] ahosi. Tasmā samuddhaghoso [10] ti' ssa nāmaṃ [11] kariṃsu [12]. So bodhisatto soḷasavassikakāle [13] sabbasippāni uggaṇhitvā [14]. Sakalajambūdīpe [15] samuddhaghosassa [16] rājakumārassa rūpasirisampattiṃ [17] pharitvā gato [18].

Tena samayena imasmiṃ jambūdīpe [19] rammapuraṃ nāma [20] nagaraṃ ahosi. [*K 2*, *kā r°*.] Tasmiṃ nagare sirisīhanaragutto [21] nāma [22] rājā ahosi. Tassa pana aggamahesī Kanakavatī nāma [23] ahosi. Tassā pana dhītā vindamatī [24] nāma [25] ahosi. Sā abhirūpā pāsādikā [26] ativiya manohararūpā [27] devaccharapatibhāgā [28] sīlācārasampannā. Sā bodhisattassa rūpasampattiṃ [29] sutvā paṭibaddhacittā [30] hutvā rattindivaṃ bodhisattaṃ passitukāmā [31] hutvā ahosi [32]. Tasmiṃ kāle tassā pitā sirisīhanaragutto [32] rājā attano nagaramajjhe devakulaṃ Kārāpetvā [33] aṭṭhamiṃ [34] cātuddasiṃ [35] pañcadasiṃ [36] yeva [37] devakulaṃ namassitvā [38] pūjetvā [39] pana sakamandiraṃ [40] gato. Tadā [41] rājadhītā vindamatī [42] devī [43] suvaṇṇasivikāyaṃ [44] nisīditvā dvādasasahassāhi [45] itthīhi parivāritā [46] setacchattehi [47] upadhāriyamānā [48] nānāturiyehi parivāritā rājanivesanā nikkhamitvā devakulaṃ pavisitvā padakkhiṇaṃ katvā [49] vanditvā pūjetvā [50] [*K 2*, *kā v°*] patthanaṃ [51] akāsi iminā [52] gāthāya :

Samuddhaghoso [53] ti nāmena rājaputto [54] mahiddhiko
Pharitvā pathaviṃ [55] sabbaṃ [56] yasaṃ [57] tassa manoharaṃ.
Sace mahiddhiko devo [58] pūresi [59] me [60] manorathaṃ
Taṃ labhitvā naravaraṃ [61] karomi [62] tava pūjitan [63] ti [64].

K (1) K 3 cavitvā. — (2) K 3 devīyā. — (3) K 4 paṭisandi. — (4) K 3 dassamāssacayena ; K 4 dasamāsacceyena. — (5) K 4 °lākkhaṇa°. — (6) K 3 suvaṇa°. — (7) [XIV, 4, 338] ; K 2 vijāyitamatto. — (8) [XIV, 2, 337] ; K 3 sakhubbhito. — (9) [I, 4 *a*, 315] ; K 4 samuddho ; K 1 °samuddo. — (10) K 4 samudha° ; K 1 samudda°. — (11) K 3 nāmmaṃ. — (12) K 4 kaṃrisu. — (13) K 3 soḷassavasika°. — (14) [X, 3 *a*, 333] ; K 2 ugaṇhitvā ; K 1 uggaṇhi. — (15) [I, 1 *a*, 310] ; K 3 °jumbūdipe. — (16) K 1 samudda° ; K 3 samuddhaghosa. — (17) [IV, 9, 319] ; K 4 rupa° ; K 1 rūpasirisampatti. — (18) K 1-4 gatā. — (19) K 3 jumbūdipe. — (20) K 3 nāmma. — (21) K 4 siṃhanayutte ; K 1 sirī°. — (22) K 3 nāmma. — (23) K 3 nāmma. — (24) K 3 vindhavatī ; K 4 vindamattī. — (25) K 3 nāmma. — (26) K 4 pāsāabhirupādikā. — (27) K 4 °rupā. — (28) K 2 °patitāgā ; K 1-4 °paṭibhāgā. — (29) K 2 rūppa° ; K 4 rupa°. — (30) [I, 3 *b*, 314] ; K 1-3 paṭi°. — (31) K 3 passittu°. — (32) K 4 sirihanarayutte ; K 1 sirī°. — (33) K 4 *ajoute* rājā. — (34) K 2, 3 aṭṭhami ; K 4 aṭṭhami. — (35) K 2 cātuddhasi ; K 3 cātuddasī ; K 4

En ce temps-là, le Bodhisatta, quittant le séjour des Trente-Trois, prit renaissance dans le sein de la reine. Au bout de dix mois, elle mit au monde un fils, dont le teint était couleur d'or, et qui possédait toutes les Marques. Au moment précis de sa naissance, le Grand Océan s'agita violemment. C'est pour cette raison qu'on l'appela Samuddaghosa [1]. A l'âge de seize ans, le Bodhisatta s'était rendu maître de tous les arts. La renommée de la majestueuse beauté du prince Samuddaghosa se répandit dans tout le jambudīpa.

A cette époque, dans ce même Jambudīpa, il y avait une ville du nom de Rammapura. Dans cette ville régnait un roi nommé Sirisīhanaragutta. Sa première reine s'appelait Kanākavatī. Elle avait une fille qu'on appelait Vindamatī. Celle-ci était bien faite, gracieuse, d'un charme extrême, semblable à une nymphe céleste

---

(1) Clameur de l'océan.

cavitvā tassā devadhītāya deviyā kucchimhi paṭisandhiṃ gaṇhi. Sā dasamāsaccayena sabbalakkhaṇasampannaṃ suvaṇṇavaṇṇaṃ puttaṃ vijāyi. Bodhisattassa jātadivase yeva mahāsamuddo saddaghoso saṅkhubbhi [1]. Tasmā pan' assa mātāpitaro samuddaghoso to eva nāmaṃ kariṃsu. So pana samuddaghoso soḷasavassikakāle sabbasippāni uggaṇhi. Samuddaghosarājakumārassa rūpasampattiṃ ca sakalajambudīpe pharati.

Tadā jambudīpe rammapuraṃ nāma nagaraṃ ahosi. Tasmiṃ pana nagare sirisihanagutto nāma eko rājā ahosi. Tassa rañño aggamahasī kanakavatī nāma ahosi. Tassā pana deviyā ekā dhītā bandhumatī nāma abhirūpā *dassanīyā* pāsādikā ativiya manohararūpā devaccharapaṭibhāgā sīlācārāsampannā c'eva hoti. Sā pana rājadhītā bodhisattassa rūpasampattiṃ sutvā tasmiṃ bodhisatte [2] paṭibandhacittā [3] hutvā *rattidivaṃ* bodhisattaṃ passitukāmā hoti. Tasmiṃ kāle tassā bandhumatīdeviyā pitā sirisihanagutto nāma rājā attano nagaramajjhe devatāpūjāsakkāraṭṭhānaṃ devakulaṃ nāma ekaṃ gehaṃ kāreti. Ath' eso rājā cātuddasīpannarasīaṭṭhamīdivase yeva devakulaṃ upasaṅkamitvā taṃ sādarena vanditvā pūjasakkāravisesena pūjeti. Tato bandhumatī rājadhītā devī [4] pi ekasuvaṇṇasivikāya nisinnā dvādasasahassaitthīhi parivāritā setacchattehi dhāriyamānā tūriyehi [5] parivāritā rājanivesanato nikkhamitvā taṃ devakulaṃ pavisitvā taṃ vanditvā pūjāsakkāravisesena pūjetvā ekasmiṃ ṭhāne ṭhatvā attano sirasmiṃ añjaliṃ paggayhantī [6] paṭhamaṃ gāthaṃ āha :

1. Yo poso devate piyo surūpo ca manoharo
Pākaṭo hoti me sadā samuddaghoso ti nāma
Rājaputto mahiddhiko kampeti hadayaṃ mamā ti

cātuddhasiṃ. — (36) K 2 pañcadasiyaṃ; K 3 pañcadasī; K 4 pañcadasi. — (37) K 4 yeca. — (38) K 3 namasitvā. — (39) K 4 pujetvā. — (40) [I, 3 *a*, 313]; K 3 °maṇḍipaṃ; K 1 °mandiraṃ. — (41) K 3 tato. — (42) K 3 vindhavatī. — (43) [VII, 1 *b*, 324]. — (44) K 1 °sivikāya. — (45) K 3 °dassa°. — (46) K 4 parivarito. — (47) [IV, 2, 318]; K 4 sattachattehi. — (48) K 4 upadāriyamānā; K 1 upadhārayamānā. — (49) K 4 *omet* : padakkhiṇaṃ katvā. — (50) K 4 pujetvā. — (51) [I, 3 *a*, 313]. — (52) [V, 5, 320]; K 1 imāya. — (53) K 1 samudda°. — (54) K 3 rājāputto. — (55) [I, 3 *b*, 314]; K 1 paṭhaviṃ. — (56) K 4 sabba. — (57) K 2 yassaṃ. — (58) K 1, 2, 3 āsi. — (59) [X, 1, 330]; K 1, 2, 3 devapure. — (60) K 1, 2, 3 *omettent* : me. — (61) K 1, 2, 4 nagaraṃ; K 1, 2 *ajoutent* : pi. — (62) [IX, 1, 328]. — (63) [II, 2, 317]; K 4 mujitaṃ. — (64) K 4 *omet* : ti.

B (1) [I, 2 *ab*, 312; XIV, 2, 188]. — (2) [VIII, 1, 325]. — (3) *normal* : paṭibaddhacittā. — (4) [VII, 1 *b*, 324]. — (5) [I, 1 *a*, 310; I, 6, 316]. — (6) [XIV, 6, 338].

---

et douée d'une conduite vertueuse. Quand elle apprit la perfection de la beauté du Bodhisatta, elle se prit à l'aimer, et, nuit et jour, fut possédée du désir de le voir. A ce moment-là, le roi Sirisīhanaragutta, son père, avait fait élever un temple au milieu de sa ville. Le huitième, le quatorzième et le quinzième jour de la lune montante et descendante, il y faisait ses adorations et ses offrandes, puis, s'en retournait dans son palais. Lors, la fille du roi, la princesse Vindamatī, s'assit sur une litière d'or, et, accompagnée de douze mille suivantes qui portaient des parasols blancs, avec une escorte d'instruments de musique de toutes sortes, sortit du palais royal et entra dans le temple. Elle accomplit la padakkhiṇa, se prosterna, fit ses offrandes, puis exprima un vœu en ces vers :

« Il s'appelle Samuddaghosa, c'est un prince au grand pouvoir. Sa renommée qui ravit les cœurs emplit la terre entière. Si tu es un dieu puissant, exauce mon désir. Quand j'aurai obtenu cet homme excellent, je te rendrai hommage. »

Evaṃ vatvā ca pana [1] sā devī devakulaṃ namassitvā puna nivesanaṃ gantvā saritvā [2] rājaputtaṃ acchati [3].

Tadā kāle [4] cattāro [5] brāhmaṇā rammapuranagarato nikkhamitvā aññaṃ nagaraṃ gantvā [6] gāmajanapadacārikaṃ [7] gacchantā [8] yeva anukkamena [9] yāva brahmapuraṃ [10] anuppattā [11] taṃ nagaraṃ pavisitukāmā hutvā ahesuṃ [12]. Tasmiṃ pana kāle samuddhaghoso [13] rājakumāro [14] uyyānaṃ [15] kiḷitukāmo [16] hatthikhandhavaragato [17] setacchattaṃ [18] upadhāriyamāno [19] caturaṅgabalagaṇapurakkhito [20] anekatālāvacarasaṅkhabheridundubhipaṇḍavadindimamaṇivaṃsakaṃsatālaparivārarathassagajjanighoso [21] [*K 2 ki r°*] diṭṭhāvarasaddathutivacanamaṅgalikato [22] amaccagaṇaparivutto [23] sakko devarājā viya lilāsamāno [24] nagarato nikkhamitvā uyyānamaggaṃ [25] paṭipajji. Atha te brāhmaṇā rājakumāraṃ disvā jayasaddhaṃ [26] akāsuṃ. Atha mahāsatto brāhmaṇe disvā pucchanto imaṃ gāthaṃ āha :

Kuto nu [27] āgacchatha vo [28] brāhmaṇā [29] kilantarūpā
Kisā [30] dubbalā āgantvā [31] kiṃkāraṇā-m [32]-etaṃ [33] atthaṃ
mayhaṃ brūtha [34] pucchāmi te brāhmaṇe [35] vedapāragū ti.

Taṃ sutvā brāhmaṇā taṃ kāraṇaṃ kathentā [36] imaṃ gāthaṃ āha [37] :

Mayaṃ sabbe [38] mahārāja rammapure manoramme [39]
Tato āgamā [40] sabbamhālakkhaṇan [41] te va [42] passituṃ [43] ti.

Mahāsatto brāhmaṇassa [44] vacanaṃ sutvā « etha [45] brāhmaṇā [46] mayā saddhiṃ uyyānaṃ [47] kīḷissāmā [48] » ti Bodhisatto [49] uyyānābhimukho [50] pāyāsi uyyānaṃ

K (1) K 4 *omet :* pana. — (2) K 4 *omet :* saritvā. — (3) K 1 āgacchati; K 4 anti. — (4) [VII, 2 *a*, 324]. — (5) K 2 catāro. — (6) K 4 gantukāmo. — (7) janapadacārika. — (8) K 4 gacchanto. — (9) K 4 anukkammena. — (10) K 3 brāhmaparaṃ; K 4 brāhmapuraṃ. — (11) K 4 *ajou.e :* te. — (12) [XIII, 1, 337]; K 4 ahesi. — (13) K 1 samudda°. — (14) K 3 rājakūmāro; K 4 rājukurāmārā. — (15) [IV, 1, 318]; K 1 uyyāna. — (16) [I, 3*b*, 314]; K 1 kiḷitu°. — (17) [I, 2*b*, 312]; K 3, 4 °khanda°; K 1 hatthikkhandha°. — (18) K 4 settachattaṃ. — (19) [XIV, 7, 338]; K 1 upadhārayamāno. — (20) [XIV, 5, 338]; K 3 catturaṅga°; K 4 caturaṅgabalaṃ gaṇapurakkhito. — (21) [I, 2 *aβ*, 311; I, 2*b*, 312]; K 2 °dundabhipaṇḍavā°; K 3 °bherīdandabhipaṇḍavadindamamaṇivaṃsakaṃsatālaparivārarathassagajjaniṃghoso; K 4 anekakālāvacarasaṃkhabheridandabhipaṇḍavādindimaṇivasakaṃsatālaparivāritājanighoso : K 1 °dendimamaṇivaṃsakatālaparivāratajanigghoso. — (22) K 2 °suddhathutiṃ vacana°; K 3 suddhathūtiṃ vacana°; K 4 diṭṭhavarasaddhativacanapanagalikato; K 1 °thūtivacanamaṅgalakato; *corr. :* °maṅgalakato. — (23) [I, 2 *aβ*, 311]; K 4 amaccaparivutto; K 1 °parivuto. — (24) K 4 lilā. — (25) K 3 uyyānaṃ

Après avoir ainsi parlé, la princesse honora le temple, et, une fois revenue à sa demeure, elle resta à songer au prince.

Cependant quatre brāhmanes quittèrent Rammapura pour aller dans une autre cité; en allant à travers villages et campagnes, ils arrivèrent progressivement jusqu'à Brahmapura et furent pris du désir d'y entrer. Or à ce moment-là, le prince Samuddaghosa eut envie de se divertir au parc de plaisance. Monté sur le dos d'un éléphant de parade, abrité par un parasol blanc, escorté par l'armée aux quatre corps, au milieu de la clameur de nombreux musiciens, des conques, des tambours, des grosses caisses, des xylophones (?), des cymbales, des flûtes, des gongs, des tambourins, de l'escorte, des chars, des chevaux et des éléphants, réjoui par les exclamations de joie, les ovations et les louanges, entouré par la foule des

Evañ ca vatvā rājadhītā tatth' eva ṭhitā taṃ devakulaṃ attano paṇidhānaṃ karontī imaṃ gātham āha :

2. Idha vāso [1] mahādevo pūretu me manorathaṃ
Labhitvā taṃ najjhuvaraṃ [2] karomi [3] tava pūjitan ti

Evañ ca vatvā rājadhitā devakulaṃ vanditvā puna nivesanaṃ pāvisi.

Tadā cattāro brāhmaṇā rammapuranagarato nikkhamitvā janapade gacchanti. Te pana brāhmaṇā anukkamena gacchantā brahmapuraṃ anuppattā nagaraṃ pavisitukāmā nagaradvārasamīpe aṭṭhaṃsu. Tasmiṃ pana kāle samuddaghoso rājakumāro uyyānaṃ [4] kīḷitukāmo hatthikhandhavaragato [5] setacchattuparidhāriyamāno [6] caturaṅgasampannasenaṅgaparivuto brahmapuranagarato nikkhamitvā uyyānagamanamaggaṃ paṭipajji. Atha te brāhmaṇā taṃ rājakumāraṃ disvā «*jeyabhu* bhavaṃ devā» ti vatvā tatth' eva aṭṭhaṃsu. Atha mahāsatto te pucchanto imaṃ gāthādvayam āha :

3. Kuto nu āgatā bhonto kilantā atikissā [7] ca
Idha tumhe patiṭṭhatha pucchāmi te idhāgate [8]

[*73*] 4. Iṅgha bhogena vaṇṇena kena vā pana hetunā
Imaṃ raṭṭhaṃ anuppattā khippaṃ kathetha taṃ mamā ti

Taṃ sutvā te brāhmaṇā gātham āhaṃsu :

5. Viharāma mayaṃ deva rammapure anopame
Tato mayaṃ āgacchāma tuvaṃ pekkhitukāmakā ti.

Atha mahāsatto āha «etha bhonto brāhmaṇā sabbe pi mayaṃ uyyānakīḷaṃ kīḷissamā» ti vatvā uyyānābhimukho pāyāsi. Bodhisatto uyyānaṃ pavisanto [9]

maggam; K 4 uyyonamaggaṃ. — (26) [I, 4*a*, 315]; K 1 °saddaṃ. — (27) K 4 *omet* : nu. — (28) [VIII, 5, 327]; K 4 te. — (29) K 3, 4 brāhma. — (30) K 3 kiṃsā; K 4 ca kilā; K 1 kisā. — (31) K 4 *omet* : āgantvā. — (32) K 1 *omet* : -m-. — (33) K 4 ettaṃ. — (34) K 1 brūtha ahaṃ. — (35) [VIII, 4, 326]; K 4 brāhmaṇā. — (36) K 4 Kathento. — (37) K 1 ahaṃsu. — (38) [VI, 1, 320]. — (39) [I, 2 *a*, 311]. — (40) K 4 āgatā. — (41) K 4 sabbamhālakkhaṇanto. — (42) K 2 tv eva. — (43) passinan. — (44) [VI, 5, 153]; K 1-3 brāhmaṇānaṃ. — (45) K 3 ettha. — (46) K 1 brāhmaṇā. — (47) [IV, 1, 318]; K 1 uyyāne. — (48) K 3 kilitukāmā. — (49) K 4 tato bodhisattato. — (50) K 3 uyyānabhimukho.

B (1) [II, 1, 141]. — (2) 2 : naravaraṃ (*confusion probable entre caractères* r *et* jjh). — (3) [IX, 1, 328]. — (4) [IV, 1, 318]. — (5) [I, 2*b*, 312]. — (6) [XIV, 7, 338]. — (7) [I, 2 *a*β, 311]. — (8) [VIII, 4, 327]. — (9) [X, 2 *b*, 332].

---

ministres, charmant comme Sakka le roi des dieux, il sortit de la ville et prit la route du parc. Les brāhmanes à la vue du prince l'acclamèrent. Le Grand Être, quand il les aperçut, prononça cette stance, leur demandant : «D'où venez-vous, ô brāhmanes, fatigués, émaciés, affaiblis, quel est le motif de votre voyage? dites-le moi, je vous le demande, brāhmanes, maîtres des Veda».

A cette question les brāhmanes exposant la raison (de leur venue) dirent cette stance : «Nous sommes, nous que voici, ô grand roi, de Rammapura la délicieuse. C'est de là que nous venons pour contempler toutes tes Marques».

Sur quoi le Grand Être leur dit : «Venez avec moi, ô brāhmanes, dans le parc de plaisance nous nous divertirons». Le Bodhisatta se dirigea vers le parc, y étant entré, il s'y divertit, puis, tandis qu'il était assis, il adressa la parole aux brāhmanes

pavisitvā[1] kīḷanto[2] puna[3] nisinnakāle[4] brāhmaṇe āmantetvā etad [*K* 2, *ki v°*] avoca «vo[5] nagare kiṃ[6] acchariyaṃ[7] abhūtan[8] ti. Taṃ sutvā brāhmaṇā āhaṃsu[9] «deva purarammaṇagare[10] sirisīhanaragutto[11] rājā rajjaṃ kāresi tassa aggamahesī kanakavatī nāma[12] ahosi tassa dhītā vindamatī[13] nāma[14] sā abhirūpā pāsādikā sobhaggappattā ativiya[15] manohararūpā dassanīyā sabbalakkhaṇasampannā sakalajambūdīparājāno[16] tassā rūpasirīsampattiṃ[17] sutvā pahutapaṇṇākārāni[18] pahiṇanti[19] vindamatiṃ[20] dhītaraṃ patthayanti[21] yeva. So rājā kassaci na deti[22]. Idaṃ deva amhākaṃ nagare acchariyan ti. Bodhisatto tesaṃ kathaṃ sutvā pītisomanassapatto[23] hutvā catunnaṃ[24] brāhmaṇānaṃ sakkāraṃ[25] katvā ekekassa pañcasuvaṇṇasatāni datvā tato atthaṅgamite[26] suriye nagaraṃ pāvisi. Punadivase mahāsatto mātāpitaro upasaṅkamitvā[27] vanditvā imaṃ gāthaṃ āha.

Āpucchāmi [*K* 2, *ki r°*] tuvaṃ tāta[28] gacchāmi puram[29] uttamaṃ[30]
Okāsaṃ[31] yadi labhāmi āgacchāmi[32] mayhaṃ puraṃ[33]
Sirisīhanaragutto[34] rājā tassa pana[35] dhītā
Anopamā[36] pi[37] lakkhaṇā[38] sadisā[39] devakaññāhi
Datthum[40] icchāmi taṃ[41] subhan ti.

Atha[42] mātāpitaro[43] bodhisattassa vacanaṃ sutvā vilinnahadayā[44] viya ubhohi bāhāhi[45] āliṅgitvā[46] sīse cumbitvā assupuṇṇehi nettehi[47] taṃ nivārentā[48] imaṃ gāthaṃ āhaṃsu[49] :

Mayaṃ[50] tava pitā rājā tava[51] mātā va[52] dve janā[53]
Vinā te[54] puttakānāthā[55] kathaṃ[56] jīvāma[57] puttaka
Yadi[58] icchasi he putta sahasā[59] mā[60] gacchissasi[61]
Dūtaṃ[62] ca pahiṇissāma[63] vārentā[64] rājadhītaran ti.

K (1) K 3 pavisitvā. — (2) [X, 2 *a*, 331]; K 3-4 kilanto. — (3) K 3-4 *omettent :* puna, K 3 *ajoute :* sukha, K 4 *ajoute :* bodhisatto sukha. — (4) K 3 nisina°, K 4 nisinnā°. — (5) K 4 *ajoute :* pana. — (6) K 4 kaṃ. — (7) K 4 acchiriyaṃ. — (8) K 1 abbhūtan, K 4 abbhan, *corr. :* abbhutan. — (9) K 4 ahaṃsu. — (10) [III, 2 *a*, 317]; K 1 rammapura°. — (11) K 4 sirisihanarayutte. — (12) K 3 nāmma. — (13) K 3 vindavati. — (14) K 3 nāmma. — (15) K 4 attiviya. — (16) K 3 °jumbūdipa°; K 4 sakalajambūdipe rājāno. — (17) K 4 sirīsampattiṃ. — (18) [I, 1 *a*, 310; V, 1, 319]; K 2 °paṇākārāni; K 3 mahutta°; K 4 °paṇārādi. — (19) K 4 pahiṇantā. — (20) K 2 vindamati; K 3 viddhamatiṃ; K 4 vindāmahi. — (21) [I, 3 *a*, 313]. — (22) K 4 dehi. — (23) [I, 2 *b*, 312]; K 1 °ppatto. — (24) K 3 cattunnaṃ, K 4 cannaganna. — (25) K 3 sakāraṃ. — (26) [XIV, 3. 337]. — (27) K 4 upasaṅgamitvā. — (28) K 1 tāva. — (29) K 4 *omet :* puraṃ. — (30) K 4 m- uttamaṃ. — (31) K 4 ikāsa. — (32) K 4 gacchāmi. — (33) K 4 *à la place de* mayhaṃ puram : puraṃ uttamaṃ. — (34) K 4 sirisihanarayutto. — (35) K 4 *omet :* pana. — (36) K 3 anoparamā, K 4 antopamā. — (37) K 3 *omet :* pi. —

---

en ces termes : «Dans votre ville est-il quelque chose d'extraordinaire? Quelque chose de merveilleux?» Les brāhmanes répondirent : «Sire, dans la ville de Rammapura règne le roi Sirisīhanaragutta, sa première reine s'appelle Kanakavatī et sa fille a nom Vindamatī. La princesse est bien faite, gracieuse, belle, d'un charme extrême, agréable à voir et pourvue de toutes les Marques. Les rois de tout le Jambūdīpa, qui connaissent la perfection de sa beauté, envoient grand nombre de présents et demandent Vindamatī en mariage. Le roi ne l'a accordée à personne. C'est là, sire, la merveille de notre ville.» Lorsqu'il eut entendu leur discours, le Bodhisatta fut tout joyeux. Il leur fit honneur, leur donna à chacun cinq cents pièces d'or, et, au coucher du soleil, rentra dans la ville. Le lendemain le Grand Être se rendit près de ses parents et, les ayant salués, dit cette stance :

brāhmaṇehi ca attano purisehi ca uyyānakīḷaṃ kīḷitvā nisinno brāhmaṇe āmantento imaṃ gātham āha.

6. Tumhākaṃ nagare bhonto sace atthi acchariyaṃ
Tumhe kathetha me khippaṃ taṃ jānissāma mayaṃ idhā ti.

Taṃ sutvā te cattāro brāhmaṇā evaṃ āhaṃsu «deva amhākaṃ nagare sirisihana gutto nāma rājā hoti tassa rañño aggamahesī kanakavatī nāma devī hoti tassā deviyā dhītā bandhumatī nāma hoti. Sā pana rājadhītā abhirūpā *dassaniyā* pāsādikā sobhaggapattā[1] ativiya manoharā devaccharapaṭibhāgā sabbalakkhaṇasampannā c'eva hoti. Sakalajambudīparājāno tassā rājadhītāya rūpasirisampattiṃ sutvā divase divase taṃ rājadhītaṃ yāciṃsu. Amhākaṃ rājā tesaṃ taṃ na deti. Idaṃ deva amhākaṃ nagare acchariyaṃ hotī» ti. Tesaṃ vacanaṃ sutvā bodhisatto pītisomanassajāto tesaṃ brāhmaṇānaṃ sakkāraṃ katvā ekekassa pañcasatasuvaṇṇaṃ[2] adāsi. Tato bodhisatto atthaṅgate sūriye nagaraṃ pavisitvā punadivase attano mātāpitaro upasaṅkamitvā āpucchanto imaṃ gāthādvayam āha.

7. Āpucchāmi te[3] tātā gantuṃ rammapuraṃ raṭṭhaṃ
Okāsaṃ tattha laddhāhaṃ āgacchāmi[4] imaṃ puraṃ

8. Rammapūrarañño dhītā devakaññā anūpamā
Surūpā hoti tatth' eva daṭṭhuṃ icchāmi taṃ dhītan ti.

[74] Ath' assa vacanaṃ sutvā mātāpitaro dve khattiyā[5] bhijjamānahadayā viya dvīhi hatthehi āliṅgetvā tassa sīsaṃ cumbitvā assupuṇṇehi attano puttaṃ nivārento imaṃ gāthaṃ āhaṃsu.

9. Ubho[6] mayaṃ *piyaputtaṃ* tuyhaṃ rājā ahaṃ pitā
Mātā ca te rājakaññā bhavissāma tayā vinā

10. Tuyhaṃ mukhaṃ adassanā yaṃ tvaṃ icchasi taṃ dhītaṃ.
Mayaṃ dūtaṃ pahiṇissāma yācituṃ tattha taṃ dhītan ti.

(38) [II, 1, 316]. — (39) K 4 *omet* : pi lakkhaṇā sadisā, *ajoute* : dipā. — (40) [I, 1 *d*, 310]. K 1 datthuṃ. — (41) K 4 tu. — (42) K 4 athassa. — (43) K 4 mātā. — (44) [I, 2 *aγ*, 312]; K 4 pilimānahadayā. — (45) K 3 ubhobāhāhi. — (46) K 4 āliṅgatvā. — (47) K 2-3 netehi. — (48) K 4 nivārenti, K 1 vārentā. — (49) K 2-4 āha. — (50) K 4 ayam. — (51) K 4 ahañ ca. — (52) K 2-3-4 *omettent* : va. — (53) [VII, 1 *a*, 322]; K 4 jana. — (54) K 4 vina to. — (55) K 4 puttaka navāraṃ. — (56) K 4 *omet* : kathaṃ. — (57) K 4 jivāmi. — (58) K 4 che yadi. — (59) [I, 2 *aβ*, 311]; K 3 sahassā; K 4 sahassa. — (60) K 4 *omet* : mā. — (61) [IX, 1, 329]; K 1 sahasā va āgacchissasi. — (62) K 4 dutaṃ. — (63) K 4 pahiṇissāyaṃ. — (64) [X, 2 *a*, 331]; K 4 vārento.

B (1) [I, 2 *b*, 312]. — (2) [VI, 3, 321]. — (3) [VI, 5, 322]. — (4) [IX, 1, 328]. — (5) [VI, 2, 321]. — (6) [VI, 2, 321].

«Je prends congé de vous, mes très chers, je vais dans la meilleure des villes. Si j'en ai la permission, je reviendrai dans ma cité. Le roi est Sirisīhanaragutta et sa fille est sans pareille, elle possède les mêmes Marques que les filles des dieux. Je désire voir cette beauté».

Alors les parents du Bodhisatta, à ces mots, comme si leurs cœurs s'étaient fondus, l'entourèrent de leurs bras, le baisèrent sur la tête, et, les yeux pleins de larmes, dirent cette stance pour le détourner (de son dessein) : «Nous, le roi ton père et ta mère, sans toi, ô mon enfant, nous serons privés de protecteur; enfant, comment vivrons-nous! Si tu la désires, eh bien! mon fils, ne te hâte [pas de partir, nous enverrons un messager pour demander la princesse».

Bodhisatto mātuyā (1) katham sutvā mātāpitaro (2) vanditvā attano pāsādaṃ abhiruyha cattāro brāhmaṇe pakkosāpetvā paṇītena khādaniyabhojaniyena (3) santappetva (4) puna ekekassa pañcasuvaṇṇasatāni (5) deti (6). Api ca bodhisatto vīṇasippakusalo (7) attano vīṇaṃ gahetvā parohitaputtassa (8) datvā (9) attano [K 2, kī v°] ābharaṇabhaṇḍaṃ (10) gahetvā amaccaputtassa (11) datvā tayo janā brāhmaṇehi saddhiṃ nagarato (12) nikkhamitvā (13) bodhisattassānubhāvena ekarattiṃ (14) sattayojanamaggaṃ (15) atikkamitvā pabhātāya rattiyā (16) rammapuraṃ (17) sampattā. Bodhisatto pana bahinagare visamitvā (18) nhāyati (19).

Taṃ pana (20) divasaṃ vindamatī (21) devī (22) attano pāsādato oruyha dvādasasahassaitthīparivārā (23) suvaṇṇasivikāyaṃ (24) nisīditvā devakulaṃ gantvā sahaparivārā sakapitu santike nisīdi. Bodhisatto pi sabbālaṅkārehi attānaṃ alaṅkaritvā te janā (25) bodhisattaṃ (26) parivāretvā (27) devakulābhimukho pāyāsi (28). Manussā mahāsattassa (29) purato gantvā ṭhātuṃ na ussahesuṃ (30). Devalīlā viya (31) mahāsatto nagaraṃ pavisitvā (32) rājanivesanaṃ abhiruyha rañño purato (33) nisīdi. Atha bodhisatto pi (34) vīṇaṃ (35) vādento atimanoharaṃ (36) vīṇasaddaṃ (37) gāyati [K 2, ku r°] Suṇitasamantaraṃ (38) eva sakalanagaraṃ sattayojanikaṃ ekaninnādaṃ (39) ahosi. Ativiya manoharasaddo (40) tiṭṭhati (41). Atha rājā sirisīhanaragutto (42) vīṇasaddaṃ (43) sutvā animmisanetto (44) bodhisattaṃ oloketi. Vindamatī (45) devī pi bodhisattaṃ olokentī (46) yeva. Atha rājā bodhisattassa pasīditvā te (47) cattāro brāhmaṇe pakkosāpetvā «vīṇaṃ vādento kassa putto» ti pucchi. Atha te (48) «deva brahmapurana-

K (1) K 3 mātāpitūnaṃ. — (2) K 4 mātāpitāro. — (3) K 4 khādaniyena bhojaniyena; K 1 khādanīyabhojanīyena. — (4) K 4 santapetvā. — (5) K 1, 2 pañcasupakka°; K 3 pañcasavaṇṇa°; K 4 °sattāni. — (6) K 4 dehi. — (7) K 4 viṇakusalo. — (8) [1, 1 c, 310]; K 4 parohite puttassa; K 1 purohita°. — (9) K 4 *omet* : datvā. — (10) K 4 ābharaṇabhaṇḍa. — (11) K 4 amaccassa. — (12) K 4 nagareto. — (13) K 4 upasamitvā, *ajoute* : pāvisu; K 2 *ajoute* : pāviṃsu, K 3 *ajoute* : rattiyaṃ pāvisi. — (14) K 1 etarahi, K 3 sakalarattiṃ. — (15) K 1 sata°. — (16) K 4 ratti. — (17) K 4 rammanāmapura. — (18) [1, 2 b, 313]; K 3 vīsamitvā, K 4 vipasamitvā; K 1 vissamitvā. — (19) [1, 3 a, 313]; K 1 nahāyati. — (20) K 2 puna. — (21) K 3 vindavati. — (22) K 4 deva. — (23) K 3, 4 dvādassa°. — (24) K 1 °sivikāya. — (25) K 3 tehi janehi; K 4 jana. — (26) K 3 *omet* : bodhisattaṃ, K 4 bodhisatto. — (27) [XII, 336]; K 3 parivaritvā. — (28) K 4 yāsi. — (29) K 4 mahāsatassa. — (30) K 4 nāhesuṃ. — (31) K 3

Quand le Bodhisatta eut entendu les paroles de sa mère, il salua ses parents et, une fois monté dans son propre palais, fit mander les quatre brāhmanes. Il les rassasia de mets excellents et leur donna à nouveau cinq cents pièces à chacun. Or le Bodhisatta était habile dans l'art du luth. Il prit son luth et le remit au fils du chapelain, il prit ses ornements et les donna au fils du ministre, et, tous les trois, en compagnie des brāhmanes, quittèrent la ville. Grâce au pouvoir surnaturel du Bodhisatta, ils franchirent en une seule nuit sept yojanas, et, au lever du jour, arrivèrent à Rammapura. Le Bodhisatta, après s'être reposé en dehors de la ville, se baigna. Or, ce jour-là, la princesse Vindamatī, qui était descendue de son palais, accompagnée de douze mille suivantes, s'assit sur une litière d'or,

Bodhisatto mātāpitūnaṃ vacanaṃ sutvā mātāpitaro vanditvā uṭṭhāyāsanā pāsādaṃ abhirūyhitvā attano ābharaṇabhaṇḍaṃ gahetvā amaccaputtassa adāsi [1]. Atha tayo tehi catūhi [2] brāhmaṇehi saddhiṃ brahmapuranagarato nikkhamitvā pāyiṃsu. Bodhisattassānubhāven' eva devatāyo tesaṃ maggaṃ saṃkhipiṃsu. Te pana sattajanā [3] ekarattiyā yojanasatamaggaṃ atikkamitvā vibhātāya rattiyā rammapuranagaraṃ sampāpuṇiṃsu. Tam atthaṃ pakāsanto [4] satthā āha :

11. Saṃkhipiṃsu maggaṃ devā anukampāya te jane
Nikkhantarattiyaṃ yeva *brahmapūraṃ* [5] pāpuniṃsū ti.

Atha mahāsatto chahi janehi saddhiṃ bahinagaradvārasamīpe sālāyaṃ visamitvā [6] phāsukaṭṭhāne nisīdi.

Taṃ pana divasaṃ sirisihanagutto *nama* rājā mahantehi pūjāsakkārehi taṃ devakulaṃ pūjetvā tatth' eva ekamantaṃ nisīdi. Ath' esā bandhumatī nāma rājadhītā attano pāsādato oruyha suvaṇṇasivikāya nisīditvā dvādasasahassaitthīhi saddhiṃ taṃ devakulaṃ gantvā rañño santike nisīdi. Tadā pana bodhisatto sabbālaṅkārehi attānaṃ alaṅkaritvā tehi janehi saddhiṃ taṃ devakulaṃ pāyāsi. Atha manussā bodhisattassa purato ṭhātuṃ na sakkiṃsu. So pana bodhisatto devarājalīlāya attano suvilāsalīlāya taṃ devakulaṃ pavisitvā tass' eva rañño purato nisīditvā vīṇaṃ vādento ekamantaṃ nisīdi. Taṃ rammapuraṃ nāma nagaraṃ sattayojanikaṃ āyāmavitthāraṃ ahosi. Tassa vīṇāya madhurasaddo ativiya manoharo bodhisattassa tejānubhāvena sakalarammapuranagaraṃ pharati. Atha sirisihanagutto nāma rājā vīṇāya saddaṃ sutvā animmisacakkhūhi [7] bodhisattaṃ oloketvā tass' eva vīṇāya vāditaguṇe pasīditvā te cattāro brāhmaṇe pucchanto imaṃ gātham āha :

12. Vādento so vīṇaṃ bhonto kassa putto idhāgañchi
Nāhaṃ pi ca taṃ jānāmi tumhe akkhatha taṃ mamā ti

vi. — (32) K 2, 3 pavisitvā. — (33) K 3 pūrato. — (34) K 3 pa. — (35) K 2 viṇṇaṃ. — (36) K 4 atti°. — (37) K 4 viddham. — (38) [XIV, 4, 338]; K 1 °samaṅgaṃ. — (39) K 4 ekaninādaṃ. — (40) K 4 pamarasaddho; K 1 manoharaṃ saddo. — (41) K 4 niccarati. — (42) K 4 sirisihanarayutto. — (43) K 4 viṇasaddhaṃ. — (44) [I, 2 aβ, 311]; K 2 animmilanetto, K 4 animasa, K 1 animmitanetto. — (45) K 3 vindavati. — (46) [X, 2 a, 331]. — (47) K 4 *omet* : te. — (48) K 3 *omet* : te, K 4 *omet* : atha te.

B (1) *Il semble qu'un passage ait été omis.* — (2) [VI, 2, 321]. — (3) [VI, 2, 321]. — (4) [XIV, 8, 338]. — (5) 2 : rammapuraṃ. — (6) [I, 2 b, 313]. — (7) [I, 2 aβ, 311].

---

et, s'étant rendue au temple avec sa suite, prit place auprès de son père. Quant au Bodhisatta, lorsqu'il se fut paré de tous ses ornements, il se dirigea vers le temple, entouré de ses gens. Les hommes qui passaient devant le Grand Être n'osaient demeurer debout. Avec le charme d'un dieu, il entra dans la ville, monta au palais royal et s'assit en face du roi. Alors, faisant raisonner son luth, il en tira des sons enchanteurs. A peine furent-ils entendus, que la ville entière, qui s'étendait sur sept yojanas, ne fut que mélodie. Un son d'un charme extrême plana. Le roi Sirisīhanaragutta, en entendant le luth, regarda fixement le Bodhisatta. La princesse Vindamatī aussi le regarda. Le roi favorablement disposé à son égard, fit mander les quatre brāhmanes et leur demanda : «Le joueur de luth, de qui

gare [1] vindadatto nāma rājā rajjaṃ kāresi tassa ayaṃ [2] putto samuddhaghoso [3] rājakumāro » [4] ti ācikkhiṃsu [5]. Atha rājā tesaṃ kathaṃ sutvā āsanā vuṭṭhāya bodhisattassa santikaṃ [6] gantvā bāhāhi taṃ [7] āliṅgitvā sīsaṃ cumbitvā « tāta [8] kena attano rajjasiriṃ [9] chaddetvā [10] idhāgato » ti. « Deva tava yasaṃ [11] sutvā tuṭṭhacitto mama sarīraṃ [12] tava dāsaṃ katvā idhāgato mhī » ti. Rājā pītisomanassajāto [13] hutvā [*K 2*, *ku v°*] tatth' eva devakule [14] udakaṃ pātetvā bodhisattaṃ [15] sakadhītarāya [16] saddhiṃ abhisiñci [17] yeva tassa [18] adāsi. Bodhisatto [19] deviyā saddhiṃ ekasivikāyaṃ [20] nisīditvā devakulato nikkhamitvā nagaraṃ pavisitvā [21] pāsādaṃ abhiruyhi.

Tato rājā sirisīhanaragutto [22] pahutapaṇṇākārāni [23] sajjetvā brahmapuraṃ [24] dūtaṃ pesesi. So dūto anupubbena gantvā yāva brahmapuraṃ patto brahmapuraṃ [25] pavisitvā [26] rājānaṃ vanditvā lekhañ ca paṇṇākārañ ca rañño datvā [27] « deva amhākaṃ rājā tayā hi [28] saddhiṃ mittasaṇḍavaṃ [29] katukāmo [30] tena maṃ pahiṇi api ca deva amhākaṃ rañño dhītaraṃ sakalajambūdīpe [31] rājāno apaṭṭhentā [32] nāma [33] n'atthi bahūpaṇṇākārāni [34] pahiṇantā [35] sabbesaṃ pi nādāsi [36] tumhākaṃ [37] pana rājaputtaṃ diṭṭhamatte [38] yeva pasīditvā taṃ [39] sīsaṃ cumbitvā attano dhītaraṃ tatth' eva [40] pānīyaṃ pātetvā adāsi [41] tumhākaṃ [42] [*K 2*, *kū r°*] idāni [43] bahūvivāhamaṅgalaṃ [44] katukāmo [45] tumhākaṃ pi [46] ñāpento [47] tena maṃ pahiṇī [48] » ti. Atha rājā dūtassa vacanaṃ sutvā tuṭṭhacitto [49] hutvā [50] tassa paṇṇākārañ ca nivāsanagehañ ca adāsi [51]. Punadivase rājā deviyā saddhiṃ caturaṅganiyā senāya parivutto [52] attano nagarato nikkhamitvā anupubbena gacchanto rammapuraṃ patto.

K [1] K 4 brāhmapura°. — [2] K 4 aya. — [3] K 1, 2 samudda°. — [4] K 4 rājākumāro. — [5] K 4 *omet* : ācikkhiṃsu. — [6] K 2 santika. — [7] K 4 *omet* : taṃ. — [8] K 4 tatā. — [9] K 4 rajasiriṃ. — [10] [I, 3 *b*, 314]; K 3 visacchetvā, K 4 chadetvā, K 1 chaddetvā. — [11] K 2 yassaṃ, K 3 yaṃ. — [12] [VIII, 1, 325]; K 4 sisariraṃ. — [13] K 4 pita°. — [14] K 3 *ajoute* : attano dhitaraṃ gahetvā suṇṇabhiṅgārena, K 4 *ajoute* : sakaditarāya saddhiṃ. — [15] K 4 bodhisattassa. — [16] *sic*, K 4 dhitarāya. — [17] [X, 4, 334]; K 3 abhisiñcitvā. — [18] K 4 *omet* : tassa. — [19] K 3 bodhisato. — [20] K 1 °sivikāya. — [21] K 3 pavisitvā; K 4 *omet* : devakulato... pavisitvā. — [22] K 4 sihanarayuto. — [23] [I, 1 *a*, 310; V, 1, 319]; K 3 pahutta°. — [24] rammapurato. — [25] K 4 brāhmapuraṃ. — [26] K 4 *ajoute* : duto. — [27] K 4 thatvā. — [28] K 3 *omet* : hi, K 1 pi. — [29] [I, 3 *a*, 314]; K 4 °sandavaṃ; K 1 °saṇṭhavaṃ. — [30] [I, 2 *b*, 312]; K 3 kattu. — [31] K 4 °jambudipe. — [32] [XII,

---

est-il le fils? » — « Sire, lui dirent-ils, à Brahmapura règne le roi Vindadatta, c'est là son fils, le prince Samuddaghosa. » Le roi, à ces mots, se leva de son siège, se rendit près de celui-ci et, l'ayant entouré de ses bras, lui baisa la tête en disant : « Ami, pour quelle raison, abandonnant la majesté du pouvoir royal, es-tu venu ici? » — « Sire, j'ai entendu parler de ta gloire, heureux de me faire ton esclave, je suis venu ici. » Le roi tout joyeux, dans le temple même, répandit de l'eau et, ayant administré l'abhiseka au Bodhisatta et à sa propre fille, il la lui donna. Le Bodhisatta et la princesse s'assirent sur une même litière et quittèrent le temple. Étant entrés dans la ville, ils montèrent au palais.

Alors le roi Sirisīhanaragutta, après avoir fait préparer un grand nombre de présents, envoya un messager à Brahmapura. Le messager, en s'avançant progressivement, arriva jusqu'à cette ville. Y étant entré, il salua le roi, et, en lui remet-

Taṃ sutvā *cattaro* brāhmaṇā «mahārāja brahmapure nagare bandhudattarañño putto samuddaghoso nāma ayaṃ kumāro» ti vatvā imaṃ gāthaṃ āhaṃsu :

13. So rājā vādento vīṇaṃ samuddaghoso ti nāma
Bandhudattarañño putto brahmapuraraṭṭhe vāso
Evaṃ jānāhi tvaṃ rāja tumhākaṃ santike sadā ti :

Rājā tesaṃ vacanaṃ sutvā uṭṭhāyāsanā bodhisattaṃ āliṅgetvā (1) sīsaṃ cumbitvā taṃ paṭipucchi «tāta kumāra kasmā attano rajjasiriṃ chaṭṭetvā (2) idhāgato sī» ti. Kumāro āha «ahaṃ te mahārāja guṇakittiṃ sutvā mayhaṃ sarīraṃ (3) tuyhaṃ eva dāsaṃ katvā tuṭṭhacitto hutvā idhāgato' mhī» ti. Atha rājā pītisomanassajāto tatth' eva devakule attano dhītarā saddhiṃ bodhisattaṃ ekāsane nisīdāpetvā tesaṃ hatthe gahetvā udakapuṇṇāya suvaṇṇapātiyā ekato pātetvā āvāhavivāhamaṅgalaṃ katvā te ubho ekasuvaṇṇasivikāya nisīdāpetvā mahantena parivārena ānetvā pāsādaṃ abhiruyhāpeti.

Tadā sirisihanagutto nāma rājā nānāvidhāni bahupaṇṇākārāni ca sajjetvā saparise dve rājadūte brahmapuranagaraṃ pesesi. Te pana rājadūtā anupubbena gantvā brahmapuranagaraṃ pavisitvā bandhudattarājānaṃ upasaṅkamitvā taṃ vanditvā paṇṇākārāni ca rañño datvā rājānaṃ evaṃ āhaṃsu «mahārāja amhākaṃ rājā tumhehi saddhiṃ mittasandhavaṃ (4) kattukāmo ahosi api ca kho mahārāja sakalajambudīparājāno amhākaṃ rañño dhītaraṃ yāciṃsu atha amhākaṃ rājā tesaṃ rājūnaṃ taṃ [76] dhītaraṃ na adāsi. So pana rājā tumhākaṃ yeva puttassa rājakumārassa diṭṭhamatte va sīsaṃ cumbitvā tumhākaṃ puttaṃ attano dhītarā saddhiṃ ekāsane nisīdāpetvā tesaṃ ubhinnaṃ (5) vivāhamaṅgalaṃ kātukāmo tumhākaṃ santike taṃ kāraṇaṃ pi ñāpetuṃ amhe pahiṇī» ti tesaṃ vacanaṃ sutvā rājā tuṭṭhacitto punadivase caturaṅgasampannāgatāya senāya parivuto attano deviyā saddhiṃ brahmapuranagarato nikkhamitvā anupubbena gantvā rammapuraṃ nagaraṃ patvā bahinagare *aṭhāsi*.

184; I, 3 *a*, 313]; K 4 aparajjhantā. — (33) K 4 nāmma. — (34) [V, 1, 319]; K 2 bahupaṇākārāni. — (35) K 4 pahiṇanto; K 1 pahiṇantānaṃ. — (36) K 4 nā adāsi. — (37) K 3 tumhā. — (38) K 2 °matto, K 3 °maggo; K 4 rājaputtadiṭṭhimatte. — (39) K 4 *omet* : taṃ. — (40) K 4 e. — (41) K 1 *ajoute* : idāni. — (42) [VIII, 5, 327]; K 1 *ajoute* : rājaputtassa. — (43) K 1 *omet* : idāni. — (44) [I, 1 *a*, 310]; K 4 bahu°; K 1 vivāhamaṅgalaṃ. — (45) kattukāmo. — (46) K 3, 4 *omettent* : pi. — (47) [I, 2 *b*, 332]; K 3 paññāpento; K 4 viññāpento; K 1 ñapetukāmo. — (48) K 4 hiṇi. — (49) K 2 tuttha°. — (50) K 4 *ajoute* : ahosi. — (51) K 4 *omet* : tassa paṇṇākārañ... ... adāsi.— (52) [I, 2 *aβ*, 311] K 4 parivatto; K 1 parivuto.

B (1) [XIV, 8, 338]. — (2) [I, 5, 315]. — (3) [VIII, 1, 325]. — (4) [I, 5, 316]. — (5) [VI, 2, 321].

---

tant la missive et les présents : «Sire, dit-il, notre roi souhaite lier amitié avec toi, c'est pourquoi il m'a envoyé; en outre, Sire, il n'y a pas de prince dans tout le Jambūdīpa qui ne désire épouser la fille de notre roi, mais celui-ci ne l'a accordée à aucun d'entre eux, bien qu'ils aient envoyé un grand nombre de présents. Par contre, à peine eut-il aperçu le prince votre fils, qu'il sentit pour lui des dispositions favorables. Il lui baisa la tête, et, ayant sur le champ fait une libation, il lui donna sa fille. Maintenant, il désire faire les grandes fêtes d'épousailles de votre fils, et il m'a envoyé pour vous en informer». Lorsqu'il eut entendu les paroles du messager, le roi tout heureux lui donna une résidence et un présent. Le lendemain, en compagnie de la reine, escorté de l'armée aux quatre corps, il sortit de sa cité et en avançant progressivement atteignit Rammapura.

Rājā sirisīhanaragutto[1] pi tvayāgamanapavuttiṃ[2] sutvā bodhisattena saddhiṃ paccuggantvā[3] taṃ divasaṃ[4] eva devanagaraṃ viya sakalanagaraṃ alaṅkārāpetvā[5] bahūvivāhamaṅgalaṃ[6] karonto sabbe cattāro khattiyā[7] ubhoputtehi[8] saddhiṃ ekato suppabyañjanāhāraṃ[9] bhuñjanti[10]. Bodhisattassa pitā rājā evaṃ puttañ ca suṇisañ[11] ca disvā somanassapatto[12] hutvā dve jane[13] vaṇṇento[14] imaṃ gātham āha :

Yathā[15] nikkhamaṃ[16] rājānaṃ naramajjhe[17] na antaraṃ[18]
Tathā[19] duve mayaṃ[20] rājā[21] mitti[22] [*K* 2, *kā v°*] bhavāma[23] sabbadā
Tava rajjaṃ[24] mama rajjaṃ[25] ekaṃ[26] yeva duve bhave[27]
Mama dukkhaṃ[28] tava hotu tava dukkhaṃ[29] mama ṭhitaṃ[30]
Sukhadukkhā samā[31] homa[32] ito sukhataraṃ siyā[33] ti.

Rājā sirisīhanaragutto[34] tassa kathaṃ sutvā pīticitto hutvā evam āha :

Sādhu sādhu naruttama[35] ekato hutvā bhavāma[36]
Sādhu sādhum idaṃ[37] vākyaṃ evaṃ bhavatu sabbadā ti[38]

Bodhisattassa pitā rājā deviyā saddhiṃ sirisīhanaraguttassa[39] kathaṃ sutvā pītisomanassajāto[40] hutvā ekamāsaṃ[41] tesaṃ samaggavāsaṃ[42] vasitvā[43] sakapure[44] bhojanāhārādīni anubhavati. Bodhisattassa pitā rājā devī ca sirisīhanaraguttarājānaṃ[45] āpucchitvā rammapurato nikkhamitvā nivattitvā attano nagaram eva gato[46]. Atha bodhisatto[47] dibbasukhaṃ viya[48] ativiya sukhaṃ anubhavati.

Tato vindamatī[49] devī «deva gacchāmi devakulaṃ taṃ āyācitaṃ mayā mama

K (1) K 4 sirisihanarayutto. — (2) [VIII, 5, 327]; K 3 tvaṃ āgamana°, K 4 tayāgamanapavattiṃ, K 1 tassāgamana°. — (3) K 3-4 paccugantvā. — (4) K 4 divasem. — (5) K 4 alaṅgārāpetvā. — (6) [I. a, 310]; K 4 bahu°, K 1 vivāhamaṅgalaṃ. — (7) [VI, 1, 320] — (8) K 1 ubhobi puttehi. — (9) [I, 2 a γ, p. 312]; K 4 anuāhāraṃ, K 1 sūpa°. — (10) K 4 pucchanti. — (11) K 4 suṇissañ. — (12) [I, 2 b, 312]; K 1 °ppatto. — (13) [VIII, 1, 325; VI, 2, 321]. — (14) K 2-4 vaṇṇenti. — (15) K 4 yadā. — (16) K 2-3 nikkhamita; K 1 nikkhapita; 2 : nikkamaṃ. — (17) K 1 nagaramajjhe; K 2 *est surchargé* na«ga»ra. — (18) K 2 antāraṃ; K 3 antānaṁ. — (19) K 4 tadā. — (20) K 4 maya. — (21) [VI, 2, 321]; K 4 rāja. — (22) [II, 1, 316]; K 4 piti; K 1 mittā. — (23) K 4 bhavanta. — (24) K 4 rajja. — (25) K 4 rajam — (26) K 4 eka; K 1 etaṃ. — (27) K 4 duve. — (28) K 4 *omet* : dukkhaṃ. — (29) K 3 *omet* : tava hotu tava dukkhaṃ. — (30) K 1 mamaṭṭhitaṃ; K 4 *ajoute* : sukhantataṃ. — (31) K 1 saha.

Le roi Sirisīhanaragutta, à la nouvelle de son arrivée, se porta au devant de lui avec le Bodhisatta. Le même jour, ayant fait parer toute la ville comme une ville des dieux, il donna les grandes fêtes nuptiales. Les rois, les reines et leurs enfants mangèrent en commun les mets, potages et ragoûts. Le roi, père du Bodhisatta, voyant ainsi son fils et sa belle-fille fut très satisfait et tout en les considérant, prononça cette stance : « De même que la puissance des rois est infinie parmi les hommes, de même notre royale amitié durera toujours. Que ton royaume et mon royaume n'en fassent plus qu'un, que mon malheur soit tien et que ton malheur soit mon partage, que bonheur et malheur nous soient communs et qu'il en résulte un plus grand bonheur. »

Tadā sirisihanagutto nāma rājā tassa rañño āgamanaṃ sutvā bodhisattena c'eva mahantena parivārena ca saddhiṃ attano nagarato nikkhamitvā taṃ bandhudattarājānaṃ paccuggantvā attano nagaraṃ saparivāraṃ paveseti. So pana rājā taṃ divasam eva attano nagaraṃ devanagaraṃ viya alaṅkārāpetvā tesaṃ ubhinnaṃ [1] vivāhamaṅgalaṃ kāreti. Atha sirisihanaguttarājā ca bandhudattarājā ca ubho [2] khattiyā ativiya piyā sahāyā ekato nivesane varapallaṅke nisīdantā ekasmiṃ suvaṇṇabhājane bhojanaṃ bhuñjanti. Atha bodhisattassa pitā rājā ten' eva raññā saddhiṃ piyavacanaṃ kathento imaṃ gāthadvayaṃ āha :

14. Yathā rāja puṇṇacando tārāmajjhe virocati
Tathā saparisamajjhe virocitā mayaṃ sadā

15. Tava rajjaṃ mama rajjaṃ ekikā [2] va dve bhavāma
Dukkhañ ca te mama hotu mama dukkhañ ca te sadā ti.

Tassa vacanaṃ sutvā sirisihanagutto rājā imaṃ gātham āha :

16. Sādhu te vacanaṃ rāja sādhu hoti idaṃ vākyaṃ
Eko raṭṭhā ubho mayaṃ evaṃ bhavāma sabbadā ti.

Atha bodhisattassa pitā ca mātā devī ca ubho khattiyā saparivārā sirisihanaguttarājānaṃ āpucchitvā rammapuranagarato nikkhamitvā attano nagaraṃ paccāgacchiṃsu. Bodhisatto pi tatth' eva rammapure nagare tāya rājadhītāya saddhiṃ vasanto dibbasukhaṃ viya sukhasampattiṃ anubhoti. Taṃ atthaṃ pakāsanto [3] satthā āha :

[77] 17. Tato so samuddaghoso rammapure ciraṃ vāso [4]
Anubhoti sukhaṃ sabbaṃ rājadhītāya sabbadā ti.

Atha sā bandhumatī rājadhītā pubbe devakulassa santike attanā āyācitaṃ pūjāsakkāraṃ dātukāmo [5] bodhisattaṃ āha «sāmi pubbe panāhaṃ devakulassa santike

— [32] K 3 hotha. — [33] K 4 si — [34] K 4 siṃsihanarayutto. — [35] K 4 naruttamaṃ. — [36] [XIII, 1, 337]; K 4 *omet* : ekato... bhavāma. — [37] K 3 sadhu cidaṃ. — [38] K 4 *omet* : ti. — [39] K 4 sirisihanarayuttassa. — [40] K 4 °jātā. — [41] K 4 evaṃ masaṃ. — [42] K 1-4 samaggasaṃvāsam. — [43] K 1 *ajoute* : rammapurato nikkhami. — [44] K 4 sikapure. — [45] K 4 sirisihanarayutta°. — [46] [VI, 4, 321]. — [47] K 4 bodhisattato. — [48] K 4 viyaṃ. — [49] K 3 vindavati.

B [1] [VI, 2, 321]. — [2] [V, 5, 320]. — [3] [XIV, 8, 338]. — [4] [II, 1, 316]. — [5] [V, 4, 320].

Le roi Sirisīhanaragutta à ces mots s'écria, le cœur joyeux : «Très bien! Très bien! Ô le meilleur des hommes, nous ne faisons plus qu'un. Très bien! C'est très bien parler! Qu'il en soit toujours ainsi». Le roi père du Bodhisatta se réjouit ainsi que la reine en entendant le discours de Sirisīhanaragutta. Ils vécurent ensemble dans une parfaite concorde pendant un mois, puis quittèrent Rammapura et retournèrent jouir de l'existence dans leur propre ville. Le roi, père du Bodhisatta, et la reine, après avoir pris congé du roi Sirisīhanaragutta, quittèrent Rammapura et s'en allèrent dans leur propre cité. Le Bodhisatta goûta alors un bonheur extrême semblable à celui des dieux.

Là-dessus la princesse Vindamatī lui dit : «Seigneur, je me rends au temple où

[*K* 2, *ke* r°] patthitaṃ (1) samijjhati (2) yaṃ etaṃ (3) balikammaṃ (4) karomi devakulaṃ yācati deva idāni-m-ahaṃ (5) gantukāmā (6) devakulaṃ (7) pūjitun (8)» ti. Bhadde (9) kiṃ tayā āyācitan (10) ti pucchi. Ath'assa sā kathaṃ sutvā imaṃ gātham (11) āha :

Yadā (12) tava yasaṃ sutvā divārattiṃ (13) anussariṃ (14),
Anussarantiyā (15) tadā (16) devo āyācito (17) mayā ti.

Taṃ sutvā bodhisatto anantaraṃ (18) gātham āha (19) :

Yadā (20) pucchāmi (21) brāhmaṇe taṃ (22) pavuttiṃ suṇomi 'haṃ (23)
Tañ (24) c'eva (25) me cintayato (26) ummattako jāto mano
Tasmā cajeyyaṃ (27) attānaṃ tava saṃgammakāraṇā (28)
Cajetvā (29) mātāpitaro āgato tava santike ti.

Bodhisatto deviyā saddhiṃ pāsādato otaritvā (30) nikkhamitvā devakulaṃ gantvā yācitavādaṃ datvā pupphavilepanalājādīhi mahāpūjaṃ katvā puna pāsādaṃ abhiruyhi (31).

Ekasaṃvacchare gate (32) kāle (33) yeva bodhisatto uyyānaṃ (34) kīḷitukāmo (35) [*K* 2, *ke* v°] hutvā deviyā saddhiṃ ekasivikāyaṃ (36) nisīditvā mahantena parivārena uyyānābhimukho (37) pāyāsi. Tasmiṃ pana kāle eko vijādharo (38) kelāsapabbatakūṭe (39) rajataṃaye (40) bhariyāya (41) saddhiṃ kīḷitvā (42) nānāpupphāni gahetvā bhariyañ ca attānañ ca paṭimaṇḍitvā (43) ekahatthena khaggaṃ gahetvā ekahatthena kosakaṃ (44) gahetvā bhariyaṃ (45) ūrumajjhe (46) nisīdāpetvā ākāsena (47) pakkhandi (48). Puna tasmiṃ kāle eko vijādharo (49) sudassanapabbatakūṭe (50) suvaṇṇamaye tattha bhariyāya ekato (51) ca kīḷitvā (52) nānāmandārapupphāni (53) gahetvā attānaṃ maṇḍetvā sayaṃ khaggaṃ gahetvā sudassanapabbatakūṭe (54) ākāsaṃ (55) uppatitvā (56) gacchati.

K (1) K 4 hatthitaṃ; K 1 patthitaṃ. — (2) K 1 samicchati. — (3) K 4 eva taṃ. — (4) K 4 balikammi. — (5) K 4 idāni mayha; K 1 idāni ahaṃ. — (6) K 4 gantukāmo. — (7) K 4 devakula — (8) K 3 pūjatan. — (9) K 2 bhaddhe. — (10) K 4 āyācitamn. — (11) K 4 gām. — (12) K 3 yathā. — (13) K 4 divaratti. — (14) K 3-4 anussari. — (15) K 4 anussaranti ca. — (16) K 3 tathā; K 4 yadā. — (17) K 3 devā āyācitā. — (18) K 1 antara. — (19) K 4 ā. — (20) K 3 yathā. — (21) K 3 pacchāmi. — (22) K 3 tava. — (23) K 3 suṇom' 'ahaṃ. — (24) K 3 tvañ. — (25) K 4 ca va. — (26) [IV, 6, 146]. — (27) K 1-2 cajjeyyaṃ; K 3 cajayyaṃ; K 4 vajeyya. — (28) [I, *a* β, 311]; K 3 °karaṇā. — (29) K 1 cajjetvā. — (30) K 3 ottaritvā. — (31) [XIV, 6, 338]; K 4 abhiruyha. — (32) K 4 gata. — (33) [VII, 2 *a*, 324]. — (34) [IV, 1, 318]. — (35) K 3 kilitukāmmo. — (36) K 1 ekasivikāya. — (37) K 4 uyyānābhimukhā. — (38) [I, 2 *b*,

---

j'ai prononcé un vœu ; mon souhait ayant été exaucé, je vais m'acquitter des offrandes que le temple demande. Maintenant, Seigneur, je désire aller rendre hommage au temple.» — «Ma chère, qu'avais-tu demandé?» interrogea le Bodhisatta. Quand elle eut entendu sa question, elle dit ces vers : «Du moment où j'ai connu ta renommée, j'ai, nuit et jour, pensé à toi. Alors, en t'évoquant, j'ai adressé une prière à la divinité». A ces mots le Bodhisatta prononça la stance suivante : «Du moment où, interrogeant les brāhmanes, j'ai appris cette nouvelle, en pensant à toi j'ai perdu l'esprit ; aussi j'ai dû renoncer à moi-même pour te rejoindre, et j'ai abandonné mes parents pour venir près de toi».

Le Bodhisatta descendit du palais avec la princesse et sortit. S'étant rendu au temple, il s'acquitta du vœu qui avait été prononcé, après avoir fait de grandes

āyācitaṃ pūjāsakkāraṃ dassāmī » ti. Taṃ sutvā bodhisatto taṃ pucchi « bhadde kiṃ tayā āyācitaṃ [1] kataṃ [2] hotī » ti. Sā attano āyācitabhāvaṃ ācikkhantī imaṃ gāthādvayaṃ āha :

18. Sutvāhaṃ te guṇaṃ deva rattidivaṃ sarāmi taṃ
    Tayā saddhiṃ samāgamā devo āyācito mayā

19. Patthanā me idān' eva samijjhati yathā ruci
    Karomi deva pūjāhaṃ tumhe saṅgamma narindā ti.

Taṃ sutvā bodhisatto somanassapatto [3] imaṃ gāthādvayam āha :

20. Bhadde pucchāmi *brahmaṇe* tuyhaṃ guṇaṃ suṇāmi 'haṃ
    Ahaṃ taṃ cintayanto so ummatto jāyate [4] sadā

21. Tasmā pahāya me raṭṭhaṃ karomidha tayā vāsaṃ
    Chaṭṭetvā [5] mātāpitaro āgatāsmi tavantike ti.

Tadā bodhisatto attano deviyā saddhiṃ pāsādato otaritvā nivesanadvārato nikkhamitvā taṃ devakulaṃ gantvā tass' eva devakulassa pūjāsakkāraṃ katvā puna attano pāsādaṃ abhirūyhi [6].

Evaṃ tatth' eva vasantassa bodhisattassa ekasaṃvacchare gate yeva uyyānaṃ gantukāmo attano deviyā saddhiṃ ekasuvaṇṇasivikāya nisinno mahatā parivārena uyyānābhimukho pāyāsi. Tasmiṃ pana kāle eko vijjādharo rajatamaye kelāsakūṭapabbate attano bhariyāya saddhiṃ kīḷitvā nānāpupphāni gahetvā bhariyaṃ attānañ ca maṇḍetvā ekena hatthena khaggaṃ gahetvā ekena hatthena kekathaṃ [7] gahetvā bhariyaṃ ūrumajjhe nisīdāpetvā ākāsena va pakkhandati. Tasmiṃ pi kāle aparo eko vijjādharo suvaṇṇamaye sudassanapabbatakūṭe vasanto tatth' eva ekako va adutiyo kīḷitvā [78] nānāmandārapupphāni [8] gahetvā attānaṃ maṇḍetvā khaggañ ca potakañ ca sannayhitvā sudassanapabbatakūṭato ākāsaṃ [9] uppatitvā ākāsen' eva

312]; K 1 vijjādharo. — (39) K 2-3 °kute; K 4 kelāsakute. — (40) [I, 3 a, 314]; K 2-3 rajjata°. — (41) K 4 bhiriyāya. — (42) K 3-4 kilitvā. — (43) K 1 paṭimaṇḍito. — (44) K 3 kosalam. — (45) K 4 bhariyā. — (46) K 2-3 urumajjhe; K 4 uramajjhe. — (47) K 4 akā. — (48) K 4 pakkhindi. — (49) K 1 vijjādharo. — (50) K 2-4 °kuṭe. — (51) [XV, 2, 338]; K 4 ekako. — (52) K 3-4 kilitvā. — (53) [I, 6, 316]; K 4 nanām°ndārava°. — (54) K 2-4 °kuṭe. — (55) [IV, 2, 318]. — (56) K 3-4 uppattitvā.

R (1) [II, 2, 317]. — (2) [XIII, 2, 337]. — (3) [I, 2 b, 312]. — (4) [VIII, 4, 327]. — (5) [I, 5, 315]. — (6) [XIV, 6, 338]. — (7) ?. — (8) [I, 6, 316]. — (9) [IV, 3, 318].

---

offrandes de fleurs, de parfum, de grains grillés et autres choses semblables, il remonta au palais.

A peine une année se fut-elle écoulée que le Bodhisatta eut envie de se divertir dans le parc de plaisance. Il s'assit sur une litière en compagnie de la reine et avec une grande escorte se dirigea vers le parc. Mais, à ce moment-là, un vijjādhara, après avoir joué avec sa femme sur le sommet de la montagne Kelāsa qui est faite d'argent, prit des fleurs de toutes espèces, s'en orna et en para son épouse, puis il saisit d'une main son épée, de l'autre un bol, et faisant asseoir sa femme sur ses genoux, s'élança par les airs. Or, au même moment, un vijjādhara, après avoir joué avec sa femme sur le sommet de la montagne Sudassana qui est faite d'or, prit toutes sortes de fleurs d'arbre corail, s'en para, saisit son épée et, s'étant

Evaṃ gacchantaṃ so pana kelāsavāsaṃ (1) vijādharaṃ (2) disvā «bho ahaṃ maraṇāpatto nāma (3) kiṃ tvaṃ na jānāsī (4)» ti. Kelāsavāsī pi (5) «bho ahaṃ maraṇābhimukho nāma [*K 2, kè r°*] kiṃ tvaṃ na jānāsī» ti. Tasmiṃ khaṇe te dve janā (6) aññamaññaṃ ākāsamajjhe yeva yujjhiṃsu. Yujjhitvā (7) ca pana kelāsavāsī (8) vijādharo (9) maraṇābhimukho parājito (10). Tato maraṇāpatto (11) vijādharo (12) jayo (13) hutvā tassa bhariyaṃ gahetvā pāyāsi. Maraṇābhimukhassa sakalasarīraṃ khaggena anantaraṃ (14) hutvā lākhārarūpāni (15) ṇhāpitaṃ (16) viya ahosi. So attānaṃ saṇdhāretuṃ (17) asakkonto saha (18) khaggahatthen (19) eva bodhisattassa uyyānamajjhe pattati (20).

Bodhisatto pi (21) uyyānaṃ pavisitvā (22) kīḷanto (23) kīḷitvā (24) ca pana deviṃ (25) uyyānamajjhe pāsāde ṭhapetvā (26) parohitaputtañ (27) ca amaccaputtañ (28) ca āmantetvā «Etha (29) amhehi (30) saddhiṃ vanantare kīḷithā (31)» ti. So uyyānavanantare (32) gacchanto dūrato vijādharaṃ (33) disvā tassa samīpaṃ gantvā pucchi «kathaṃ tvaṃ samma kena kāraṇena āgato (34) sī» ti. «Mahāpurisa dve janā mayaṃ (35) yujjhantā (36) [*K 2, kè v°*] so 'haṃ parājito patāmī (37)» ti. Taṃ sutvā bodhisatto taṃ ukkhipitvā tayo janā uyyānapāsādaṃ ānetvā vejaṃ (38) pakkosāpetvā (39) tikicchāpesi. Vejo (40) pi (41) osathakusalo (42) catupañcadivasabbhantare (43) yeva yathā (44) porāṇo viya ahosi. So vijādharo (45) pi (46) bodhisattassa santikaṃ gantvā āha (47) «mahārāja ayaṃ mama (48) khaggo ativiya mahānubhāvo idaṃ (49) khaggaṃ yo (50) hatthena (51) gahetvā (52) bhūmiyaṃ viya (53) ākāse (54) pakkhandi (54) devā (55)» ti (56) bodhisattassa hatthe khaggaṃ datvā āpucchitvā pakkāmi (57).

K (1) K 4 °vāsa; K 1 °vāsiṃ. — (2) [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharaṃ. — (3) K 4 nāmaṃ. — (4) K 4 jānanāsi. — (5) K 4 mhi. — (6) [VIII, 3, 326]. — (7) K 2 yujjhiṃtvā. — (8) K 2-3-4 kelāsavāsi. — (9) [I, 2 *b*, 131]; K 1 vijjādharo. — (10) K 4 parajjito. — (11) K 2 paraṇācatto. — (12) K 1 vijjādharo. — (13) [II, 1, 316]; K 4 jiyo — (14) K 3 antaraṃ. — (15) K 4 lāphārapāni, 2 : lākhāra «sa» rūpāni. — (16) [I, 3 *a*, 313]; K 4 ṇṇāpitaṃ; K 1 nahāpitaṃ. — (17) K 2-4 saṇthāretuṃ; K 1 sandhāretuṃ. — (18) K 1 *omet* : saha. — (19) K 4 khaggaṃ hatthen°. — (20) [I, 2 *a* β, 311]. — (21) K 2 ma; K 3 *omet* : pi. — (22) K 3 pavisitvā. — (23) [X, 2 *a*, 331]; K 3-4 kilanto. — (24) K 3-4 kilitvā. — (25) K 4 devi. — (26) [I, 3 *b*, 314]; K 1 thapetvā. — (27) [I, *c*, 310]; K 1 purohita°. — (28) K 3 amacaputtañ. — (29) K 4 katha. — (30) K 4 tumhe ha. — (31) [XIV, 9, 338]; K 3-4 kilithā; K 1 kilathā. — (32) K 4 uyyānavanandare; K 3 uyyanaṃ vanantare. — (33) [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharaṃ. — (34) K 4 thāto.

élevé dans les airs au-dessus du pic Sudassana, s'en alla. Dans sa course, il aperçut le vijjādhara, habitant du Kelāsa, et lui dit : «Oh! je m'appelle Maraṇāpatta (1), est-ce que tu ne le sais pas?» — «Oh! je m'appelle Maraṇābhimukha (2), est-ce que tu ne le sais pas?», dit aussi l'habitant du Kelāsa. Au même instant ils se battirent au milieu des airs. Or, dans le combat, Maraṇābhimukha, l'habitant du Kelāsa, fut vaincu. Maraṇāpatta, une fois vainqueur, lui prit son épouse et s'en alla. Le corps de Maraṇābhimukha entièrement criblé de coups d'épée semblait baigné dans de la laque. Incapable de se soutenir il tomba l'épée à la main dans le parc de plaisance du Bodhisatta.

Quant à ce dernier, il était entré dans le parc. Il s'y divertit, et, après avoir pris ses ébats, fit placer la princesse sur la terrasse au centre du jardin; s'adres-

(1) Qui n'encourt pas la mort. — (2) Qui a le visage tourné vers la mort.

pakkhandati. So kira vijjādharo kelāsakūṭapabbatavāsī raṇābhimukho nāma hoti. So pi vijjādharo sudassanapabbatakūṭavāsī raṇāpatito nāma hoti. Evaṃ gacchanto sudassanapabbatakūṭavāsī vijjādharo kelāsakūṭapabbatavāsiṃ vijjādharaṃ disvā «bho tvaṃ kiṃ nāmo sī» ti pucchi. Taṃ sutvā kelāsakūṭapabbatavāsī vijjādharo āha «bho ahaṃ raṇābhimukho nāma amhi tvaṃ pana maṃ na jānāsī» ti. Evam ete ubho [1] vijjādharā aññamaññaṃ kujjhitvā ākāsamajjhe yeva yujjhiṃsu. Atha raṇābhimukho nāma vijjādharo tena raṇāpatitena saddhiṃ yujjhanto parājito [2] hoti. Atha raṇāpatito nāma vijjādharo tassa raṇabhimukhassa bhariyaṃ gahetvā pāyāsi. Ath'assa raṇābhimukhassa sarīraṃ khaggachindanena nirantarapaggharantalohitaṃ lākhārasanhāpitaṃ viya hoti. So raṇābhimukho attānaṃ sandhāretuṃ asakkonto khaggahattho bodhisattassa uyyānamajjhe patati.

Tadā bodhisatto uyyānaṃ pavisanto [3] attano deviyā saddhiṃ uyyānaṃ kīḷitvā uyyānamajjhe pāsāde taṃ deviṃ ṭhapetvā purohitaputtañ ca amaccaputtañ ca āmantesi «etha bhonto idāni mayaṃ uyyānarukkhavanantare kīḷissāmā» ti vatvā tehi saddhiṃ uyyānavanantare gacchanto dūrato va taṃ vijjādharaṃ disvā tassa samīpaṃ gantvā pucchi «bho tvaṃ kena kāraṇena idhāgato sī» ti. Taṃ sutvā raṇābhimukho vijjādharo āha «Mahāpurisa ubho [4] mayaṃ vijjādharā nāma ākāse yujjhāma ahaṃ pana tato parājito idh' eva patito 'mhī» ti. Taṃ sutvā bodhisatto sayaṃ kāruññacitto taṃ vijjādharaṃ ukkhipāpetvā *uyyana*majjhe ṭhitapāsādaṃ ānetvā vejje pakkosāpetvā tikicchāpeti. Atha so vejjo [5] osadhena tassa sarīre lohitaṃ apanetvā tikicchati. Catupañcadivasabbhantare yeva so vijjādharo arogo pākatiko bodhisattassa santikaṃ gantvā vanditvā «mahāpurisa ayaṃ me khaggo ativiya mahātejānubhāvo tvaṃ pana attano hatthena imaṃ khaggaṃ gahetvā bhūmiyañ ca ākāse ca pakkhandissasi yevā» [*79*] ti vatvā bodhisattassa hatthe taṃ khaggaṃ datvā attano vasanaṭhānaṃ pakkami.

— [35] [VIII, 3, 326; VI, 2, 321]. — [36] K 2 yūjjhantā; K 3 yajjhantā; K 4 yujanto. — [37] [IX, 1, 329]; K 3 pattāmi. — [38] [I, 2 *b*, 312]; K 4 veja; K 1 vejjaṃ. — [39] K 3 pakasāpetvā. — [40] K 1 vejjo. — [41] K 3 *omet* : pi. — [42] [I, 5, 315]; K 3 osuthaṃ kusalo. — [43] K 3 cattupañcadivasabbantare. — [44] K 4 yadā. — [45] [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharo. — [46] K 3 *omet* : pi. — [47] K 1 *omet* : āha. — [48] K 4 *omet* : mama. — [49] [V, 5, 320]; K 1 tam. — [50] [VIII, 5, 327]; K 3-4 *omettent* : yo. — [51] K 3 hatthe. — [52] [X, 3, 333]. — [53] K 4 vi. — [54] K 2-4 pakkhaṇḍi. — [55] K 4 te. — [56] K 4 yeva. — [57] K 4 pakāmi.

B [1] [VI, 2, 321]. — [2] [XIII, 2, 337]. — [3] [X, 2 *b*, 332]. — [4] [VI, 2, 321]. — [5] [VI, 5, 322].

---

sant alors au fils du chapelain et au fils du ministre : «Venez avec moi, leur dit-il, vous jouerez dans le bosquet». Tandis qu'il se rendait au bosquet, il aperçut de loin le vijjādhara, étant allé près de lui, il lui demanda : «Comment et pour quelle raison es-tu venu, mon ami?» — «Grand homme, nous étions deux en train de combattre, vaincu, je suis tombé.» A ces mots il le souleva, et, à eux trois, ils le conduisirent à la terrasse, puis le Bodhisatta envoya chercher un médecin et le fit soigner. Le médecin était habile dans l'art des simples, au bout de quatre ou cinq jours à peine, le vijjādhara avait repris son état antérieur. Il se rendit alors auprès du Bodhisatta et lui dit : «Grand roi, mon épée que voici a un très grand pouvoir, celui qui la tient dans sa main, sire, s'élance à travers les airs comme sur la terre ferme», puis, lui ayant offert son épée, il prit congé et s'en alla.

Tadā bodhisatto pi devim[1] āmantetvā «ehi devī mayā saddhiṃ gantukāmo[2] hi[3] pabbate himavante[4] va[5] gacchāmā[6]» ti. «Ahaṃ tayā saddhiṃ gamissāmi devā» ti. So deviṃ[6] ūrumajjhe[7] nisīdāpetvā ākāsaṃ[8] uppatitvā[9] uttarābhimukho[10] pāyāsi. [*K* 2, *kai r°*]. Nānāpabbataguhāni[11] dissanti[12] purato gacchanto rajjatapabbataṃ[13] dissati[14] purato[15] gacchanto suvaṇṇapabbato[16] dissati[17] purato gacchanto ratanapabbato[18] dissati purato gacchanto himavantapabbato[19] dissati. Satakūṭapaṭimaṇḍitāni[20] sattaratanā[21] mayāni caturāsītisahassasikharapatiṭṭhāpitāni[22] pañcasatayojanubbedhāni[23] nānākapparukkhapaṭimaṇḍitāni[24] sattaratanaselamayāni[25] nānāvidhāni[26] kiṇṇarakiṇṇariyo[27] gāyanti naccanti nānāvidhāni miggagaṇāni[28] nānāvidhāni hatthīsīhakhaggadīpiassarūpāni[29] dissanti[30]. Bodhisatto himavantaṃ[31] gantvā pabbate[32] otaritvā[33] nānāpupphāni gahetvā deviṃ[34] maṇḍitvā nānāvidhāni phalāni gahetvā deviyā saddhiṃ khādi. Nānāvidhadhārāni[35] puṇṇāni[36] ṇhātvā[37] pivitvā pādaparicārikāya deviyā saddhiṃ gacchanto nānāpabbataguhāni[38] dissanti [*K* 2, *kai v°*] ekekasmiṃ gūhe[39] ekarattindivaṃ vasitvā visami[40].

Atha te amaccādayo bodhisattañ ca deviñ ca adisvā sakalauyyāne pariyesitvā nālabhiṃsu[41]. Te sabbe tattha roditvā pariyesitvā puna nagaraṃ pavisitvā[42] rājānaṃ etam atthaṃ ārocesuṃ[43]. Rājā taṃ sutvā amaccaṃ āṇāpesi «gaccha[44] siṃghaṃ[45] brahmapuraṃ[46] vindadattaṃ[47] mama bhātaraṃ pucchī» ti. Amacco anupubbena gacchanto brahmapuraṃ[48] sampāpuṇi[49] nagaraṃ pavisitvā rājānaṃ vanditvā imāṃ gāthaṃ āha :

> Tava putto ca devī ca dve janā[50] tattha nāddasaṃ[51]
> Tena maṃ pahiṇi[52] rājā tava sāsanaṃ ācikkhitun[53] ti.

K (1) K 4 devi. — (2) K 1-2-3 gantukamā. — (3) K 1-2-3 si. — (4) K 4 himmavante. — (5) K 4 tava gacchāmi, *ajoute* : deviyā si piyā. — (6) K 4 devi. — (7) K 2-3 urumajjhe; K 4 uramajjhe. — (8) [IV, 3, 318]. — (9) K 3-4 uppattitvā. — (10) K 3 utarābhimukho. — (11) [I, 1 *a*, 310 : V, 1, 319]; K 4 nānāpabbatu°. — (12) K 1 dissati. — (13) [I, 3 *a*, 314]; K 4 rajjata°; K 1 rajaṭa°. — (14) K 4 dissanti. — (15) K 4 *omet* : purato . . . himavantapabbato. — (16) K 1-4 °pabbataṃ. — (17) [XI, 181]. — (18) K 1 °pabbataṃ. — (19) K 1 °pabbataṃ. — (20) K 2 satakuṭa°; K 4 sattakuṭa°. — (21) [III, 1-317]; K 3 satarattanā ; K 1 sattaratana. — (22) K 3 °patiṭṭhātā; K 4 patiṭṭhitāni. — (23) K 2-3 samañcasata°; K 4 samañcasattā°. — (24) [I, 3 *b*, 314] : K 4 nānākassarukkhapaṭi «ma» ṇḍitāni; K 1 °paṭimaṇḍitāni. — (25) K 3-4 sataratana°. — (26) [V, 4, 320]. — (27) [I, 3 *a*, 313]; K 1 kinnarakinnariyo. — (28) [I, 2 *a β* 131]; K 1-2 miga°. — (29) K 4 °assarūpā. — (30) K 4 ssanti. — (31) K 4 himmavantaṃ. — (32) [VIII,

---

Alors le Bodhisatta dit à la princesse : «Viens avec moi, ô reine, je désire voyager, nous allons aller dans l'Himavant». — «J'irai avec toi, Seigneur», dit-elle. Il la fit asseoir sur ses genoux, et, s'étant élevé dans les airs, se dirigea vers le Nord. Ils virent des montagnes et des grottes de toutes espèces et à mesure qu'ils avançaient dans leur course apparut la montagne d'argent, puis la montagne d'or, puis la montagne de pierreries et enfin l'Himavant. Ils virent se dresser, ornés de cent pics faits de sept joyaux, quatre vingt-quatre mille sommets qui s'élevaient à une hauteur de cinq cents yojanas parés d'un grand nombre d'arbres d'abondance faits de cristal et de sept joyaux. Une foule de kinnara et de kinnarī chantent et dansent. Ils virent des troupeaux de bêtes sauvages de toutes espèces : des éléphants, des lions, des rhinocéros, des panthères et des chevaux. Le Bodhisatta, qui s'était dirigé vers l'Himavant, descendit sur la montagne. Il prit des fleurs

Atha mahāsatto attano devim āmantento imam gātham āha :

22. Mayā saddhim ehi bhadde gantukāmo manorammam
Himavantam gacchissāma āyāhi tvam mayā sahā ti.

Evañ ca vatvā mahāsatto attano devim ūrumajjhe nisīdāpetvā hatthena khaggam gahetvā ākāse pakkhanditvā ākāsen 'eva gantvā uttarābhimukho pāyāsi. Ath'assa bodhisattassa nānāvidhāni pabbatāni dissanti. Tadā bodhisatto sabhariyo purato gacchanto paṭhamam rajatapabbatam passati. Tato suvaṇṇapabbatam tato ratanapabbatam tato himavantapabbatam passati. So hi pabbato himavantapabbato [1] nāma ahosi. Satakūṭapaṭimaṇḍito sattaratanamayo caturāsītisahassasikharapaṭimaṇḍito pañcasatayojanapamāṇubbedho nānāvidhakapparukkhapaṭimaṇḍito nānāvidhakinnarakinnarīgaṇehi c' eva nānāvidhadijamigagaṇehi ca parikiṇṇo. Nānāhatthiassasīhabyagghadīpikhaggaacchataracchādiganākiṇṇo ca hoti. Atha bodhisatto sabhariyo himavantapabbate otaritvā nānāpupphāni gahetvā attano deviñ ca attānañ ca maṇḍetvā nānāvidhāni phalāni gahetvā deviyā saddhim khāditvā nānāvidhadijagaṇākiṇṇe pañcavidhapadumasañchanne ekasmim sare nhatvā ca pivitvā ca deviyā saddhim gantvā tatth' eva nānāvidhapabbatagūhādīni oloketvā ekasmim gūhāyam [2] pavisitvā tatth' eva visamitvā [3] ekarattidivam vihāsi.

Atha uyyāne vasantā amaccādayo mahājanā bodhisattañ ca deviñ ca adisvā sakalauyyāne te ubho [4] pariyesitvā katthaci apassantā uyyānato nikkhamitvā rammapuranagaram pavisitvā *sir*isihanagutto rañño etam attham ārocayimsu. Tam sutvā so rājā ekam amaccam ānāpesi «gacchahi siṅgham [5] bhane tvam brahmapuranagaram gantvā mama sahāyam bandhudattarājānam ārocehī» ti. So «sādhu devā» ti rañño paṭisutvā [6] brahmapura [*80*] raṭṭham gantvā nagaram pavisitvā rājānam vanditvā ekamantam nisīditvā tam kāraṇam rañño ācikkhanto imam gātham āha :

23. Putto narinda tumhākam amhākañ ca rañño dhītā
Ubho tattha na dissanti kim te idhāgatā puttā
Tena mam pahiṇi rāja jānitum te tavantike ti

1, 326]; K 3-4 pabbato. — (33) K 3 ottaritvā. — (34) K 4 devi. — (35) [IV, 8, 319 ; V, 1, 319]; K 3-4 nānāvidhārāni. — (36) K 3 cuṇṇāni; K 4 puṇṇani. — (37) [I, 3 *a*, 313]; K 1 nahātvā. — (38) K 2 *guhāni. — (39) [I, 1 *a*, 125; V, 1, 319]; K 4 gū«hā»yo (hā *surchargé à l'encre*). — (40) [1, 2 *b*, 313]. — (41) K 4 nālabhisum. — (42) K 3 *omet* : puna nagaram pavisitvā. — (43) K 4 āro«ce»si (ce *en surcharge à l'encre*). — (44) K 4 gacchasi. — (45) [I, 1 *b*, 310]; K 1 sīgham; K 4 *omet* : simgham. — (46) K 3 brāhmapūram; K 4 brāhmaṇapuram. — (47) K 2 vindhadattām. — (48) K 3 brāhmapuram. — (49) K 3 sampāpunitvā. — (50) [VIII, 1 *a*, 322]; K 4 jana. — (51) [I, *d*, 310]; K 1 nāddasum. — (52) K 4 pahi. — (53) K 4 ācikkhatam.

B (1) [VIII, 1 *b*, 323]. — (2) [I, 1 *a*, 310]. — (3) [I, 2 *b*, 313]. — (4) [VI, 2, 321]. — (5) [I, 1 *b*, 310]. — (6) [I, 2 *b*, 313].

---

de toutes sortes, en para la princesse, cueillit des fruits variés et les mangea avec elle. Il se baigna dans un grand nombre de torrents aux eaux abondantes et s'y désaltéra. Tandis qu'il allait avec son épouse, il vit toutes espèces de grottes et de montagnes et, dans chaque grotte, s'arrêta un jour et une nuit pour se reposer.

Les compagnons du Bodhisatta, ministres en tête, ne le voyant plus ni la princesse, les cherchèrent en vain dans tout le parc. Ils pleurèrent, les cherchèrent, puis rentrèrent dans la ville et informèrent le roi de cet événement. Celui-ci, à cette nouvelle, manda son ministre et lui dit : «Va vite à Brahmapura et interroge mon frère Vindadatta». Le ministre, en avançant progressivement, arriva à Brahmapura. Il entra dans la ville et, après voir salué le roi, dit cette stance : «Ton fils et la princesse ont disparu. C'est pour te le faire savoir que le roi m'a envoyé».

Atha rājā ca devī ca taṃ sutvā bāhā paggayha [1] mahāparidevanto [2] āha [3] :

> Hā hā natthā [4] ubho raṭṭhā hā hā natthā [5] dve janā ca [6]
> Gatā puttakā kuhiṃ no [7] [*K 2, ko r°*] cajjissāma [8] duve jane [9]
> Raṭṭhe ca padese c' eva [10] kathaṃ tumhe cajissatha [11]
> Kena kāraṇena natthā [12] kathaṃ [13] koci na jānāti
> Ubho mayaṃ [14] mahādevī [15] aputtā [16] ca [17] bhavāmhase [18]
> Puttakena [19] vinā [20] ajja [21] kathaṃ jīvāma [22] puttakā ti

Atha naṃ devī āha :

> Kiṃ kareyyāmi [23] 'haṃ deva kiṃ karissasi tvaṃ [24] dhuvaṃ [25]
> Pubbakammavipākena [26] dve [27] natthā [28] va [29] bhavissare ti

Bodhisattassa viyogena sukhatthaṃ [30] nāsakkhiṃsu [31].

So amacco rājabhavanato nikkhamitvā [32] rammapuraṃ [33] āgantvā rājānaṃ viññāpento āha :

> Te tamhi nagare [34] n'atthi rājā [35] ca devī ca [36] yadā [37]
> Sutvāna [38] sāsanaṃ tadā kaluṇaṃ [39] paridevayuṃ [40]
> Rājā ummattako viya paridevesi so [41] tadā [42] ti.

Bodhisatto himavantaṃ dvimāsaṃ [43] pavisitvā puna deviyā saddhiṃ ākāsaṃ pakkhanditvā [44] gacchanto kelāsamatthake suvaṇṇanagaraṃ adassa [45]. Tattha suvaṇ-

K [1] K 2-4 payayha. — [2] [VI, 4, 322]; K 1 mahāparidevantā. — [3] K 1 āhasuṃ. — [4] [I, 3 b, 314] K 3, 4 nattha, K 1 naṭṭhā. — [5] K 1 naṭṭhā. — [6] K 4 *omet* : ca. — [7] K 2 ne, K 3 thāne. — [8] K 2 cajissāma, K 3 pajissāma. — [9] K 4 *donne pour ce vers* : Ki gato puttako hane cajissati duve janto. — [10] K 3 yeva. — [11] K 3 pajissatha; K 1 paṭissatha; K 4 *donne pour ce vers* : naṃ katha raṭṭhe ca depetha kathaṃ tumhe cajaya ca. — [12] K 1 naṭṭhā; K 4 so nattho. — [13] K 4 *omet* : kathaṃ. — [14] [VI, 2, 321]; K 4 ito mayaṃ. — [15] K 1, 4 mayā devi. — [16] K 4 apatto. — [17] K 4 hi. — [18] XIV, 10, 338]; K 4 tamhase. — [19] K 4 puttakenā. — [20] K 4 vina. — [21] K 2, 4 aja. — [22] K 4 ma. — [23] K 2 karaṇā pi; K 3 kariyāma; K 4 kariyāmi. — [24] K 4 taṃ. — [25] K 2 dhuva; K 4 tuvaṃ. — [26] K 3 pubbakammaṃ vipākena. — [27] K 4 tanda. — [28] [I, 3 b, 314]; K 1 naṭṭhā. — [29] K 3 *omet* : va. — [30] K 4 sukhataṃ. —

A ces mots le roi et la reine levèrent les bras et dirent en se lamentant très fort : «Hélas! hélas! Perdus sont les deux royaumes, hélas! hélas! Nous sommes perdus tous les deux. Où nos enfants sont-ils partis? On nous aura abandonnés! Comment auriez-vous abandonné et nous deux et vos royaumes et vos pays! Pour quelle raison sont-ils perdus! Comment personne ne le sait-il? Nous voilà sans enfant, ô grande reine. Sans vous, comment allons-nous vivre maintenant, ô mes enfants?»

La reine dit alors : «Que dois-je faire, Seigneur, et toi, que feras-tu? Sûrement

Atha rājā «mama ubho puttā kadāci pi imasmiṃ raṭṭhe anāgacchanti idāni pan' ete kuhiṃ gacchantī» ti vatvā imaṃ gātham āha :

24. Idāni te kuhiṃ gatā nāgatā mama santike
Idh'eva me na dissare evaṃ jānāhi amaccā ti

Taṃ sutvā devadhītādevī imaṃ gātham āha :

25. Kiṃ karissāmi 'haṃ deva kiṃ karosi tvaṃ te daṭṭhuṃ
Pubbakammavipākena naṭṭhā va te bhavissare ti.

Taṃ sutvā bandhudatto rājā dukkhī dumano[1] ahosi. Evam ete ubho khattiyā attano bāhā paggayha paridevantā imaṃ gāthādvayaṃ āhaṃsu :

26. Hā Hā puttā naṭṭhā raṭṭhā amhākañ ca naṭṭhā puttā
Kuhiṃ gatā ubho ete kathaṃ jīvāma nagare

27. Kattha raṭṭhe ca dese ca ete kadā na dissare
Mayaṃ sukhaṃ na labhāma tesaṃ mukhaṃ adassanā ti

Atha te ubho khattiyā tassa amaccassa paṇṇākāraṃ datvā uyyojetvā attano puttaviyogadukkhen' eva mukhaṃ vivarituṃ na sakkhiṃsu.

So pana amacco attano nagaraṃ paccāgantvā rājānaṃ upasaṅkamitvā vanditvā taṃ kāraṇaṃ rañño ācikkhanto imaṃ gāthaṃ āha :

28. Puttā rāja na dissanti bandhudatto ca so rājā
Tesañ ca kāraṇaṃ sutvā kalunaṃ[2] va paridevatī ti

Taṃ sutvā so rājā dukkhī dumano[3] ahosi.

Tadā bodhisatto deviyā saddhiṃ himavante dve māsaṃ[4] vasitvā puna ākāsen'eva pakkhandati. Tasmiṃ kira kelāsakūṭapabbatamatthake ṭhitanagaraṃ suvaṇṇana-

(31) K 4 na sakkhiṃsu. — (32) K 4 nikkhimitvā. — (33) K 3 rammapūraṃ. — (34) K 4 nagathe. — (35) K 4 *ajoute :* sutvā. — (36) K 4 *omet :* ca devī ca. — (37) K 4 yathā. — (38) [X, 3 *b*, 333]; K 4 *omet :* sutvāna sāsanaṃ tadā; *ajoute :* karaṃ. — (39) [I, 7, 316]; K 1, 3 kalūnaṃ. — (40) K 4 rodati. — (41) K 4 *omet :* paridevesi so. — (42) K 3 *ajoute :* n'atthi; K 4 *ajoute :* atthi, *omet :* ti. — (43) [VI, 3, 321]; K 3 dve masaṃ. — (44) [I, 3 *a*, 313]; K 1, 3 pakkhanditvā. — (45) [I, 2 *a*, 129]; K 1 addasa.

B (1) [I, 2 *b*, 312]. — (2) [I, 7, 316]. — (3) [I, 2 *b*, 312]. — (4) [VI, 3, 321].

---

c'est par l'effet de la maturation d'une action passée qu'ils ont dû se perdre.» Séparés du Bodhisatta, il n'est plus de bonheur possible pour eux!

Le ministre sortit du palais royal et, lorsqu'il fut arrivé à Rammapura, informa le roi en disant : «Ils ne sont pas à Brahmapura. Quand le roi et la reine ont appris la nouvelle, ils se sont lamentés à faire pitié. Le roi s'est lamenté comme s'il avait perdu l'esprit».

Le Bodhisatta passa deux mois dans l'Himavant, puis il s'élança dans les airs avec la princesse et dans sa course aperçut la ville d'or sur le sommet du Kelāsa.

ṇanagare [1] [*K* 2, *ko v°*] dumarājā nāma atthi nānākinnarakinnariyo [2] ākinnadevanagaraṃ [3] viya ahosi. Atha bodhisatto tattha otaritvā [4] suvaṇṇanagaraṃ pāvisi [5] Dumarājā [6] bodhisattaṃ disvā [7] cintesi «ayaṃ samuddhaghoso [8] nāma imasmiṃ sampatto [9] ativiya acchariyabhūtaṃ [10] tassa āgamanan» ti ehi [11] tāta mayā saddhiṃ nisīdathā «ti pakkosāpetvā ekāsane nisīdi». Atha kho deviyā saha bodhisatto Kiṇṇararājānaṃ [12] vanditva ekāsane nisīdi. Kiṇṇararājā [13] bodhisattaṃ bāhāhi āliṅgitvā sīsaṃ cumbitvā imaṃ gātham āha :

> Idaṃ hi nagaraṃ rammaṃ puññakammena sambhavaṃ [14]
> Sovaṇṇamayaṃ [15] pākāraṃ [16] aḍḍharajjaṃ [17] dadāmi [18] te ti

Mahāsatto tassa vacanaṃ [19] sutvā paṭikkhipanto [20] āha :

> Sādhu [21] vākyam idaṃ [22] deva [23] māsamattaṃ tayā saha [24]
> [*K* 2, *kaṃ r°*] Vasissāmi [25] mahārāja kīlissāmi [26] tayā sahā ti.

Bodhisatto kelāsapabbate [27] māsamattaṃ [28] vasanto [29] dummarājānaṃ [30] āpucchitvā [31] kelāsato uppatitvā ākāsena [32] gacchanto anotattasaraṃ [33] disvā catumukhatitthapatimaṇḍitaṃ [34] sattaratanamayaṃ [35] ekatitthapasse [36] dve [37] yakkhā devatā [38] ṇhāyanti [39] ekatitthapasse isivijādharā [40] ṇhāyanti [41] ekatitthapasse buddhapaccekabuddhaarahantā [42] khīṇāsavā ṇhāyanti [43]. Atha bodhisatto [44] taṃ [45] disvāna ākāsato otaritvā [46] anotattasare [47] māsamattaṃ [48] kīlanto [49] puna anotattato [50] otaritvā [51] ākāsena [52] gacchanto purato chadantadahaṃ [53] anuppatto [54]. Chadantadahasaro [55] pana satayojanaparimaṇḍalo [56] sevālaṃ [57] vā panakaṃ [58] vā n'atthi. Chadantasare [59] pana chapabbatā [60] parikkhipanti rajjatapabbataṃ [61] maṇipabbataṃ suvaṇṇapabbataṃ [*K* 2, *kaṃ v°*] añjanapabbataṃ [62] jātihiṅgula-

K (1) K 3 suvaṇṇa tattha nagare. — (2) [IV, 6, 319]; K 1 nānākinnarakinnarihi. — (3) K 1 ākiṇṇaṃ devanagaraṃ. — (4) K 3 ottaritvā. — (5) K 3 pāvisi. — (6) K 2, 3 dumma°. — (7) K 3 *omet* : disvā. — (8) K 1 samudda°. — (9) K 4 *omet* : imasmiṃ sampatto. — (10) K 3 acchiriyam bhūtaṃ; K 4 acchiriyabhutaṃ; K 1 acchariyabbhutaṃ. — (11) K 1 evaṃ hi. — (12) [I, 3 a, 313]; K 3 kiṇarājānaṃ; K 1 kinnara°. — (13) K 1 kinnara°. — (14) [II, 1, 316]. — (15) K 4 sovaṇṇamayā. — (16) K 4 pākā. — (17) [I, 2 b, 312]; K 4 attharajja; K 1 aḍḍha°. — (18) K 4 nadāmi. — (19) K 3 vaccanaṃ. — (20) [I, 3 b, 314]; K 1 paṭikkhipanto. — (21) K 4 suddhaṃ. — (22) K 3 vakyam-m-idaṃ. — (23) K 4 rāja. — (24) K 4 samā. — (25) K 3, 4 vassissāmi. — (26) [I, 3 b, 314]; K 1 kiḷissāmi. — (27) K 3 kelāsapabbatate. — (28) K 3 māsaṃ maggaṃ. — (29) [X, 2 b, 332]. — (30) [I, 2 a, 311]. — (31) K 4 upatitvā. — (32) K 4 ākāse. — (33) K 3 anomatatta°. — (34) [I, 3 b, 314]; K 1 catummukhatitthapatimaṇḍitaṃ; K 3 °patimanditaṃ. — (35) K 3 sattarattana°; K 4 sattaranamayaṃ. — (36) [VII, 2 b, 324]. — (37) K 4 *omet* : dve. —

C'est en cette ville que siège le roi Duma. Elle est comme une ville des dieux, pleine de kinnara et de kinnarī de toutes espèces. Le Bodhisatta descendit et y entra. En le voyant, le roi Duma pensa : «C'est Samuddaghosa qui est arrivé ici, sa venue est une merveille extraordinaire». Lui ayant fait dire : «Venez vous asseoir avec moi, ami», il prit place sur un siège.

Alors, ayant avec la princesse salué le roi des Kinnara, le Bodhisatta prit place sur le même siège que lui. Le roi l'entoura de ses bras, lui baisa la tête et dit cette stance : «Cette cité délicieuse aux remparts d'or, qui est le fruit du mérite, je te la donne pour y régner de moitié [avec moi]». Le Grand Être, à ces mots, déclinant cette offre, répondit : «Bienveillant est ton discours, sire, pendant un mois je demeurerai en ta compagnie et me divertirai avec toi».

garaṃ nāma ahosi. Taṃ pana nagaraṃ nānāvidhakinnarakinnarīnaṃ vasanaṭhānam eva hoti. Tattha kinnarānam indo vijjādharo dumararāja nāma ahosi. Tadā bodhisatto sadeviyā saddhiṃ[1] ākāsen' eva gacchanto devanagaraṃ viya taṃ nagaraṃ disvā bhūmiyaṃ otaritvā taṃ suvaṇṇanagaraṃ devarājalīlāya viya attano suvilāsalīlāya taṃ nagaraṃ pavīsi. Ath' eso dumararājā bodhisattaṃ disvā «ayaṃ kumāro samuddaghoso nāma hoti» ti cintetvā «ehi tvaṃ tāta mayā saddhiṃ ekāsane nisīdasī[2]» ti. Taṃ sutvā bodhisatto sabhariyo tatth' eva kinnararaññā saddhiṃ ekāsane nisīdi. Atha kinnararājā bodhisattaṃ āliṅgetvā[3] tassa sīsaṃ cumbitvā imaṃ gātham āha :

29. Imaṃ me nagaraṃ rammaṃ puññakāmena *sambhutaṃ*
Suvaṇṇa*mayalaṅkāraṃ* aggarajjaṃ dadāmi te ti

Tassa vacanaṃ sutvā mahāsatto āha :

30. Sādhu vākyam idaṃ rāja vasissāmi tavantike
Kīḷissāma yathā kāmaṃ ekamās' idha pabbate ti

Tadā bodhisatto kelāsakūṭapabbate ekamāsaṃ vasitvā dumararājānaṃ āpucchitvā kelāsapabbatato ākāsen' eva gacchanto dūre tāva catutitthapaṭimaṇḍitaṃ sattaratanamayaṃ anotattadahaṃ passati. Tesu pana catūsu titthesu ekatitthe devatā nhāyanti ekatitthe devakaññāyo ekatitthe yakkhā ekatitthe vijjādharā nhāyanti. Bodhisatto deviyā saddhiṃ ākāsato otaritvā anodattadahe[4] ukaṃda[5] kīḷitvā tatth' eva ekamāsaṃ vasitvā puna ākāsena gacchanto chaddantadahaṃ sampāpuṇi. So pana chaddantadaho chattiṃsayojanaparimaṇḍalo hoti. Tatth' eva chaddantadahe *vālaṃ* vā paṇṇakaṃ vā n'atthi. Rajatapabbato ca suvaṇṇapabbato ca maṇipabbato ca jātihaṅgulapabbato ca añcanapabbato[6] ca selapabbato cā ti ime sattapabbatā tam eva chaddantadahaṃ parikkhipitvā aṭṭhaṃsu. Atha mahāsatto evarūpaṃ

(38) [VII, 1 *a*, 323]. — (39) [I, 3 *a*, 313; K 1 nahāyanti. — (40) [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharā. — (41) K 1 nahāyanti. — (42) K 3 paccekabuddhaarahantā. — (43) K 1 nahāyanti. — (44) K 3 bodhisattaṃ. — (45) K 3 *omet* : taṃ. — (46) K 3 ottaritvā. — (47) K 4 anomatta°. — (48) K 4 māmatta. — (49) [I, 3 *b*, 314; X, 2 *a*, 331]; K 1, 2 kilanto. — (50) K 3 anomatattato; K 4 antomattato. — (51) K 3 ottaritvā. — (52) K 3, 4 ākāse. — (53) [I, 2 *b*, 312]; K 3 chadantaṃ; K 4 chaddantā daṃhaṃ; K 1 chaddanta°. — (54) K 4 anuppato. — (55) [VI, 1 *b*, 323]; K 3 chadantaṃ dahasaro; K 4 chaddanta°; K 1 chaddantasaro. — (56) K 2 sati°; K 4 chatiṃsa°. — (57) K 2 sedhalaṃ; K 3, 4 selaṃ. — (58) K 3 panaka. — (59) K 4 chaddantare, *ajoute* : ca; K 1 chaddanta°. — (60) K 4 pabbatā. — (61) [I, 3 *a*, 314; IV, 7, 319]; K 1, 4 rajaṭa°. — (62) K 4 añjanapabbata.

B (1) [XV, 1, 338]. — (2) [X, 1, 330]. — (3) [XIV, 8, 338]. — (4) [I, 5, 315]. — (5) *d*° udakaṃ. — (6) [I, 5, 315].

Le Bodhisatta resta un mois sur le Kelāsa, puis il prit congé du roi et s'envola. En allant par les airs, il aperçut le lac Anottata qui est orné sur les quatre faces de bains sacrés faits de sept pierres précieuses. Dans l'un se baignent deux Yakkha, dans un autre des ṛsi et des vijjādhara, dans un autre des buddha, des paccekabuddha et des arahat dont les impuretés sont détruites. Le Bodhisatta devant ce spectacle descendit des airs et se divertit pendant un mois sur le lac Anotatta, puis, ayant quitté le lac Anotatta, en allant par les airs, il atteignit le lac Chaddanta. Ce lac a cent yojana de tour, il ne s'y trouvent ni mousses ni herbes aquatiques. Six montagnes l'entourent : la montagne d'argent, la montagne de pierreries, la montagne d'or, la montagne d'antimoine, la montagne de vermillon et la montagne de cristal. En voyant le lac Chaddanta d'une telle splendeur, le

pabbataṃ [1] phalikapabbataṃ. Evarūpaṃ sirisampattiṃ [2] chadantasaraṃ [3] disvā ākāsato [4] otaritvā [5] chadantadahaṃ [6] olokento olokitamatte [7] yeva jātisaraññāṇena [8] deviyā saddhiṃ kathaṃ pavattento imaṃ gāthaṃ [9] āha :

Ahaṃ pubbesu jātīsu [10] tasmiṃ chadantadahe [11] va
Saruttame [12] nāgarājā tadā ahosiṃ [13] chadante [14]
Tasmiṃ chadantadahe [15] pure [16] nāgasaṭṭhīsahassāni [17]
Vasāma [18] kāñcanagūhe [19] ti.

Devī bodhisattassa kathaṃ sutvā tatth [20] eva jātisaraññāṇaṃ [21] uppajji [22] devī bodhisattaṃ āha [23] :

Ahaṃ pubbe mahārāja vasissāmi [24] tayā saha
Mahāsubhadrā [25] nāmāhaṃ pāde [26] te paricārikā [27] ti.

Evañ ca pana vatvā [28] dve janā chadantadahe [29] otaritvā [30] nānāpupphāni gahetvā deviyā saddhiṃ maṇḍitvā kīlanto [31] tato [32] chadantadahato [33] ākāsaṃ [34] uppatitvā [35] [*K* 2, *kaḥ r°*] gacchanto ākāsena [36] rammaṇīyaṃ [37] suvaṇṇabhūmiyaṃ [38] disvā «tattha majjhe veduriyaphalake [39] nisīdissāmi [40] pañcadasahatthubbedhe [41] tiṃsahatthavitthārāyāme [42] » ti cintesi [43]. Bodhisatto evarūpaṃ sirisampattiṃ [44] disvā imaṃ gātham āha :

Oruyhāma [45] mahādevi veduriyaphalake [46] maye [47]
Visamāma [48] idha devi pacchā rammapuraṃ gatā [49] ti [50].

Bodhisatto deviyā saddhiṃ otaritvā [51] tattha dve suvaṇṇakūpāni [52] ekaṃ udakaparipuṇṇaṃ [53] ekaṃ gandhaparipuṇṇaṃ [54]. «Kasmā pana evaṃ bhavissatī» ti. Pubbe vijādharā [55] udakaṃ gahetvā gandhaṃ [56] vilimpitvā veduriyaphalake [57]

K (1) K 4 jātihihiṅgala°. — (2) K 1 siri°. — (3) K 4 chaddantusari; K 1 chaddanta°. — (4) K 4 akāsato. — (5) K 3 ottaritvā. — (6) [I, 2 *b*, 312]; K 1. 4 chaddanta°. — (7) K 3 olokitta°. — (8) [I, 2 *b*, 313]; K 3 jātisaraññānena; K 1 jātissarannāṇena. — (9) K 3 gāthām. — (10) K 3 jātiṃsu. — (11) K 3 suchadantadahe; K 4 chaddantahe; K 1 chaddantadahe. — (12) K 4 ruttame. — (13) K 3, 4 ahosi. — (14) K 4 chaddantasaraṃ, *ajoute :* uttame nāgarājā tadā ahosi; K 1 chaddante. — (15) K 4 chaddhantadahe; K 1 chaddanta°. — (16) K 4 pura. — (17) K 4 adasaddhisahassāni. — (18) [IX, 2, 329]; K 4 vassāmi. — (19) [I, 6, 316; I, 1 *a*, 310; V, 1, 319]; K 4 kāñcane ayosi. — (20) K 1-4 tad. — (21) [I, 2 *b*, 313]; K 2 jātisaraññaṃ; K 4 jātisara; K 1 jātissaraññāṇaṃ. — (22) K 3 uppajjhiṃ; K 4 uppadi. — (23) K 4 aha. — (24) [IX, 2, 330]; K 3-4 vassissāmi. — (25) *Cf.* jāt. V, 36 : Chaddantajātaka (514). — (26) K 3 pā. — (27) Thmèse : te pādaparicārikā; K 4 parikā. — (28) [X, 3 *b*, 333]. — (29) K 1-4 chaddanta°. — (30) K 3 ottaritvā. — (31) [VI, 4, 322; X 2 *a*, 331]; K 2 kiḷanto; K 1 kiḷanto. — (32) K 3 gato. — (33) K 2 chadahato; K 1-4 chaddanta°. — (34) akāsaṃ. — (35) K 3 uppattitvā; K 4 uppattiṃtvā. — (36) K 4 akāse. — (37) [I 2 *a* 311]; K 2 rammaṇiyaṃ; K 3 rammaniyaṃ. — (38) K 4 °bhumiyaṃ; K 1

Bodhisatta descendit des airs et le contempla; à peine l'eut-il regardé, qu'en vertu de la faculté qu'il avait de se souvenir de ses existences antérieures, il prononça cette stance, en s'entretenant avec la reine : «Dans mes existences antérieures, sur ce lac Chaddanta, le plus beau des lacs, j'ai été roi des éléphants. Jadis, sur ce lac Chaddanta, nous étions soixante mille éléphants qui habitions dans une caverne d'or». En entendant ces paroles, le souvenir de ses existences passées s'éveilla chez la princesse qui dit au Bodhisatta : «Jadis, ô Grand roi, j'ai habité avec toi. Je m'appelais Mahāsubhadrā et j'étais ta servante».

Ayant ainsi parlé, ils descendirent sur le lac Chaddanta. Le Bodhisatta cueillit

chaddantadahaṃ disvā ākāsato otaritvā [82] taṃ chaddantadahaṃ olokesi. Atha mahāsatto attano jātisarañāṇena[1] pubbe nivāsaṃ saritvā deviyā saddhiṃ sallapento imaṃ gāthādvayam āha :

31. Idhāhaṃ pubbajātīsu jāto tattha dahe rame
Nāgarājā mahiddhiko sabbanāgānam issaro.
32. So' haṃ bhadde nāgarājā chaddantanāmake sare
Aṭṭhasahassanāgānaṃ sāmiko amhi[2] balāvā ti

Devī pi tatth' eva jātisaraññāṇaṃ[3] *lābhitvā* bodhisattena saddhiṃ sallapentī imaṃ gātham āha :

33. Nanu pubbe ahaṃ deva chaddantanāmake sare
Subhaddā nāma idh'eva vasāmi[4] tava santike ti.

Evaṃ ete ubho[5] khattiyā aññamaññaṃ sallapentā chaddantadahe otaritvā tattha pupphāni gahetvā attānañ ca deviñ[6] ca maṇḍetvā kīḷitvā tato ākāsen' eva gacchantā *rammaṇiyaṃ*[7] suvaṇṇabhūmiṃ passanti. Tattha kira eko *phaliko* veḷuriyaratanamayo[8] pañcadasahatthubbedho tiṃsahatthaviṭṭhārāyāmo ahosi. Tadā bodhisatto taṃ evarūpaṃ sampattiṃ disvā deviyā saddhiṃ āmantento imaṃ gāthaṃ āha :

34. Orohāma mayaṃ bhadde veḷuriye va *phalike*
Vissamitvā gamissāma pacchā rammapuraṃ mayan ti.

Evañ ca pana vatvā[9] te ubho[10] khattiyā tatth'e va *palike* otariṃsu. Tattha ekaṃ udakaparipuṇṇaṃ ekaṃ gandhaparipuṇṇañ cā ti dve suvaṇṇakūpāni[11] honti. Pubbe kira vijjādharā suvaṇṇakūpato udakaṃ gahetvā gandhaṃ gahetvā attānaṃ

°hammiyaṃ. — (39) [I, 8, 316]. — (40) K 4 nidisidi. — (41) K 3 pañcadassa°; K 4 °hatthubbede. — (42) K 2-3 °vitthārāvāyāme; K 4 tisahatthavitthāravāyāme. — (43) K 4 *omet :* ti cintesi. — (44) K 1 siri°. — (45) [XIV, 6, 338]; K 3-4 oruyhama. — (46) K 3 veturiya°; K 1 veduriyaphalaka. — (47) [III, 2 *a*, 317]. — (48) K 3 vasamāma; K 4 vassissāma. — (49) [IX, 2, 329]; K 3 gato. — (50) K 4 *omet :* ti. — (51) K 3 ottaritvā. — (52) [V, 1, 319]; K 2-3-4 °kupāni. — (53) K 3 °paripuṇaṃ. — (54) K 3 gandaparipuṇaṃ; K 4 ganda°. — (55) [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharā. — (56) K 3 gandaṃ; K 4 gandha. — (57) [I, 8, 316]; K 2 vedarıya°.

B (1) [I, 2 *b*, 313]. — (2) [IX, 2, 330]. — (3) [I, 2 *b*, 313]. — (4) [IX, 2, 330]. — (5) [VI, 2, 321]. — (6) [VIII, 5, 327]. — (7) [I, 2 *aβ*, 311]. — (8) [VIII, 1 *a*, 323]. — (9) [X, 3 *b*, 333]. — (10) [VI, 2, 321]. — (11) [V, 1, 319].

---

toutes sortes de fleurs, s'en para avec la princesse et se divertit ; puis, s'étant envolé du lac Chaddanta, en allant par les airs, il aperçut la Terre d'Or enchanteresse : « Je vais m'asseoir là, sur un banc d'œil de chat haut de quinze coudées, long et large de trente », pensa-t-il, et voyant une telle splendeur, il dit cette stance : « Nous allons descendre, ô Grande reine, là nous nous reposerons sur un banc d'œil de chat, ô reine, puis nous irons à Rammapura ».

Le Bodhisatta descendit avec la princesse. Là se trouvent deux puits d'or, l'un plein d'eau, l'autre, de parfum. Comment cela a-t-il pu arriver ? Jadis des vijjādhara prirent de l'eau, s'oignirent de parfum et s'assirent sur un banc d'œil

nisīdiṃsu. Bodhisatto udakakuppena [1] mukhaṃ vikhāletvā [2] deviyā saddhiṃ gandhaṃ [3] vilimpetvā [4] visamanatthāya [5] veduriyaphalake [6] sayanto [7] niddaṃ okkami [8].

Tasmiṃ kāle eko vijādharo [9] ākāsenāgantvā bodhisattaṃ sayantaṃ [10] disvā saṇikaṃ [11] gantvā khaggaṃ gahetvā [*K* 2, *kaḥ v°*] ākāsena pakkhandi [12]. Bodhisatto devī ca [13] pabujjhitvā [14] khaggaṃ adisvā dve janā [15] taṃ pariyesantā nādassiṃsu [16]. Devī tassa pāde suvaṇṇakacchapaṃ [17] avasesaṃ dassetvā [18] attano sīsaṃ thapetvā [19] paridevi [20]. Bodhisatto pi deviṃ [21] āha «Kāyena vācāya yadi atthi dosaṃ khamāhi [22] devi* hi sabhāvaṃ [23] adhuvaṃ [24] samāgamaṃ [25] sabbam [26] idañ [27] ca loke saṃyogaviyogan [28] ti buddhā vadantī» ti [29]. Tato devī bodhisattassa kathaṃ sutvā «kuhiṃ deva gamissāmā [30]» ti [31] āha. Samuddhaṃ [32] otarissāma [33] yena [34] kena anunessati [35] yena kena gamissāma yena [36] nessati maṃ [37] tato [38]» ti. Tato bodhisatto deviyā saddhiṃ samuddhatīre [39] nāvaṃ [40] pariyesanto [40] nāvaṃ adisvā ekaṃ [41] simbalirukkhakhandaṃ [42] disvā bodhisatto mūlaṃ [*K* 2, *kha r°*] olambitvā [43] devī pana aggaṃ gahetvā evaṃ dve janā gacchantā [44] yāva samuddhamajjhe [45] sampattā [46]. Tasmiṃ samaye aḍḍharattikakāle [47] sam-

K [1] [III, 2 *b*, 317; I, 2 *a γ*, 312]; K 1 °kūpena. — [2] [I, 2 *b*, 312]; K 4 vihāletvā. — [3] K 3 gandam; K 4 gandha. — [4] [XIV, 8, 338]; K 2-4 vilippetvā; K 1 vilimpītvā. — [5] [I, 2 *b*, 313]; K 4 visamina°; K 1 vissamana°. — [6] [I, 8, 316]. — [7] K 2-3 sayantā. — [8] K 4 okkammi. — [9] [I, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharo. — [10] K 4 *omet* : sayantaṃ. — [11] K 2 sanikam; K 3-4 santikaṃ. — [12] K 4 pakkhaṇḍi. — [13] K 3-4 *omettent* : devi ca. — [14] K 3 pabujjhi; K 4 pabbujjhitvā. — [15] [VIII, 1, 325; VI, 2, 321]. — [16] [I, 2 *a β*, 311]; K 4 nādassasu; K 1 nāddasiṃsu. — [17] K 3 °kucchapaṃ; K 4 °kucchayamsam. — [18] K 3 dasetvā; K 4 desetvā; K 1 *omet* : suvaṇṇakacchapaṃ... dassetvā. — [19] [I, 3 *b*, 314]; K 1 thapetvā. — [20] K 6 pavejanti; K 4 paribāvephanti. — [21] K 4 devi. — [22] K 4 khamā. — [23] K 2-3 abhāvam;

**Nous appelons* K 3' *une deuxième copie du passage* : devi hi sabhāvaṃ..., *dans* K 3.

de chat. Le Bodhisatta, après s'être rincé la bouche avec l'eau du puits, s'oignit de parfum, ainsi que la princesse, puis il s'étendit pour se reposer sur le banc d'œil de chat et s'endormit.

A ce moment-là, un vijjādhara, qui venait par les airs, aperçut le Bodhisatta endormi. Il s'approcha doucement, saisit l'épée et s'envola. Quand ils s'éveillèrent, le Bodhisatta et la princesse, ne voyant plus l'épée, la cherchèrent en vain. La princesse ayant placé sa tête aux pieds du Bodhisatta ...? se lamenta. Quant à celui-ci, il lui dit : «Si par le corps ou la parole une faute a été commise, sois

vilimpitvā veḷuriyaratanamaye [1] phalake nisīdiṃsu. Bodhisatto pi suvaṇṇakūpato udakaṃ gahetvā mukhaṃ vikkhāletvā deviyā saddhiṃ gandhaṃ vilimpitvā *vissamatthāya* veḷuriyaratanamaye [2] phalake deviyā saddhiṃ niddaṃ okkami.

Tasmiṃ khaṇe eko vijjādharo ākāsen' eva taṃ ṭhānaṃ āgantvā deviyā saddhiṃ vasantaṃ [*83*] bodhisattaṃ disvā tattha gantvā bodhisattassa khaggaṃ gahetvā ākāsen' eva pakkhandi. Atha te ubho khattiyā pabujjhitva khaggaṃ adisvā tattha tatth' eva gavesanto na passiṃsu. Atha sā devī bodhisattassa pāde sirasā nipatitvā kalunaṃ [3] paridevantī imaṃ gātham āha :

35. Imaṃ me pacchimaṃ deva vandanaṃ tava dassanaṃ
Sace tayi kataṃ dosaṃ taṃ me khamatha khattiyā ti.

Atha bodhisatto taṃ deviṃ samasāsetvā [4] imaṃ gātham āha :

36. Kāye citte bhavanti dukkhā bhadde khamāma taṃ dukkhaṃ
Lokadhammasampatti ca vippatti [5] ca loke jātā
Sattā aniccā honti mā tvaṃ bāḷhaṃ paridevasī ti.

Tassa kathaṃ sutvā sā devī taṃ pucchi «idāni kuhiṃ gamissāma devā» ti. Bodhisatto āha «idāni bhadde samuddaṃ uttarissāmā» ti. Sā devī puna taṃ pucchi «idāni deva kena imaṃ samuddaṃ uttarissāma» ti. Bodhisatto imam gātham āha :

37. Ye samuddagatā bhadde yena gacchanti mānusā
Taṃ yeva nissayaṃ katvā tarissām' ettha te mayan ti.

Evañ ca pana vatvā bodhisatto deviyā saddhiṃ tato pāraṃ gacchanto [6]. Tattha tatth' eva samuddatīre nāvaṃ adisvā tatth' eva vuyhamānaṃ ekaṃ porāṇajara*sippali*rukkhakkhandhaṃ disvā taṃ gaṇhāti. Bodhisatto pana tassa simbalirukkhakkhandhassa mūlaṃ olambitvā abhiruyhati [7]. Evaṃ te ubho khattiyā ten' eva simbalirukkhakkhandhenasamuddaṃ tarantā yāva samuddamajjhaṃ sampāpuniṃsu.

K 1 attabhāvaṃ. — (24) K 4 aduvaṃ. — (25) K 3 sammāgammaṃ; K 4 sabbamaṃ. — (26) K 3 sabbe. — (27) K 3′ madañ, K 4 dañ. — (28) K 3 saṃyogan; K 3′ saṃyogaviyogañ; K 4 saṃyo gaviyagañ; K 1 saṃyogavisaṃyogan. — (29) K 3′, K 4 : ca. — (30) K 3′ gamissati. — (31) K 3 *omet :* ti. — (32) [I, 4 *a*, 315]; K 1 samuddaṃ. — (33) K 3, K 3′ ottaritvā. — (34) K 3, K 3 ssāmayena. — (35) K 3 anudessati. — (36) K 4 payena. — (37) [VIII, 5. 327]. — (38) K 3, K 3′ gato. — (39) K 1-4 samudda°. — (40) K 3 *omet :* nāvaṃ pariyesanto; K 3′ pariyesantā. — (41) K 3′ eka; K 4 evaṃ. — (42) [I, 2 *b*, 312]; K 4 simbalirukkha «ṃ» (ṃ *en surcharge*); K 1 °kkhandaṃ. — (43) K 1 gahetvā. — (44) K 4 gacchanto. — (45) [I. 4 *a*, 315]; K 4 samujjhamajjhe; K 1 samudda°. — (46) K 3, K 3′ sampatto; K 4 samappattā. — (47) [I, 2 *b*, 312]; K 1 aḍḍha°.

B (1) [VII, 1 *a*, 323]. — (2) [VII, 1 *a*, 323]. — (3) [I, 7, 316]. — (4) [I, 2 *b*, 312]. — (5) [I, 2 *aβ*, 311]. — (6) [X, 2. 331]. — (7) [XIV, 6, 338].

---

patiente, ô reine. Notre nature est un composé impermanent, tout dans le monde est sujet à l'union et à la séparation, les buddha l'ont dit».

Quand la princesse eut entendu les paroles du Bodhisatta : «Où irons-nous, Seigneur?», lui dit-elle. — «Nous descendrons à la mer, quel que soit le moyen susceptible de nous emmener, nous l'emprunterons pour partir, et il nous conduira hors d'ici». Alors, tandis que le Bodhisatta et la princesse cherchaient au bord de la mer un bateau sans en découvrir, ils aperçurent un tronc d'arbre simbali. Le Bodhisatta se suspendit à sa base, tandis que la princesse en saisissait le sommet.

patte mahāandhakāro [1] ahosi mahāmeghesu [2] uppannesu [3] disāsu [4]. Caṇḍavātena [5] ca ummivegena ca paharitaṃ [6] simbalirukkhakhandhaṃ [7] dvidhā bhijjati [8]. Ubho khattiyā vinā [9] hutvā gacchanti. Devī pi ekā [10] va gacchanti [11]. Bodhisatto pi [12] eko [13] va gato. Devī pi rājānaṃ adisvā mahāparidevaṃ [14] paridevantī [15]. Dve khattiyā aññamaññaṃ apassantā taṃ khaṇañ ñeva [16] caṇḍavātena [17] pahatā vuyhamānā [18]. Pabhātāya ca [19] rattiyā sā kūlaṃ [20] sampattā uttaritvā bodhisattaṃ olokentā [21] taṃ adisvā nānākāruññasaññī [22] taṃ paridevantī visaññī hutvā pathavitale [23] patanti [24]. Sā puna pi saññaṃ labhitvā taṃ pariyesitvā attānaṃ anusocantī paridevantī āha.

[*K2*, *kha v°*] Nanu kacchapamacchānaṃ bhakkho [25] hessati [26] me pati [27]
Tena so nāgato ettha [28] kathaṃ tayā [29] kataṃ [30] pāpan [31] ti.

Evaṃ [32] sā rodantī paridevantī vatvāna [33] vatthaṃ [34] sukkāpetvā [35] attano [36] ābharaṇabhaṇḍaṃ [37] gahetvā sāṭake bandhitvā hatthimaggaṃ [38] gacchantī maddaraṭṭhanagaraṃ [39] sampattā sā aṅgārapaccena [40] attano sarīraṃ makkhetvā nagaraṃ pāyāsi [41].

Tadā ekā mahallikā [42] itthī deviṃ [43] disvā « kuto nu tvaṃ āgacchasi ammā » ti pucchi. « Rammapurato āgacchāmī » ti. « Kiṃ pana imasmiṃ nagare tava bandhujanā [44] atthī » ti [45]. « Natthi ammā » ti. « Tena hi mayā saddhiṃ gharaṃ vassāhi [46] »

K (1) K 3' °andakāro. — (2) K 3 mahāmeghosa; K 3' mahāmegha; K 4 mahāmegha. — (3) K 3' gasannāsu; K 4 gasacchāsu. — (4) K 3, K 3' dissāsu. — (5) K 3' canda°. — (6) K 3', K 4 pahari. — (7) [I, 2 *b*, 312; V, 1, 319]; K 4 simbalirukkha; K 1 °kkhandaṃ. — (8) K 3' bhijjitvā; K 4 chijjitvā. — (9) [XV, 3, 338]; K 1 nānā. — (10) K 1-4 ekikā. — (11) K 1 gacchati corr : gacchati. — (12) K 3, K 3' *omet* : pi. — (13) K 1 ekako. — (14) K 3 mahāsattaparidevaṃ; K 3' mahāsattaṃ paridevaṃ; K 4 mahāparidevi. — (15) [X, 2 *a*, 331]; K 3 *omet* : paridevanti; K 1 paridevi. — (16) K 3 c'eva. — (17) K 3-4 canda° — (18) [X, 2 *a*, 331]. — (19) K 1 *omet* : ca. — (20) K 2-4, K 3' kulaṃ. — (21) [V, 3, 320]; K 1 olokentī. — (22) K 1 *omet* : taṃ. — (23) K 4 pa « tha » vikale (tha *en surcharge*); K 1 pathavi°. — (24) K 1 patati; *correct* : patati. — (25) K 4 bhakkhe. — (26) K 1 essati. — (27) K 3 patti; K 4 pati « ṃ » (ṃ *surchagé*). — (28) K 4 eta. — (29) K 4 hi. — (30) K 4 kena. — (31) K 4 kāraṇenā. — (32) K 3 evā. — (33) K 4 *omet* :

Naviguant ainsi, ils arrivèrent jusqu'en pleine mer. A ce moment-là, à la minuit, une profonde obscurité régna, de gros nuages s'étant levés à tous les points de l'horizon. Frappé par un vent violent et par la force des vagues, le tronc de simbali fut coupé en deux. Et le prince et la princesse s'éloignèrent séparés. La princesse s'en alla seule et le Bodhisatta alla seul aussi. Quand il eut disparu, la princesse se lamenta très fort. Tous deux, qui s'étaient perdus réciproquement de vue, furent au même instant frappés et emportés par un vent violent. Au lever du jour, la princesse atteignit le rivage et, ayant abordé, elle chercha le Bodhisatta des yeux, ne le voyant pas, elle se lamenta sur lui, en proie à toutes sortes de pensées pitoyables, et, perdant connaissance, tomba à terre. Quand elle eut repris ses

Tasmiṃ kāle addharattikasamaye sampatte andhakāro hoti. Mahāmegho pi sabbadisāhi utthahitvā tatth' eva samuddamajjhe mahāvassaṃ vassi. Samuddamajjheudakadhārā mahāūmivegā hutvā caṇḍavātena ca caṇḍaūmivegena ca taṃ *simbalī*rukkhakkhandhaṃ paharitvā[1] dvidhā bhindi. Atha sā pi devī ekikā va samuddamajjhe tena simbalirukkhakkhandena gacchati. Bodhisatto pi ekako va samuddamajjhe tena simbalirukkhakkhandhena gacchati. Tadā pi sā devī bhodisattaṃ adisvā [*84*] mahāparidevaṃ paridevitvā samuddamajjhe tena *simbalī*rukkhakkhandhena gacchati. Bodhisatto pi taṃ deviṃ adisvā paridevitvā samuddamajjhe ten' eva simbalīrukkhakkhandhena gacchati. Atha ubho khattiyā aññamaññaṃ *apassantā* tena caṇḍavātena paharitvā[2] samuddamajjhe vuyhamānā yāva aruṇuggamanā agamaṃsu. Vibhātāya pana rattiyā sā devī attano samīpaṃ vuyhamānaṃ ekaṃ kullaṃ sampattaṃ disvā taṃ kullaṃ gahetvā ten' eva kullena samuddaṃ[3] uttaritvā pathavītale[4] ṭhatvā tatth' eva olokentī bodhisattaṃ adisvā kalunaṃ[5] paridevamānā tatth' eva patitvā visaññī hoti. Sā puna satiṃ labhitvā tato utthahitvā tatth' eva bodhisattaṃ pariyesamānā paridevantī imaṃ gātham āha :

38. Tattha macchakacchapānaṃ bhakkho maññe mamaṃ pati
Ten' eva so nāgacchati ko me ettha patiṃ vidū ti

Evañ ca sā devī paridevitvā tatth' eva attano vatthaṃ sukkhāpetvā ābharaṇabhaṇḍaṃ gahetvā sāṭakena bandhitvā hatthipadānagamanamaggena gantvā muṇḍaraṭṭhanagaraṃ pattā. Atha sā aṅgāracuṇṇena sarīraṃ makkhetvā taṃ nagaraṃ pāvisi.

Tadā ekā mahallakā[6] itthī[7] taṃ deviṃ disvā pucchi «kuto nu tvaṃ amma āgacchasī» ti. Devī āha «ayye ahaṃ rammapuranagarato āgacchāmī» ti. «Kiṃ pana amma imasmiṃ nagare tuyhaṃ ñātijanā[8] atthī» ti. «N' atthi ayye» ti. «Tena hi tvaṃ amma imasmiṃ nagare amhākaṃ ghare vaseyyāsī» ti. Atha sā «sādhu ayye» ti tassā vacanaṃ sampaṭicchitvā tāya saddhiṃ anugantvā[9] taṃ

vatvanā. — (34) K 2 *omet :* vatthaṃ; K 4 vatthānaṃ. — (35) [I, 4 *b*, 315]; K 2 sakkāpetvā; K 3 sukāpetvā; K 1 sukkhāpetvā. — (36) K 3 atano. — (37) K 4 ārabhaṇḍaṃ. — (38) K 3 hatthī. — (39) K 3 maṭtha raṭthaṃ nagaraṃ; K 4 mada°. — (40) K 3 angare paccena; K 4 °paccanaṃ. — (41) K 3 pāvisi; K 4 pāvisi. — (42) K 3 mahalakā; K 4 mahallik°. — (43) K 4 devi. — (44) K 3 bandhujjanā; K 4 bandhajanā. — (45) K 4 *omet :* ti. — (46) [I, 2 *aβ*, 311]; K 4 vassāti, K 1 vasāhi.

B (1) [X, 3 *b*, 333; XI, 335]. — (2) [X, 3 *b*, 333]. — (3) [IV, 5, 318]. — (4) [I, 3 *b*, 314]. — (5) [I, 7, 316]. — (6) [V, 6, 320]. — (7) [VII, 1 *a*, 323]. — (8) [VII, 1 *a*, 323]. — (9) [XV, 1, 338].

---

sens, elle le chercha et dit en pleurant sur elle-même et se lamentant : «Mon Seigneur a certainement été dévoré par les tortues et les poissons, voilà pourquoi il n'est pas venu ici; comment toi as-tu pu commettre une mauvaise action!».

Après avoir ainsi parlé, en pleurant et en se lamentant, elle fit sécher ses vêtements, prit ses bijoux et les lia dans sa robe de dessus, et, suivant la piste des éléphants, elle arriva à la ville de Maddaraṭṭha. Après s'être barbouillée avec de la poussière de charbon (?), elle se dirigea vers la ville.

Alors une vieille femme, apercevant la princesse, lui demanda : «D'où viens-tu, ma chère?» — «Je viens de Rammapura.» — «Est-ce que tu as des parents dans cette ville?» — «Je n'en ai pas, bonne mère.» — «Eh bien! viens habiter chez

ti. «Sādhu ammā» ti vatvā tāya[1] saddhiṃ gantvā gharaṃ pāvisi[2]. Pabhātāya rattiyā ekaṃ[3] aṅgulimuddikaṃ[4] lohitāmaṇiṃ[5] gahetvā mahallakitthiyā[6] adāsi. Sā[7] seṭṭhissa gharaṃ gantvā maṇiṃ[8] vikiṇāti[9]. Seṭṭhī[10] taṃ disvā «amma[11] mahā[12] vatāyaṃ[13] muddikā[14] kittakaṃ maṇimūlaṃ[15] gaṅhāsī[16]» ti. Sā[17] seṭṭhiṃ[18] āha [*K 2, khā r°*] «sakalanagaraṃ tassā anagghanayuttarūpaṃ[19] tāta seṭṭhi[20] pañcasakaṭasuvaṇṇaṃ[21] muddiyā[22] mūlan[23]» ti. «Amma yathā icchitaṃ[24] mūlaṃ[25] tava dassāmī» ti. «Sādhu sādhu» ti sampaticchitvā[26] sakaṭāni[27] suvaṇṇabharitāni[28] aggahesi[29]. Sā taṃ gahetvā rathaṃ pājesi. Sā[30] tattha gantvā pañcasuvaṇṇasatasahassāni[31] assā adāsi[32]. Sā[32 a] dāsādāsiyo[33] vikiṇitvā[34] dārūni[35] gāhāpetvā pāsādaṃ kārāpetvā tato vaḍhakinā[36] parikammakataṃ[37] sālaṃ niṭṭhāpesi. Likkhitaṃ[38] sā pakkosāpetvā «tāta imaṃ[39] sālāya[40] vicittarūpaṃ likkhāhi[41] tāta imasmiṃ[42] sālāya devakulaṃ[43] samāgamaṃ[44] ettha likkhatu[45] vivāhamaṅgalaṃ[46] kāraṇakāle ettha likkhatu[47] suvaṇṇabhūmiṃ[48] upari veduriyaphalake dve jane[49] sayante[50] ettha likkhatu[51] dve jane samuddhamajjhe[52] simbalirukkhaṃ[53] gahetvā dvidhā[54] bhijjate[55] ettha likkhatū[56]» ti. [*K 2, khā v°*] Cittakāro[57] pi sulikkhitaṃ[58] likkhati. Sā samaṇabrāhmaṇatthāya[59] annapānādīni[60] paññāpetvā paricārikānaṃ[61] saññaṃ[62] datvā «ye ye samaṇabrāhmaṇā imaṃ sālaṃ pavisitvā[63] te te bhojetvā cittarūpaṃ olokāpetvā[64] tesaṃ kiriyañ ca sallakkhetvā mayhaṃ ācikkhathā[65]» ti. Devī pi sabbarattindivaṃ[66] bodhisattaṃ[67] anussaritvā assūni[68] jalena[69] rattindivaṃ peridevantī[70].

Bodhisatto pi[71] vuyhamāno[72] ummivegena paharitvā samuddhamajjhe[73] patto. «Kasmā pana bodhisatto evarūpaṃ anubhavatī» ti. Pubbe bārāṇasīnagare[74]

K (1) K 4 tassa. — (2) K 2-3 pāvisi. — (3) K 3 eka. — (4) K 3 °muddhikaṃ; K 4 aṃgulimudikaṃ. — (5) K 4 lohitamaṇim *correct.* : lohitamaṇiṃ. — (6) [V, 6, 320]; K 2-3 mahalakitthiyā; K 4 *omet* : mahallakitthiyā adāsi. — (7) K 4 *omet* : sā. — (8) K 4 maṇi. — (9) [I, 2 *b*, 312]; K 3 vikiṇṇāti; K 4 vikiṇanti; K 1 vikkiṇāti. — (10) K 2 setthi. — (11) K 4 ammā. — (12) [V, 4, 320]. — (13) K 3 vattāyaṃ; K 4 vatāya. — (14) K 2-3 muddhikā; K 4 mudikā. — (15) K 2 °mulaṃ; K 3 maniṃ ṅamulaṃ; K 4 mulaṃ. — (16) K 4 gaṇhāsimā. — (17) K 3 so. — (18) K 3 seṭṭhī; K 4 seṭṭhi. — (19) K 4 anughana°; K 1 anagghayuttarūpaṃ. — (20) K 3 setthī. — (21) K 3 °suvaṇṇa, K 4 °saṭasuvaṇṇa. — (22) K 3 muddhiyā; K 4 tiya. — (23) K 2 mulan. — (24) K 3 icchataṃ. — (25) K 2 mulaṃ. — (26) [I, 3 *b*, 314]; K 1-2 sampaṭicchitvā; K 4 ssampaticchitvā. — (27) K 2 pañcasakaṭāni. — (28) K 4 °pharitāni. — (29) K 4 agahesi. — (30) K 4 *omet* : sā. — (31) K 4 °sahassani. — (32) K 4 *omet* : assā adāsi. — (32 a) K 4 *omet* : sā; K 1 *ajoute* : devī. — (33) K 3 dasādāsī; K 4 dāsādāsiyā; K 1 dāsadāsiyo; *correct.* : dāsadāsiyo. — (34) K 1 vikkiṇitvā; 2 : kiṇitvā. — (35) K 3 dārūṇi. — (36) [I, 2 *b*, 312]; K 3 vaḍhakinā; K 4 vadhakina; K 1 vaḍḍhakinā. — (37) K 3 parikammaṃ kataṃ. — (38) [I, 2 *aβ*, 311; II, 2, 317]; K 3 likkhita; K 1 likhitaṃ. — (39) K 3 ima. — (40) K 3 sālāyaṃ; K 4 sālaya. — (41) K 1-3 likhāhi. — (42) [V, 5, 320]; K 4 ismami; K 1 imāya. — (43) [III, 1, 317]; K 1 devakula. —

moi.» — «Je veux bien, bonne mère.» A ces mots elle l'accompagna et entra chez elle. Quand le jour se fut levé, elle prit une bague faite d'une pierre précieuse rouge et la donna à la vieille. Celle-ci se rendit à la demeure d'un riche marchand pour vendre le joyau. Le marchand dit en le voyant : «Assurément, ma bonne mère, voilà une bague d'une grande valeur, quel prix en demandes-tu?» La vieille lui répondit : «La ville entière n'atteint pas sa valeur, mon cher marchand, cinq chariots d'or en sont le prix.» — «Bonne mère, je te donnerai le prix que tu désires.» — «Bien! Bien!», dit-elle en acceptant. Elle prit possession des chariots chargés d'or et emmena le tout. Une fois rentrée, elle remit à la princesse les cinq cent mille pièces d'or. Cette dernière acheta des esclaves hommes et femmes, envoya quérir du bois et fit construire un palais, puis elle ordonna à un charpentier d'élever un pavillon. Ayant envoyé chercher un peintre, elle lui dit : «Mon ami, peins de belles

gharaṃ pāvisi. Vibhātāya ca rattiyā sā devī ekaṅgulimuddikaṃ lohitaṅgamaṇiñ[1] ca gahetvā tasmiṃ nagare vasantassa ekaseṭṭhino gharaṃ gantvā vikiṇi. So pana seṭṭhi maṇiṃ disvā «ayaṃ maṇi anaggho yeva hotī» ti ñatvā deviṃ āha «bhadde imaṃ hi muṇḍaraṭṭhaṃ nāma ativiya anaggh*amaṇito* moghaṃ hoti amhākañ ca santakadhanaṃ imass' eva maṇino mūlaṃ n' atthi. Sace tvaṃ pañcasakaṭapūraṇamattāni suvaṇṇāni icchasi tehi yeva taṃ kiṇissāmī» ti. Devī āha «sāmi mahāseṭṭhi tena hi tāni suvaṇṇāni mayhaṃ dehi ahaṃ pana imaṃ maṇiṃ tuyhaṃ dassāmī» ti vatvā tassa seṭṭhino maṇiṃ datvā pañcasakaṭa [*85*] pūraṇamattāni suvaṇṇāni gahetvā yathā kāmaṃ valañjetvā vaḍḍhakiṃ pakkosāpetvā sattabhūmikaṃ ekaṃ sālaṃ tatth' eva gāmadvāre kārāpetvā cittakāre pakkosāpetvā āṇāpesi «bhonto imissā sālāya devakularūpaṃ paṭhamaṃ likhatha. Tato devakule bandhumatīdeviyā saddhiṃ samuddaghoso tassa samāgamaṭhānarupañ[2] ca likhatha. Tesaṃ vivāhamaṅgālakaraṇaṭṭhānarūpaṃ ettha likhatha. Suvaṇṇabhūmināma idaṃ ṭhānaṃ likkhatha[3]. Tatth' eva suvaṇṇabhūmiyaṃ upari veḷuriyaratanamaye[4] phalake sayitānaṃ dvinnaṃ janānaṃ rūpaṃ ettha likhatha. Samuddamajjhe *simbali*rukkhakkhandhaṃ gahetvā dvidhā hutvā ekekagatānaṃ dvinnaṃ janānaṃ rūpaṃ ettha likhathā» ti. Te pi tathā likhanti. Ath' esā devī attano dāsiyo āṇāpesi «amma yo yo amhākaṃ imaṃ sālaṃ sampatto[5] hoti taṃ taṃ janaṃ sālāyaṃ bhojanaṃ bhuñjāpetvā imaṃ sālaṃ pavesethā» ti. Atha sā devī sabbarattidivaṃ bodhisattaṃ anussarantī assupuṇṇamukhā sabbarattidivaṃ kaluṇaṃ paridevitvā tatth' eva ghare vihāsi.

Bodhisatto pi caṇḍaūmivegena paharito[6] samuddamajjhe sampatto hoti. «Kasma pan' eso bodhisatto evarūpaṃ dukkhaṃ anubhavatī» ti. «Ito hi kira pubbe

(44) K 3 sammāgamaṃ; K 2 samāgammaṃ. — (45) [VIII, 4, 327]; K 3 lakkhatu; K 4 likkhitu; K 1 likhatu. — (46) [III, 1, 317]; K 1 vivāhamaṅgala. — (47) K 4 likkhituṃ; K 1 likhatu. — (48) K 2 °bhummiṃ; K 4 °bhumi. — (49) K 4 janā. — (50) K 4 sayanto. — (51) K 1 likhatu. — (52) [I, 4 a, 315]; K 4 samuda°; K 1 samudda°. — (53) K 2 simbalaṃ rukkhaṃ, K 4 °rukkha. — (54) K 4 dvidā. — (55) [XIV, 4, 338]; K 4 bhijjhate; K 1 bhijjite. — (56) K 4 likkhatu; K 1 likhatu. — (57) K 4 cittākāro. — (58) K 2 sulikkhataṃ; K 3 salikkhitaṃ; K 4 salikkhataṃ; K 1 sulikhitaṃ. — (59) K 3 °brāhmanatthāya; K 4 °brahmaṇatthāya; K 1 °brāhmaṇānaṃ atthāya. — (60) K 2 annapāṇādini; K 3 annapādādini; K 4 niccutāni. — (61) K 3 pacārikānaṃ; K 4 paricārikāni. — (62) K 4 sañña. — (63) K 2-3 pavisitvā. — (64) [X, 3 a, 333]; K 4 olāpetvā. — (65) K 4 ācakkhithā. — (66) K 4 rattindiva. — (67) K 3 bodhisataṃ; K 4 bodhisatto. — (68) [III, 1, 317]; K 3-4 assani. — (69) K 1 *omet* : assūni jalena. — (70) [X, 2 a, 173]; K 3-4 paridevanti; K 1 paridevi. — (71) K 4 *omet* : pi. — (72) K 3 vayhamāno. — (73) [I, 4 a, 315]; K 1 samudda°. — (74) K 3 bārānasīnagare.

B (1) [I, 5, 316; VII, 1 a, 323]. — (2) [I, 2 b, 312]. — (3) [I, 2 aβ, 311]. — (4) [VII, 1 a, 323]. — (5) [XIII, 2, 337]. — (6) [XIV, 4, 338].

---

images dans ce pavillon; mon ami, dans ce pavillon, peins la rencontre dans le temple, peins la scène du mariage, peins deux êtres endormis sur un banc d'œil de chat en Terre d'Or, peins deux êtres au milieu de la mer se tenant à un arbre simbali puis séparés l'un de l'autre.» Et le faiseur d'images peignit admirablement. La princesse ayant fait préparer à l'intention des samanes et des brāhmanes de la nourriture, de la boisson et autres choses semblables, donna cette consigne aux servantes : «Quand il entrera des samanes et des brāhmanes dans le pavillon, tous, quels qu'ils soient, faites-les manger, puis faites-leur regarder les peintures, observez leur façon de se comporter et informez-moi». Et la princesse pensant nuit et jour au Bodhisatta se lamente nuit et jour en pleurant.

Quant au Bodhisatta, il fut entraîné, et, frappé par la violence des vagues, il atteignit la haute mer. Mais pourquoi un pareil malheur arriva-t-il au Bodhisatta?

gāmavā-ī manusso[1] ahosi. Uṇhake[2] ubho khattiyā nadi n[3] gantvā nhāyanti[4]. Tadā eko sāmaṇero[5] udakaṃ[6] kīḷitukāmo[7] nadiṃ[8] gantvā udakanāvaṃ[9] abhiruyha nadītīre kīḷati[10]. Te [*K* 2, *khi r°*] jāyapatikā[11] dvīhi hatthehi[12] ummiṃ[13] katvā vicalantā[14] nāvaṃ atiudakaṃ[15] tatth'eva[16] nimujji[17]. So sāmaṇero maraṇabhayena[18] vuyhamāno[19] paridevati. Tato ubho jāyapatikā[20] tassa hatthe gahetvā nadītīre thapesuṃ[21]. Tassa kammassa vipākena[22] pañcajātisatesu bodhisatto deviyā saddhiṃ samuddhe[23] yeva dukkhaṃ anubhavanto hoti[24]. Ten' āha bhagavā.

Khuddakañ[25] ca-m-idaṃ kammaṃ na taṃ pamatto[26] maññati[27]
dukaṭaṃ[28] sukataṃ kammaṃ na bhaveyya kudācanaṃ
cira kālaṃ[29] kataṃ kammaṃ[30] yaṃ pubbe attanā[31] kataṃ
Khuddakaṃ[32] vā[33] mahantaṃ vā na taṃ[34] vajjati[35] sabbadā ti.

Bodhisatto samuddhamajjhe[36] vuyhamāno[37] ahosi.

Tadā samuddhapālā[38] maṇimekkhalā[39] nāma devadhītā sattadivasāni devasamāgamaṃ gantvā sattadivase va[40] sampatte [*K* 2, *khi v°*] attano ārakkhanatthāya olokesi sā[41] mahāsattaṃ samuddhe[42] vuyhamānaṃ[43] disvā sakkassa santikaṃ[44]

K (1) [VII, 1 *a*, 323]; K 4 manussa. — (2) K 4 udake. — (3) K 3 nadī; K 4 nadi. — (4) [I, 3 *a*, 313]; K 1 nahāyanti. — (5) K 4 samaṇero. — (6) K 4 uda. — (7) [I, 3 *b*, 314]; K 1 kiḷitu°. — (8) K 4 saddhiṃ. — (9) K 3 udakaṃ dāvaṃ; K 1 nāvaṃ. — (10) K 4 kilati; K 1 kīḷi. — (11) K 3 jāyapaṭika; K 4 jāyāpati. — (12) K 3 hatthe. — (13) K 4 ummi. — (14) [X, 2 *a*, 331]; K 3 vicalanto; K 4 olambanto. — (15) *sic* K 1, 2, 3, 4. — (16) K 4 tattha pa. — (17) K 1 nimmujjiṃsu. — (18) K 1 *ajoute :* (tajjito). — (19) K 3 vayhāmano. — (20) K 4 jāyāpatikā. — (21) [I, 3 *b*, 314]; K 1 thapesuṃ. — (22) K 3 vipāke; K 4 vipokena. — (23) [I, 4 *a*, 315]; K 1 samudde. — (24) [XIII, 3, 337]. — (25) K 3 khuddhakañ; K 4 khudakañ. — (26) K 4 patteva. — (27) [X, 1, 330]. — (28) [I, 2 *b*, 312]; K 1 dukkataṃ. — (29) K 3 cīra°; K 1 ciraṃ kālaṃ. — (30) K 4

Jadis il habitait Bārāṇasi, un jour de chaleur le prince et la princesse allèrent se baigner dans la rivière. Au même moment un novice eut envie de s'ébattre dans l'eau. Il se rendit à la rivière, monta sur une barque et se divertit au bord de l'eau. Les deux époux, de leurs mains, provoquèrent des vagues, balançant l'esquif, qui, trop chargé d'eau, coula sur le champ. Le novice fut entraîné et se lamenta, ayant peur de la mort. Alors les deux époux le saisirent par la main et le déposèrent au bord de la rivière. C'est en vertu de la maturation de cette action que, durant cinq cents existences, le Bodhisatta et la princesse endurent la douleur précisément sur la mer. C'est pourquoi le bienheureux dit : «Que le

pi so bodhisatto sabhariyo bārāṇasinagare gāmavāsikamanuso [1] ahosi. Atha te ubho pi jāyapatikā ekaṃ nadiṃ gantvā khuddakanāvāyaṃ abhiruyhitvā udakaṃ [2] nhāyanti. Tadā ekassa pi sammāsambuddhassa sāsane pabbajito daharasāmaṇero tesaṃ samīpe tatth' eva nadītitthe udakaṃ kīḷati. Atha te jāyāpatikā attano dvīhi hatthehi ūmivegaṃ udakaṃ karonti. Atha sā nāvā atikhuddakā tatth' eva nadīyaṃ *nimmujji*. Ath' eso sāmaṇero nimujjanabhayena bhīto taranto ūmivegudakena vuyhamāno gacchati. Tadā te jāyapatikā attano hatthehi taṃ sāmaṇeraṃ gahetvā nadītīre ṭhapesuṃ. Iman' eva kammassa phalena pañcasatajātīsu te ubho *jāyāpatikā* samudde yeva evarūpaṃ dukkhaṃ anubhaviṃsu. Tasmā so bodhisatto sabhariyo tass' eva kammassa vipākavasena imasmiṃ *attābhāve* yeva samuddamajjhe evarūpaṃ dukkhaṃ anubhavatī » ti. Taṃ atthaṃ pakāsanto [3] satthā āha.

39. [*86*] Tato so samuddaghoso sabhariyo va dukkhito
Viyogo [4] hoti jātīsu pubbapāpakammaṃ katvā
40. Sukataṃ dukkataṃ kammaṃ moghaṃ n'atthi kudācanaṃ
Khuddataraṃ kataṃ kammaṃ taṃ ve mattaṃ na maññate
41. Yañ ca pubbe kataṃ kammaṃ yaṃ idhāpi kataṃ kammaṃ
Khuddakaṃ mahantaṃ ciraṃ na taṃ hotidha sabbadā
42. Idha pāpañ ca puññañ ca yaṃ kammaṃ kurute macco
Taṃ ve tassa kataṃ hoti chāyā vānugataṃ sadā
43. Tasmā paṇḍito naro [5] sampassaṃ sukhaṃ attano
Pāpe cittaṃ na saṃyujje puññe va cittaṃ saṃyujje
44. Kātabbaṃ va puññaṃ kammaṃ sugatisampattikaraṃ
Paraloke ca patiṭṭhaṃ pāṇinaṃ hoti sabbadā ti.

Atha so bodhisatto samuddamajjhe vuyhamāno [6] va hoti.

Tadā samudde adhivattā [7] maṇimekhalā nāma devadhītā sattadivasāni devaloke deva*samāgamanaṃ* gantvā sattame divase sampatte samudde ārakkhaṇaṭhānaṃ [8] olokiyamānā [9] samudde vuyhamānaṃ bodhisattaṃ disvā sakkassa santikaṃ gantvā

kamma. — [31] K 4 attano. — [32] K 3 khuddhakaṃ. — [33] K 3-4 *omettent* : vā. — [34] K 4 ttaṃ. — [35] K 1 vijjati. — [36] [1, 4a, 315]; K 1 samudda°. — [37] K 3 vayhamāno. — [38] K 1 samudda°. — [39] [1, 2 a, 311]; K 4 maṇikkhelā. — [40] K 1-4 *omettent* : va. — [41] K 3 so. — [42] [1, 4a, 315]; K 1 samudde. — [43] K 3 vayhamānaṃ. — [44] K 4 ntikaṃ.

B [1] [VII, 1 a, 323]. — [2] [IV, 8, 319]. — [3] [XIV, 8, 338]. — [4] [II, 1, 316]. — [5] [VII, 1a, 323]. — [6] [XIII, 3, 337]. — [7] ɔ : adhivatthā. — [8] [1, 3a, 313; 1, 2 b, 312]. — [9] [XIV, 7, 338].

« négligent ne pense pas : « Cette action est insignifiante », qu'il ne pense pas qu'une « action bonne ou mauvaise ne saurait durer toujours. L'action qui a été faite il « y a longtemps dans le passé, par soi-même, petite ou grande, demeure à jamais ». Le Bodhisatta était entraîné en pleine mer.

A ce moment-là, la gardienne de la mer, la déesse nommée Maṇimekhalā, était allée pendant sept jours à l'assemblée des dieux. Quand le septième jour arriva, elle regardait pour accomplir sa garde. Apercevant le Grand Être entraîné sur les flots, elle se rendit auprès de Sakka, le salua respectueusement et lui fit part de ce fait. Sakka, après l'avoir entendue, la réprimanda : « Toi qui gardes l'océan,

gantvā vanditvā tam attham ārocesi. Sakko tassā[1] katham sutvā «tvañ[2] ca samuddham[3] pālentā[4] kiṃ samuddhe[5] bodhisattaṃ patitaṃ na rakkhasi mahāsatto mahāpuriso[6] vā mātāpitupālajano[7] vā[8] sīlasampanno itthī vā sīlācārasampannā samuddhe[9] vuyhantā[10] te yeva[11] uddharāhī[12]» ti «kiṃ na rakkhasi[13] kasmā bodhisattaṃ evaṃ karosī» ti maṇimekkhalaṃ[14] garahati[15] «bhodhisattaṃ gahetvā tīre ṭhapesī[16]» ti[17]. «Deva āgato vijādharo[18] bodhisattassa khaggaṃ gahetvā pakkāmī[19]» ti. Sakko vajiradaṇḍaṃ[20] gahetvā vijādharassa[21] gahitakhaggassa matthake vajiraṃ[22] paribhamitvā[23] evam āha «hare[24] duṭṭhavijādhara[25] kasmā[26] tvaṃ bodhisattaṃ evaṃ [*K 2, khi r°*] mahādukkhaṃ kārehī[27]» ti. Vijādharo[28] pi utrāso[29] bhītatasito hutvā samuddhaṃ[30] gantvā bodhisattassa khaggaṃ adāsi.

So khaggaṃ paṭigahetvā[31] ākāse[32] uppatitvā[33] samuddhatīre[34] ekaṃ maddaraṭṭhanagaraṃ[35] disvā cintesi «ahaṃ pi bahūdivasāni[36] nirāhāro ettha nagare[37] visamāmi[38] tāvā[39]» ti. So evaṃ cintayitvāna[40] ākāsato oruyha[41]. Tadā bodhisatto deviṃ[42] anussaritvā «ettha nagare[43] deviyā pavuttiṃ[44] pucchitvā pacchā samuddhatīre[45] pariyesissāmī» ti cintetvā ca pana ābharaṇāni[46] omuñcitvā paṭicchanne[47] ṭhapetvā[48] brāhmaṇavesaṃ[49] gahetvā nagaraṃ pāvisi[50].

Nagaravāsino manussā[51] bhodhisattaṃ disvā āhaṃsu «bho brāhmaṇa asukasmiṃ[52] ṭhāne[53] ekā itthī sālaṃ katvā ye ye[54] āgantukamanussā[55] āgantvā te te tattha[56] bhuñjanti[57] kasmā[58] tvaṃ tattha[59] agantvā[60] tatth' eva gantvā bhojanaṃ [*K 2, khi v°*] bhuñjāhī[61]» ti. Taṃ sutvā bodhisatto tattha gantvā tā itthiyo paṇītena[62] bhojaniyena[63] bhuñjāpenti. So bhuñjitvā mukhaṃ vikhāletvā[64] sālaṃ vicittakārena[65] likkhitaṃ[66] olokento attano[67] caritaṃ[68] disvā tatth' eva roditvā paridevitvā puna[69] hasi[70]. Atha kho[71] taṃ kāraṇaṃ disvā vegena gantvā deviyā

K (1) K 3 *omet* : tassā. — (2) K 4 tañ. — (3) K 1 samuddaṃ. — (4) K 4 pālento. — (5) K 1 samudde. — (6) K 3 puriso. — (7) [VII, 1 *a*, 323]; K 4 mātāpitupolane. — (8) K 3 *omet* : vā. — (9) K 2 samudde; K 1 *omet* : samuddhe. — (10) K 3 vayhantā. — (11) K 2 va; K 3 *omet* : yeva; K 4 ca. — (12) K 3 udarāhī; K 4 uddherati. — (13) K 2 rakkhāsi; K 3 rakkhā; K 4 rakkhāmi. — (14) [1, 2 *a*, 311]. — (15) K 3 garati. — (16) [X, 1, 330]; K 4 thapesi; K 1 ṭhapehi. — (17) K 4 *omet* : ti. — (18) [1, 2 *b*, 312]: K 1 vijjādharo. — (19) K 3 pakāmi. — (20) K 3 vajjiradaṇḍaṃ. — (21) K 1 vijjādharassa. — (22) K 4 vajira. — (23) K 4 parigamissāmitvā. — (24) K 4 re. — (25) K 1 °vijjādhara. — (26) K 4 kassa; K 1 kissa. — (27) [X, 1, 330]; K 4 pāpeti. — (28) [1, 2 *b*, 312]. — (29) [II, 1, 316]. — (30) [1, 4 *a*, 315]; K 1 samuddaṃ; K 4 *omet* : samuddhaṃ gantvā... ...samuddhatīre ekaṃ. — (31) K 1 paṭiggahetvā. — (32) K 3 ākāsena. — (33) K 2 upatitvā; K 3 uppattitvā. — (34) K 1 samudda°. — (35) K 3-4 maddha. — (36) °divassāni; K 4 bahu°. — (37) [VIII, 2, 326]; K 4 nagaratthe. — (38) [1, 2 *b*, 313]; K 1 vissamāmi. — (39) K 3 gāvi. — (40) K 4 cinteyitvā. — (41) [X, 3 *a*, 333]. — (42) K 4 devi. —

pourquoi n'as-tu pas protégé le Bodhisatta tombé en mer? Un Grand Être, un Grand Homme, celui qui entretient des parents, l'homme de bien ou la femme dont la conduite est vertueuse, quand ils sont entraînés sur la mer, tu dois les sauver. Pourquoi n'as-tu pas veillé? Pour quelle raison traites-tu ainsi le Bodhisatta? Prends le Bodhisatta et place-le sur le rivage.» — «Un vijjādhara est venu, ô Dieu, il a pris l'épée du Bodhisatta et s'en est allé», dit-elle. Sakka saisit son foudre et le fit tournoyer sur la tête du vijjādhara qui avait ravi l'épée en prononçant ces paroles : «Fi, méchant vijjādhara, pourquoi fais-tu tout ce mal au Bodhisatta?». Le vijjādhara terrifié se mit à trembler de peur et s'en alla sur la mer rendre l'épée au Bodhisatta. Celui-ci, ayant repris possession de l'épée, s'éleva dans les airs, et, apercevant au bord de la mer la cité du royaume de Madda, il pensa : «Voilà bien des jours que je n'ai mangé, je vais me reposer là». Sur cette

taṃ vanditvā tam atthaṃ ārocesi. Tassā vacanaṃ sutvā sakko devarājā taṃ devadhītaraṃ garahanto evam āha «nanu te devadhīte pituposako vā sīlasampanno vā puriso samuddamajjhe vuyhamāno gahetvā [1] tīre va ṭhapetabbo mātāpituposakā vā sīlasampannā vā patiṃ patā [2] vā itthī samuddamajjhe vuyhamānā gahetvā [3] tīre ṭhapetabbā. Kasmā pana mahāpurisaṃ evaṃ samuddamajjhe mahādukkhaṃ pāpesī» ti. Ath' eso vijjādharo *utrāso* [4] bhitatasito sakkaṃ vanditvā tato vuṭṭhāya samuddamajjhe bodhisattassa santikaṃ gantvā tassa hatthe khaggaṃ datvā taṃ bodhisattaṃ attano dosaṃ khamāpetvā sakaṭṭhānam eva pakkami.

Tadā bodhisatto khaggaṃ gahetvā samuddato ākāsaṃ uppattitvā [5] ākāsena gantvā taṃ muṇḍaraṭṭhanagaraṃ disvā «ahaṃ bahūni divasāni samuddamajjhe vuyhamāno nirāhāro etth'eva nagare visamissāmā [6]» ti cintetvā ākāsato [87] otaritvā taṃ nagaraṃ pāvisi. Tadā bodhisatto attano deviṃ anussaritvā «idha [7] nagare mahājane deviyā pavattiṃ pucchanto [8] pacchā samuddatīre taṃ pariyesissāmī» ti cintetvā sarīrato ābharaṇabhaṇḍaṃ omuñcitvā ekasmiṃ paṭicchannaṭhāne ṭhapetvā brāhmaṇavesaṃ gahetvā tatth' eva nagaramajjhe gantvā mahājane pucchi «kin nu kho bhonto evaṃrūpā ca evaṃnāmā ca ekā itthī imasmiṃ nagare atthī» ti. Mahājanā āhaṃsu «bho brāhmaṇa mayaṃ tassā itthiyā nāmaṃ na jānāma api ca kho pana ekā itthī evarūpā asukasmiṃ nāma *ṭṭhāne* ekaṃ sālaṃ kārāpeti. Imamiṃ nagare āgantukā janā tatth' eva sālāyaṃ [9] gantvā annapānādīni bhuñjitvā vissamanti. Tasmā tvaṃ pi tatth' eva gantvā bhojanāni bhuñjeyyāsī ti. Taṃ sutvā bodhisatto tatth' eva sālāyaṃ gantvā paṇītakhādaniyabhojanīyāni bhuñjitvā mukhaṃ vikkhāletvā tatth' eva sālāyaṃ vicittarūpāni oloketvā attano bhariyarupaṃ disvā tatth' eva parodi. Ath'assā deviyā dāsiyo tatth'eva sālāyaṃ rodamānaṃ bodhisattaṃ disvā

(43) [VIII, 2 326]; K 4 nagaratthe. — (44) K 1-4 pavattiṃ. — (45) [I, 4 a, 315]; K 2 samuddatire; K 1 samudda°. — (46) K 4 ābharaṇā. — (47) K 3 paṭṭhicchanne; K 4 paṭi«cha»nne (cha, *en surcharge*). — (48) K 4 thapetvā. — (49) K 3 brāhmavesaṃ. — (50) K 3-4 pāvisi. — (51) [VII, 1a, 323]. — (52) K 2 asukasmi — (53) K 3-4 thāne. — (54) K 4 *omet* : ye. — (55) K 4 āgantukā manussā. — (56) K 4 ttha, *ajoute* : gantvā. — (57) K 3 bhañjanti. — (58) K 1 tasmā. — (59) K 1 kattha, K 4 si tattha. — (60) K 3-4 āgantvā. — (61) K 4 bhuñjati. — (62) K 2-4 paṇitena; K 3 paṇitenti. — (63) K 3 bhojaniye; K 1 bhojaniyena. — (64) [I, 2 b, 312]; K 4 pikhāletvā. — (65) K 2-4 vicittākārena; K 3 vicittakāre; K 1 cittakarena. — (66) [I, 2 aβ, 311]; K 1 likhitaṃ. — (67) K 3 atano. — (68) K 4 ciritaṃ. — (69) K 3 *omet* : puna. — (70) K 3 ahosi. — (71) K 4 te.

B (1) [X, 3 b, 333]. — (2) 2 : patibbatā. — (3) [X, 3 b, 333]. — (4) [II, 1, 316]. — (5) [I, 2 aβ, 311]. — (6) [I, 2 b, 313]. — (7) [VIII, 2, 326]. — (8) [X, 2, 331]. — (9) [IV, 4, 318].

---

réflexion, il descendit des airs. Alors, songeant à la princesse, il se dit : «Je vais demander dans cette cité des nouvelles de la princesse, puis je la chercherai sur les bords de la mer.» Il enleva ses ornements, les plaça dans une cachette, et, ayant pris l'apparence d'un brāhmane, il entra dans la ville.

Les habitants de la cité lui dirent en le voyant : «Ô brāhmane, à tel et tel endroit une femme a élevé un pavillon, tous les voyageurs qui arrivent y mangent. Pourquoi n'y vas-tu pas? Va à cet endroit et rassasie-toi». Entendant cela, le Bodhisatta s'y rendit. Les femmes lui firent manger des mets excellents. Une fois qu'il eut mangé et qu'il se fut rincé la bouche, il regarda le pavillon décoré par le peintre. Voyant sa propre aventure, il se mit à pleurer et se lamenta, puis, se prit à rire. En constatant cela [les servantes] allèrent en hâte informer la princesse. A cette

ārocayiṃsu [1]. Taṃ sutvā devī vegena gantvā [2] bodhisattaṃ disvā pītimānasā hutvā taṃ vanditvā imaṃ gātham āha.

Nibbuttā [3] nūna [4] me sokā nibbuttā [5] nūna me bhayā
Nibbuttā [6] vipulā sokā yassāyaṃ [7] edisā [8] sokā [9] ti.

Bodhisatto deviyā saddhiṃ pāsādaṃ āruyha [10] dibbagandhodakena [11] ṇhātvā [12] subhojanaṃ bhuñjitvā [13]. Ubho khattiyā attānaṃ [14] ālaṅkaritvā [15] sammodanīyaṃ kathaṃ kathesuṃ [16]. Katipāhaṃ vasitvā [17] sabbe brāhmaṇe pakkosāpetvā [K 2, khu r°] sālañ ca pāsādañ [18] ca [19] dāsādāsaṃ [20] pañcasakaṭasuvaṇṇādīni [21] datvā deviyā saddhiṃ nagarato nikkhamitvā ābharaṇabhaṇḍaṃ [22] bandhitvā [23] ākāse uppatitvā [24] pakkhandi [25].

Pabhātāya rattiyā rammapuraṃ uyyāne otari [26]. Uyyānapālo taṃ disvā turito rañño santikaṃ gantvā «deva rājakumāro deviyā saddhiṃ āgato» ti. Taṃ sutvā rājā tuṭṭhacitto [27] hutvā amaccagaṇaparivutto [28] nagarato nikkhamitvā uyyānaṃ pāvisi [29]. Atha rājā bodhisattaṃ āliṅgitvā sīsaṃ cumbitvā «tāta kuto āgacchasī» ti pucchi [30]. Bodhisatto taṃ sabbaṃ [31] kathesi [32]. Rājā sirisīhanaragutto [33] taṃ divasam [34] eva indanagaraṃ viya attano nagaraṃ alaṅkārāpetvā bodhisattaṃ [35] abhisiñcitvā rajjaṃ [36] niyādetvā [37] himavantaṃ [38] pavisitvā [39] isipabbajjaṃ [40] pabbajitvā [41] abhiññā samāpattiyo [K 2, khu v°] ca nibbattetvā [42] brahmalokaparāyano [43] ahosi.

K [1] K 2-4 ārocayisu. — [2] K 3 āgantvā. — [3] [I, 2 aβ, 311]; K 1 nibbutā. — [4] K 4 nānā. — [5] K 1 nibbutā. — [6] K 1 nibbutā. — [7] K 4 yassāya. — [8] K 4 ediso; K 1 etādisā. — [9] K 4 *omet* : sokā; *cf.* Jāt. I, 60 :

«nibbutā nūna sā mātā, nibbuto nūna so pitā,
nibbutā nūna sā nāri yassāyaṃ īdiso patīti»

[10] K 1 abhiruyha. — [11] K 3 dibagandhodake. — [12] [I, 3 b, 313]; K 3 ṇhāpetvā; K 1 nahātvā. — [13] [X, 3 a, 333]; K 1 bhuñji. — [14] K 3 atānaṃ. — [15] K 1 āliṅgitvā. — [16] K 3 kathesu. — [17] K 4 vassitvā. — [18] K 4 pāsāda. — [19] K 4 *omet* : ca, *ajoute* : dosaṃ pañca. — [20] [V, 3, 320]; K 3 pāsādāṃ; K 1 dāsīdāsaṃ, *ajoute* : ca. — [21] K 3 °suvaṇādīni; K 4 °suvaṇṇadini; K 1 *ajoute* : ca. — [22] K 4 ābharaṇaṃ bhandaṃ. — [23] K 4 ban-

nouvelle, elle accourut; apercevant le Bodhisatta, elle le salua le cœur joyeux et dit cette stance : «Finis certes sont mes chagrins! Finies certes mes craintes! Finis les grands chagrins de celle qui avait de tels chagrins!»

Le Bodhisatta monta au palais avec la princesse et après s'être baigné avec de l'eau divinement parfumée, il mangea des mets savoureux. Le prince et la princesse se parèrent et conversèrent amicalement. Ils demeurèrent là pendant quelques jours, puis le Bodhisatta, ayant fait appeler les brāhmanes, leur fit don du pavillon, du palais, des esclaves hommes et femmes, de cinq charrettes d'or et de bien d'autres choses encore, après quoi il quitta la ville avec la princesse. Ayant attaché ses ornements, il s'éleva dans les airs et s'en alla.

deviyā santikaṃ gantvā āhaṃsu «amma idān' eva eko taruṇabrāhmaṇo tuyhaṃ sālāyaṃ āgantvā tatth' eva likkhitacittarūpaṃ [1] disvā roditvā *aṭṭhāsi*» [2] ti. Tāsaṃ vacanaṃ sutvā sā devī gharato oruyha taṃ sālaṃ gantvā brāhmaṇaṃ olokentī attano sāmikabhāvaṃ ñatvā pāde nipatitvā kaluṇaṃ [3] paridevitvā imaṃ gāthaṃ āha.

45. Nibbutā hoti me *soko* nibbutaṃ hoti me bhayaṃ
Nibbutā hoti me dukkhā avijjā pi me manorathaṃ.
Samiddhaṃ hoti dassanā tuvaṃ saṅgamma khattiyā ti.

Evaṃ ete ubho [4] khattiyā aññamaññaṃ piyasampayogaṃ labhitvā tuṭṭhamānasā gantvā tatth'eva ghare vasiṃsu. Dutiyadivase pana pāto va gandhodakena nhatvā attānañ ca deviñ [5] ca paṭimaṇḍetvā tatth' eva nagare brāhmaṇe ca mahājane ca pakkosāpetvā tesaṃ bahūni suvaṇṇāni datvā tatth'eva dānasālāyaṃ dānaṃ datvā muṇḍaraṭṭhanagare yathāsukhaṃ vasiṃsu. Bodhisatto pana deviyā pañcasatadāsiyo muñcāpetvā [*88*] tassa gharasāmikāya itthiyā mahantaṃ suvaṇṇañ ca avasesadhanañ ca datvā attano deviyā saddhiṃ muṇḍaraṭṭhanagarato nikkhamitvā ekasmiṃ ṭhāne vissamitvā deviṃ ūrumajjhe nisīdapetvā ekena hatthena khaggaṃ gahetvā ākāsaṃ uppatitvā ākāsen'eva pakkhandati.

Atha mahāsatto sabhariyo vibhātāya ca rattiyā rammapuranagarasamīpaṭṭhāne ṭhitaṃ uyyānaṃ otari. Te ubho khattiye disvā uyyānapālo turitaturito va sirisihanaguttarañño santikaṃ gantvā etam atthaṃ ārocesi «tumhākaṃ deva putto rājakumāro tumhākaṃ dhītāya deviyā saddhiṃ āgato uyyāne aṭṭhāsī» [6] ti. Atha rājā tuṭṭhacitto amaccagaṇaparivuto nagarato nikkhamitvā uyyānaṃ gantvā te ubho [7] khattiye disvā āliṅgetvā [8] sīsaṃ cumbitvā te pucchi «Tāta piyaputtakā tumhe kuhiṃ gatā idāni kuto āgacchathā» ti. Taṃ sutvā mahāsatto attano ca bhariyāya ca sabbapavattiṃ mātā*pitūnaṃ* ārocesi. Taṃ sutvā sirisihanagutto nāma rājā taṃ divasaṃ eva nagaraṃ ālaṅkārāpetvā bodhisattaṃ abhisiñcitvā attano rajjaṃ niyyādetvā himavantaṃ nikkhamitvā isipabbajjaṃ pabbajitvā kammaṭṭhānaṃ bhāvetvā pañcābhiññāyo aṭṭhasamāpattiyo ca nibbattetvā yāvatāyukaṃ ṭhatvā āyuhapariyosāne [9] *aparihina*jjhāno tato cuto *brāhma*lokaparāyano ahosi.

ditvā. — (24) [I, 2 a β 311]; K 2-3 uppattitvā. — (25) K 2 pakkhaṇḍi; K 3 pakkhanditvā. — (26) K 3 oddari. — (27) [I, 3 *b*, 314]; K 1 tuṭṭhacitto. — (28) [I, 2 *a β*, 311]; K 1 °parivuto. — (29) K 3 pāvisi. — (30) K 4 puccha. — (31) K 4 *ajoute* : so mātāpitunaṃ pavattiṃ pucchi. — (32) K 4 katheti. — (33) K 4 sirisihanaraguto; K 1 siri°. — (34) K 4 disvā, *ajoute* : vasaṃ. — (35) K 1 *ajoute* : (sabbaṃ) tat'ha. — (36) K 4 rajaṃ. — (37) [I, 2 *b*, 313]; K 3 *omet* : rajjaṃ niyādetvā; K 1 niyyādetvā. — (38) K 3 himmavantaṃ. — (39) K 3 pavisitvā. — (40) K 3 isi°; K 4 isipabbajaṃ. — (41) K 2-3 pabbajjitvā. — (42) K 4 nibbatetvā. — (43) K 4 brāhma°.

B (1) [I, 2 aβ, 311]. — (2) [IX, 2, 330]. — (3) [I, 7, 316]. — (4) [VI, 2, 321]. — (5) [VIII, 5, 327]. — (6) [IX, 1, 329]. — (7) [VI, 2, 321]. — (8) [XIV, 8, 338]. — (9) [I, 9, 316].

Au lever du jour, il descendit à Rammapura dans le parc de plaisance. Le gardien du parc, à sa vue, se rendit en toute hâte près du roi : «Sire, dit-il, le prince et la princesse sont de retour». A cette nouvelle le roi se réjouit, et, escorté de la compagnie des ministres, sortit de la ville et entra dans le parc. Il serra alors le Bodhisatta dans ses bras, le baisa à la tête et lui demanda : «Mon cher enfant, d'où arrives-tu?» Le Bodhisatta lui raconta tout. Le jour même, Sirisīhanaragutta fit décorer sa cité comme la ville d'Indra, donna l'abhiseka au Bodhisatta et lui remit le pouvoir royal. Après quoi il entra dans l'Himavant et se retira du monde pour embrasser la vie érémitique. Après avoir acquis les connaissances supra-naturelles et les «Obtentions» (des états psychiques stables), il transmigra dans le monde de Brahma.

Tassa pitā pana rājā vindadatto [1] bodhisattassāgamanaṃ sutvā taṃ pakkosāpetvā attano rajjaṃ niyādetvā [2] nagarato nikkhamitvā [3] himavantaṃ [4] pavisitvā [5] isipabbajjaṃ [6] pabbajitvā [7] abhiññā ca samāpattiyo [8] ca nibbattetvā [9] brahmalokaparāyano [10] ahosi.

Bodhisatto pi brahmapure [11] dānasālāyo kārāpetvā mahādānaṃ pavattesi. Rammapure pi dānasālāyo [12] kārāpetvā mahādānaṃ pavattesi. Tam attham pakāsento [13] satthā āha.

Pavisitvāna [14] nagaraṃ bodhisatto vicintayi
Pañcasālāsu [15] kāretvā [16] dānaṃ upaṭṭhapesi [17] so
Sakaraṭṭhā [18] dve nagarā [19] ovāde tassa tiṭṭhanti [20]
Sīlaṃ [21] rakkhanti te janā appamattā [22] puññakarā ti.

Bodhisatto [*K* 2, *khū r°*] dhammena samena [23] rajjaṃ [24] kāresi. Dvenagaravāsino manussā [25] pañcasīlesu [26] patiṭṭhapetvā āyuhapariyosāne [27] saggapadāṃ [28] pūrayiṃsu [29].

Satthā imaṃ dhammadesanaṃ [30] āharitvā «na bhikkhave idān' eva [31] pubbe pi [32] yasodharassatthāya [33] mātāpitaro ca rajjasirisampattiṃ [34] ca [35] cajitvā [36] aññaṃ [37] nagaraṃ gato ti. Desanāpariyosāne saccāni pakāsetvā [38] saccapariyosāne jātakaṃ [39] samodhānento osānagāthaṃ āha.

Vijādharo [40] khaggatheno [41] devadatto idāni pi
Vindadatto mahārājā pitā suddhodano ahu [42]

K (1) K 2 vindhadatto; K 4 vindatto. — (2) [I, 2 *b*, 313]; K 1 niyyādetvā. — (3) K 1 *omet :* nikkhamitvā. — (4) K 3 himmavantaṃ. — (5) K 3 pavisitvā. — (6) K 3 isi°; K 4 isipabbajaṃ. — (7) K 2-3 pabbajjitvā. — (8) K 3 samāpatiyo. — (9) K 3-4 nibbatetvā. — (10) K 4 brāhma°. — (11) K 4 brāhmapure. — (12) K 3 sālāyo. — (13) K 4 pakārāpetvā, *ajoute :* santo. — (14) K 3 pavisitvā; K 4 pavisi. — (15) K 4 pañcasālā. — (16) K 4 retvā. — (17) K 2-3 uppaṭṭhāpesi; K 4 upaṭṭhapetisi. — (18) K 4 sakkaraṭṭhā, *ajoute :* pa; K 2-3 *ajoutent :* ca. — (19) K 2 narā; K 3 na narā; K 4 narā. — (20) K 2 *ajoute :* te; K 3 santike. — (21) K 4 te silaṃ. — (22) K 4 ampattā. — (23) K 2 *ajoute :* ta. — (24) K 4 rajaṃ. — (25) [VII, 1 *a*, 323]; K 4 manusā. — (26) K 4 pañcasu silesu. — (27) [I, 9, 316]; K 3 āyūpariyosāne. — (28) K 4 sagga-

Le père du Bodhisatta, le roi Vindadatta, apprenant son retour, l'envoya chercher. Il lui remit le pouvoir royal, puis il quitta la ville, entra dans l'Himavant et se retira du monde pour embrasser la vie érémitique. Après avoir acquis les connaissances supra-naturelles et les «Obtentions» (des états psychiques stables), il transmigra dans le monde de Brahma.

Le Bodhisatta, de son côté, fit construire des pavillons d'aumônes à Brahmapura et y effectua des dons considérables. Il fit aussi construire à Rammapura des pavillons d'aumônes et y accomplit de grandes aumônes.

Illustrant cela le maître dit : «Une fois revenu dans la ville, le Bodhisatta se préoccupa de faire élever cinq pavillons et les consacra à la charité. Ses deux

Tadā bodhisattassa pitā bandhudatto nāma rājā [1] rammapuranagare bodhisattassa [2] āgamanaṃ sutvā attano brahmapuranagare bodhisattaṃ pakkosāpetvā attano rajjaṃ tass'eva niyyādetvā nagarato nikkhamitvā himavantaṃ pavisitvā isipabbajjaṃ pabbajitvā kammaṭṭhānaṃ bhāvetvā pañcābhiññāyo ca aṭṭhasamāpattiyo ca nibbattetvā yāvatāyukaṃ ṭhatvā āyūhapariyosāne [3] aparihīnajjhāno tato cuto *brāhma*lokaparāyano ahosi.

Tadā mahāsatto attano jātabrahmapuranagare ṭhito catūsu nagaradvāresu c'eva nagaramajjhe ca nivesanadvāre cā ti chasu ṭhānesu chadānasālāyo kārāpetvā tāsu chadānasālāsu mahājanānaṃ mahādānaṃ dāpetvā ca attano bhariyāya deviyā jātarammapuranagare ṭhito. Tatth' eva chasu ṭhānesu chadānasālāyo [*89*] kārāpetvā rammapuravāsīnaṃ mahājanānaṃ mahādānaṃ dāpetvā attano dasavidhe rājadhamme akopetvā dvīsu raṭṭhesu dhammena samena rajjaṃ kāresi. Tadā dvisu raṭṭhesu vasantā mahājanakāyā tass'eva samuddaghosarañño ovāde ṭhitā sabbadā pañcasīlāni ca rakkhantā dānādīni puññāni karontā yāvatāyukaṃ ṭhatvā āyuhapariyosāne [4] tato cuto devalokesu yeva nibbattiṃsu.

So pana samuddaghoso mahārājā attano bandhumatīdeviyā saddhiṃ dvīsu raṭṭhesu mahantaṃ rājasampattiṃ anubhavamāno dānādīni puññāni karonto yāvatāyukaṃ ṭhatvā āyuhapariyosāne tato cuto devaloke yeva nibbatti.

Satthā imaṃ dhammadesanaṃ āharitvā «na bhikkhave idan'eva pubbe pi evaṃ yasodharadeviṃ labhāmī» ti. Vatvā jātakaṃ samodhānento osānagātham ahā :

46. Tadā eso vijjādharo pāpacitto Khaggatheno
Mayham eva verakaro devadatto idāni si.

47. Sirisihanagutto nāma bandhumatiyā pitā rājā
Sāriputto mahāpañño idāni āsi sāsane.

48. Dummararājanāmako kinnarādhipatirājā
Moggalāno mahiddhiko idāni āsi sāsane.

pathaṃ. — (29) K 2 purayiṃsu ; K 4 purayisu. — (30) K 4 dhammaṃ desanaṃ. — (31) K 4 *omet :* idān'eva. — (32) K 4 ca. — (33) [V, 2, 320]. — (34) K 4 rajisiri°; K 1 rajjasiri°. — (35) K 3 *omet :* ca. — (36) K 2 sajjitvā ; K 1-3 cajjitvā ; K 4 chadditvā. — (37) K 4 añña. — (38) K 4 pakkāsetvā. — (39) [1, 3 *a*, 313]; K 1 jātakaṃ. — (40) [1, 2 *b*, 312]; K 1 vijjādharo. — (41) K 3-4 khaggam theno. — (42) K 4 āhu.

B. (1) [VII, 1 *b*, 324]. — (2) [VIII, 1, 325]. — (3) [1, 9, 316]. — (4) [1, 9, 316].

---

royaumes suivent son enseignement. Les hommes qui sont sans négligence et vertueux observent la morale».

Et le Bodhisatta régna selon la justice. Les habitants des deux cités qui avaient observé les cinq sīla, à la fin de leur vie, allèrent au ciel.

Après avoir donné cet exposé de la Loi, le Maître dit : «Ô moines, ce n'est pas seulement maintenant, jadis aussi pour Yasodharā, laissant de côté la majesté et les honneurs du pouvoir royal et mes parents, je suis allé dans une autre cité». L'instruction terminée, il expliqua les vérités et quand il eut fini, identifiant les personnages du jātaka, il prononça la stance finale. «Le vijjādhara, voleur de l'épée, c'est maintenant Devadatta, celui qui était le Grand roi Vindadatta, c'est mon père

Devadhītā ca sā devī mahāmāyā idāni pi
Parohitassa [1] putto ca ānando [2] kaniṭṭho mama
Amaccassa ca [3] putto [4] so [5] rāhulo mama oraso [6]
Sirisīhanaragutto [7] sāriputto mahāpañño
[*K 2, khū v°*] Kanakavatī [8] ca [9] sā devī mahāpajāpatigotamī [10]
Kinnaradumarājā [11] moggallāno [12] mahiddhiko [13]
Sahassanetto [14] ca devindo anuruddho dibbacakkhuko [15]
Maṇimekkhalā [16] devadhītā uppalavaṇṇā [17]
Vindamatī [18] devī yasodharā devī [19] nāma
Samuddhaghoso [20] pana [21] aham eva [22] sammāsambuddho [23] ti.

Samuddhaghosajātakaṃ [24].

K [1] [1, 1 *c*, 310]; K 1 purohitassa. — [2] K 4 nanddho. — [3] K 4 *omet* : ca. — [4] K 4 *ajoute* : ca. — [5] K 3 *omet* : so; K 1 pi. — [6] K 4 orajo. — [7] K 4 sirisihanarayutto; K 1 sirī°. — [8] K 4 kanapava. — [9] K 4 *omet* : ca. — [10] K 3 mahāpatipajāgotamī. — [11] [1, 3 *a*, 313]; K 3 kinara°; K 1 kinnara°; *ajoute* : pi. — [12] K 4 moggalāno. — [13] K 4 mahiddiko. — [14] K 4 chadahatto. — [15] K 4 °cakkhako. — [16] [1, 2 *a*, 311]. — [17] K 3 upallavaṇṇā; K 4 uppallavaṇṇā; K 1 *ajoute* : ca bhikkhūni. — [18] K 2 vindhamati; K 1 *ajoute* :

Suddhodana; la reine Devadhītā c'est maintenant Mahāmāyā; le fils du chapelain c'est Ānanda, mon cadet. Le fils du ministre c'est Rāhula, mon propre fils; Sirisīhanaragutta, c'est le grand sage Sāriputta; la reine Kanakavatī, c'est Mahāpajāpatigotamī; Duma, les roi des Kinnara, c'est Moggallāna au grand pouvoir.

49. Devānam issaro sakko na añño mama sāsane
Dibbacakkhū ti pākaṭo anuruddho idāni si.

50. Purohitaputto poso [1] ānando maṃ upaṭṭhāko
Amaccaputto kumāro rāhulo va idāni si.

51. Bandhudatto pītā rājā suddhodano idāni si
Devadhītā rājamātā mahāmāyā idāni si.

52. Kanakavatī sā devī āsi pajāpatigotamī
Maṇimekhalā devadhītā uppalavaṇṇā idāni si

53. Bandhumatī rājakaññā samuddaghosarājino
Bhariyā aggamahesī yasodharā idāni si

54. Amaccādayo te sabbe [2] nāgarā dvīsu raṭṭhesu
Viharantā mahāsesā parisāsu idāni me.

55. Samuddaghoso ti nāma mahārājā dhamme ṭhito
Dvīsu raṭṭhesu narindo sambuddho 'haṃ tathāgato.

56. Seṭṭhajāto anuttaro lokanatho idāni si
Tividhaṃ sukhasampattiṃ patthentā sabbe tumhe.
Atigāravacittena evaṃ dhāretha jātakan ti.

Samuddaghosajātakaṃ chaṭṭhaṃ.

ca me. — (19) K 4 *omet* : devī. — (20) K 4 samuddhagho; K 1 samuddaghoso. — (21) K 1 *omet* : pana, *ajoute* : ca so tadā; K 4 mana. — (22) K 1 *ajoute* : ca. — (23) K 4 sammāsambaddho; K 1 sambuddho. — (24) [I, 3 *a*, 313]; K 1 samuddaghosajātakaṃ; *ajoute* : niṭṭhitaṃ.

B (1) [VII, 1 *a*, 323]. — (2) [VI, 1, 320].

Sahassanetta, l'Indra des Dieux, c'est Anuruddha à la vision divine. La déesse Maṇimekkhalā, c'est la religieuse Uppalavaṇṇā; Vindamatī, c'est mon épouse, la princesse Yasodhārā; et le Samuddaghosa de ce temps-là, c'est moi précisément qui ai atteint le complet éveil».

COMMENTAIRE GRAMMATICAL

I. *Orthographe et phonétique*

1. — *a*) Les confusions entre *i* et ī, *u* et *ū* sont très nombreuses, nous n'avons pas cru devoir les relever chaque fois, non plus que l'omission de l'*anusvāra* dans K 4 où elle est à peu près constante. Signalons cependant :

gūhā pour guhā, probablement contaminé par gūhati et gūhana, K 1, 2, 3, 4 – 286[4, 14]; — K 1, 2, 3 – 292[7]; — B 287[16, 17];

thūti pour thuti, K 1, 3, – 272[9];

tūriya pour turiya, B 271[16]; cf. I, 6, p. 316;

pavisati pour pavisatī, K 3 – 274[1] – 276[6] – 278[8] – 284[10] – 290[3] – 296[15] – 304[14, 17] – 306[3, 8]; — K 2, 3 – 276[14] – 298[1, 19]; – K 3, 4 – 302[17];

pahuta pour pahūta, K 1, 2, 4 – 274[7]; K 3 donne mahutta;
K 1, 2, 4–278[10]; K 3 donne pahutta; cf. I, 2*aγ*, p. 312;

jambudipa signalé comme constant dans les manuscrits du *DBU* (*DBU*, I, *b*, p. 370) se retrouve dans K 1, 2, 3 – 270[5] – 278[14]; — K 1, 2, 3, 4 – 274[6].

L'*u* de *bahu*, comme le relevait M. Cœdès dans les Annales d'Ayuthia (*An. d'Ay.*, p. 7, n. 6), est généralement long dans les composés : K 2, 3 – 278[18] – 280[3].

b) *siṃghaṃ* pour sīghaṃ, K 2, 3 – 286[19]; B donne *siṅghaṃ*, 287[21].

c) *parohita* pour purohita, K 2, 3, 4 – 276[4] – 284[11] – 308[2]; — cambodgien *parohit*. Dans les mots de plusieurs syllabes, l'opposition se neutralise dans la première partie du mot. Ex. : *parás* pour puruṣa.

d) *addasaṃ* pour addasuṃ, K 2, 3, 4 – 286[22].

daṭṭhaṃ pour daṭṭhuṃ, K 2, 3, 4 – 274[17].

e) *acchiriya* pour acchariya, K 4 – 274[2]; — K 3, 4, 290[4], est tributaire de l'assimilation -ariy- > -iriy- pour les mots pālis passés en cambodgien, de même que :

bhiriyā pour bhariyā, K 4 – 282[18].

DASABODHISATTAUDDESA.

parohita, *DBU*, 3[20] – 35[25] et I, 5, *a*, p. 371.
acchiriya, *DBU*, 17[8] – 19[10] – 22[11] – 32[14] et I, 2 *a*, p. 370.
bhiriyā, *DBU*, 3[21] – 15[23] – 17[11] – 21[4] et I, 2 *a*, p. 370.

2. — *a*) Les géminations des consonnes qui sont beaucoup plus fréquentes dans la recension cambodgienne que dans la recension birmane semblent pouvoir se répartir ainsi :

α. Géminations accidentelles dues à l'ignorance ou à la négligence, très nombreuses notamment dans K 3. Nous relevons à titre d'exemples :

olokitta, K 3 – 292[2];
rūppa, K 2 – 270[11].

Notons comme habituelles dans K 3 :

cattu°, K 3 – 284^{17} et la forme cattunnaṃ, K 3 – 274^{9};
dassa «dix», K 3 – 270^{16} – 292^{15}; — K 3, 4 – 276^{9};
nāmma, K 3 – $268^{12, 16, 18}$ – $270^{4, 9}$ – 274^{4} – 278^{15};
rattana, K 3 – 286^{7} – 290^{15};
ottarati, K 3 – 282^{12} – 286^{12} – $290^{2, 18, 19}$ – $292^{2, 12, 20}$ – 294^{12}.

β. Géminations qui semblent caractériser la graphie de nos textes :

animmisa, K 3 – 276^{18}; K 1 donne animmita, B – 277^{21};
animmila pour animīlita, K 2 – 276^{18};
uppaṭṭhapeti, K 2, 3 – 306^{9};
gajja, K 2, 3 – 272^{9};
kissa, B – 273^{14}; K 3 donne kiṃsa, K 1 kīsa (272^{14});
cajjati, K 1 – 282^{11}; — K 1, 2 – 282^{10}; — K 1, 3 – 306^{16};
dumma (rāja), K 2, 3 – 290^{3} – 290^{13}; — K 4 donne dūma;
nibbutta, K 2, 3, 4 – $304^{3, 4}$;
nuddha pour nuda, K 2, 3, 4 – 268^{1};
pattati, K 2, 3, 4 – 284^{9}; — K 3 – 284^{15};
et *uppattati*, K 3 – 292^{14} – 302^{12}; — K 3, 4 – 282^{23} – 286^{3}; — K 2, 3 – 304^{10}; — B – 303^{9};
pabbajjati, K 2, 3 – 304^{18} – 306^{3}; K 4 donne pabbajati mais pabbajā;
parivutta, K 2, 3, 4 – 272^{10} – 304^{13}; — K 2, 3 – 278^{21}; — K 4 donne parivatta;
migga, K 3, 4 – 286^{10}; — K 2 donne ici miga, mais dans les contes suivants du Paññāsajātaka, ce manuscrit porte migga; cf. notamment : sudhanajātaka *khaṃ r°*, *ga r°*, etc.;
maṇimekkhala, K 1, 2, 3 – 300^{14}; — K 1, 2, 3, 4 – 302^{5} – 308^{8};
yassa «gloire», K 2 – 270^{21} – 278^{4}; — K 3 – $268^{5, 8, 13}$, à côté de yasa;
rajjaṭa et *rajjata*, K 2, 3 – 282^{18} – 290^{21}; cf. I, 3 *a*, 3 *b* 4; — K 2, 3, 4, 286^{5};
likkhati, K 2, 3, 4 – $298^{11, 13, 14, 15}$ – 302^{23}; – K 2, 4 – 298^{12}; — B – 299^{14} – 305^{2};
vassati, K 2, 3, 4 – 296^{18}; — K 3, 4 – 290^{12}: — 292^{10}; — K 4 – 292^{19} – 304^{7};
vippatti, B – 295^{13};
sahassā «en hâte», K 3, 4 – 274^{23};
ramma selon ramya qui appartient au pāli normal est constant dans tous nos textes à une exception près dans B (293^{4}) et semble avoir entraîné :
manoramma, K 1, 2, 3, 4 – 272^{17};
et *rammaṇīya*, K 1, 2, 3, 4 – 292^{14}; — B – 293^{14};
saṃgamma sur saṃgamya, K 1, 2, 3, 4 – 282^{10}.

Signalons l'interversion de la géminée dans les formes aoristiques :

adassa, 288^{18};
adassiṃsu, K 2, 3 – 294^{7}.

γ. Géminations remplaçant un allongement de la voyelle précédente :

kuppa, K 2, 3, 4 – 294[1];
pahutta, K 3 – 278[10];
bhummi, K 2 – 298[14];
viṇṇā «luth», K 2 – 276[15];
vilinna, K 1, 2, 3 – 274[18];
suppa, K 2, 3 – 280[4].

δ. Géminations dues à l'influence du sanskrit :

tāvattiṃsa selon trayastriṃçat, K 1 – 268[18]. M. J. Bloch nous a signalé l'influence possible du pāli tettiṃsa;
saṃkhubbhita; cf. prés. sk. saṃkṣubhyati, K 1, 2, 3, 4 – 270[3];
et *saṃkhubbhi*, B – 271[3].

b) Inversement la suppression de la géminée est une faute fréquente.

aḍha, K 2, 3 – 290[9]; — K 2, 3, 4 – 294[16] pourrait être une habitude graphique;
katu° pour kattu°, K 1, 2, 4 – 278[13];
chadanta (sara), K 2, 3 – 290[19, 20, 21] – 292[1, 2, 4, 5, 6, 12, 13];
neta, K 2, 3 – 274[19];
namasati, K 2, 3 – 268[1]; — K 3 – 270[14];
mahalaka, K 2, 3 – 298[2]; — K 3 – 296[16];
vaḍhaki, K 2, 3, 4 – 298[11]; même remarque que pour aḍha;
vijādhara est constant, K 2, 3, 4 – 282[17, 21] – 284[1, 5, 13, 18] – 290[16] – 292[22] – 294[4] – 302[6, 7, 8, 10] – 306[19];
veja, K 2, 3, 4 – 284[16, 17];
samasāseti, B – 295[11].

Cette suppression de la géminée se rencontre souvent au point de jonction des parties d'un mot composé.

du-kata, K 2, 3, 4 – 300[10];
vi-kiṇāti et *vi-kiṇṇāti*, K 2, 3, 4 – 298[3];
vi-kiṇitvā, K 2, 3, 4 – 298[10];
hatthi-khandha, K 2, 3, 4 – 272[7]; — B – 273[9];
rukkha-khandha, K 2, 3 – 294[14] – 296[2];
vi-khāleti, K 1, 2, 3 – 294[1] – 302[22];
ni-ghosa, K 2, 4 – 272[9];
ārakkhaṇa-ṭhāna, B – 301[20];
samāgama-ṭhānarupa, B – 299[12];
sobhagga-patta, B – 275[8];
somanassa-patta, K 2, 3, 4 – 274[9] – 280[5]; — B – 283[8];
du-mana, B – 289[8, 20];

ni-yādetvā, K 2, 4 – 304^{17}; — K 2, 3, 4 – 306^{2};
vi-sajjeti, K 1, 3 – 268^{7};
vi-samati, K 2 – 276^{8}; K 3 donne vīsamati; — K 1, 2, 3, 4 – 286^{15}: — K 2, 3, 4 – 302^{14}; — B – 277^{10} – 287^{17} – 303^{11};
et *visamana*, K 2, 3 – 294^{2}; — K 4 donne visamina;
madhura-sara «à la voix douce», K 2, 3, 4 – 268^{11};
jāti-sara «souvenir des existences antérieures», K 2, 3, 4 – $292^{2,8}$: — B $293^{2,8}$.
paṭi-sutvā, B – 287^{23}.

DASABODHISATTAUDDESA.

M. Martini signale dans le *DBU* comme fautes caractéristiques le redoublement des consonnes simples ou, inversement, la suppression de la géminée. Parmi les exemples cités nous relevons ceux qui se retrouvent dans notre texte.

migga, *DBU*, I, 4 *a*, p. 371;
tussita, *DBU*, I, 4 *a*, p. 371; ce mot ne figure pas dans le Samuddaghosa mais il se retrouve sous cette forme dans d'autres contes du Paññāsa. Cf. sudhanajātaka, K 2 *ñi v°*;
pabbajjati, *DBU*, I, 4 *b*, p. 371;
saṃkhubbhi, *DBU*, 19^{6} – 31^{24};
parihinna, *DBU*, I, 1 *c*, p. 370 est du même type que kuppa.

ANNALES D'AYUTHIA.

M. Cœdès dit avoir corrigé dans son édition des *An. d'Ay.* les fautes des manuscrits qui consistent dans le redoublement des consonnes simples ou inversement. [*An. d'Ay.*, p. 6^{18-22}].

3. — Les remplacements de dentales par des cérébrales sont également beaucoup plus fréquentes dans K que dans B.

a) *aṭṭhaṅgacchati*, K 1, 2, 3, 4 – 274^{10};
ārakkhaṇa, B – 301^{26};
kiṇṇara (1), K 2, 3 – 290^{6}; — K 4 donne kiṇara; K 2, 3, 4 – 286^{9} – $290^{1,6}$; — K 2, 4 – 308^{6}; K 3 donne kinara;
jāṭaka, K 2 – 268^{2}; — K 2, 3, 4 – 306^{18} – 308^{11};
ṇhāyati, K 2, 3, 4 – 276^{8} – 286^{13} – $290^{16,17}$ – 300^{1} – 304^{5}; — K 2, 3 – 284^{7}; cf. XIV, 1, p. 337;
pakkhaṇḍati, K 2, 4 – 284^{20} – 288^{18}; — K 2 – 304^{10}; — K 4 – 294^{5};
paṭṭhayati «souhaiter», K 1, 2, 3, 4 – 274^{7}; — K 1, 2, 3 – 278^{15}; — K 1 – 282^{1};
paṭṭhanā, K 1, 2, 3, 4 – 270^{18};
maṇḍira, K 2, 4 – 270^{15}; — K 3 donne : maṇḍipa;

rajaṭa et *rajjaṭa*, K 1, 2, 3, 4 – 282^{18} – 290^{21}; cf. I, 2 *aβ*, p. 311 : — K 1, 2, 3 – 286^{5}; — K 4 donne : rajjata;

saṇṭhava et *saṇḍava*, K 1, 2, 3 – 278^{13}; — K 4 donne *sandava;*

saṇḍhāreti, K 3 – 284^{8}; — K 2, 4 donnent *saṇṭhāreti;* cf. I, 5, p. 316.

b) Inversement des dentales remplacent des cérébrales :

kilati «jouer» à côté de kiḷati, K 2, 3, 4 – 272^{6} – 290^{12} – 300^{2}; — K 3, 4 – 274^{1} – 282^{18} – 282^{22} – $284^{10, 12}$; — K 2, 3 – 300^{3}; — K 3 – 272^{20} – 282^{16};

chaddeti et *chadeti*, K 2, 4 – 278^{4};

tuttha, K 2 – 278^{19}; — K 2, 3, 4 – 304^{13};

thapeti, K 2, 3, 4 – 284^{11} – 294^{8} – 300^{6}; — K 4 – $302^{6, 17}$;

thāna, K 3, 4 – 302^{19};

nattha, K 2, 3, 4 – $288^{2, 5, 10}$;

pati° pour paṭi° dans les composés :

sampaticchati, K 3, 4 – 298^{8};

patikkhipati, K 2, 3, 4 – 290^{10};

patibaddha, K 2, 4 – 270^{11};

patibhāga, K 3 – 270^{10}; — K 2 donne *patitāya*, le scribe ayant probablement confondu les caractères *t* et *bh;*

patimaṇḍita, K 2, 3, 4 – 286^{9} – 290^{15}; — K 3 donne *patimandita;*

patilabhati, K 2, 3, 4 – 268^{8};

pathavi l'emporte sur paṭhavī, K 2, 3, 4 – 270^{21} – 296^{8}. — B 297^{13}.

DASABODHISATTAUDDESA.

chaddemi, I, 1 *f*, p. 370;

thapeti, I, 1 *e*, p. 370;

thāna, I, 1 *e*;

abhipaṭṭheti, I, 1 *d*, p. 370;

paṭṭhanā, I, 1 *d*;

pathama, I, 1 *e*, qui ne figure pas dans les manuscrits du Samuddaghosa, se retrouve dans les contes suivants du Paññāsajātaka; cf. Sudhanajātaka K 2 *ghi r°*, *ghe r°* et Sirivipulakittijātaka K 2 *jhu v°*, *jhai r°*;

rajaṭa, I, 1 *f*;

pathavi, I, 1 *e*, est, dans ces manuscrits aussi, préféré à paṭhavī.

ANNALES D'AYUTHIA.

M. Cœdès signale dans les manuscrits des *An. d'Ay.* des confusions de dentales et de cérébrales. Il dit les avoir corrigées dans son édition [cf. *An. d'Ay.*, p. 6^{19-22}]. Il indique que *ghāteti* dans le sens de «tuer» est toujours écrit avec la linguale.

An. d'Ay., p. 7, n. 6. Cette graphie se retrouve dans d'autres passages du Paññāsajātaka. Cf. notamment :

Sīlajātaka : *vajjhaghāṭaka*, B, p. 671[22 (2 fois), 28];
Sirivipulakittijātaka : *coraghāṭaka*, K 1, p. 151[2, 3]; — K 2 *jho v°* :
vadhaghāṭaka, K 2 *jho v°*;
vajjhaghāṭaka, B, p. 262[6, 10];

et dans le *DBU*, cf. I, 1 *d*, p. 370.

4. — *a*) L'aspirée remplace la consonne simple :

cātuddhasī pour cātuddasī, K 2, 4 – 270[14];
khuddhaka pour khuddaka, K 3 – 300[9];
bhaddha pour bhadda, K 2 – 282[3];
muddhikā pour muddikā, K 2, 3 – 298[4]; — K 3 – 298[2],
et *muddhī* pour muddā, K 2 – 298[6];
saddha pour sadda, K 2, 3, 4 – 272[12]; — K 4 – 272[9]; — K 2, 3 donnent *suddha*; — K 4 – 276[17];

et l'on trouve encore :

nuddha pour nuda, K 2, 3 – 268[1]; — K 4 donne naddha;
samuddha pour samudda, K 2, 3, 4 – 268[4] – 270[3] – 290[3] – 294[11] – 298[22] – 300[13, 16] – 302[2] – 308[10, 11]; — K 2, 3 – 294[13, 16] – 298[15] – 300[7, 14]; – 302[10, 12]; — K 3, 4 – 278[1] – 302[4] – 302[16].

b) Inversement :

sukkāpeti pour sukkhāpeti, K 4 – 296[12]; — K 3 donne *sukāpeti* et K 2 *sakkāpeti*;
ganda pour gandha, K 3, 4 – 292[21]; — K 3 – 292[22] – 294[2].

DASABODHISATTAUDDESA.

L'aspiration fautive du type *bhaddha* (= bhadda, 27[24]), *samuddha* (= samudda, 28[24]) est un phénomène normal de l'écriture cambodgienne; *DBU*, I, 4 *e*, p. 371.

ANNALES D'AYUTHIA.

khuddha, p. 10, n. 9, 10.

5. — Sourdes pour sonores, se rencontrent plus particulièrement dans B.

añcana pour añjana, B 291[23];
anodatta pour anodatta, B 291[19];
osatha pour osadha, K 1, 2, 4 – 284[17]; — K 3 donne *osutha*;
chaṭṭetvā pour chaḍḍetvā, B 269[9] – 279[7] – 283[12]; cf. chaddetvā, K 278[4];

lohitaṅga pour lohitaṅka, B 299[1];

saṇṭhāreti pour sandhāreti, K 2, 4 – 284[8];

sandhava pour santhava, B 279[18].

6. — Sanskritismes.

kāñcana pour kañcana, sk : kāñcana, K 1, 2, 3, 4 – 292[7];

tūriya pour turiya, sk : tūrya, B 271[16];

mandāra pour mandārava, sk : mandāra, K 1, 2, 3 – 282[22]; — B 283[23].

7. — *kalūnaṃ* et *kalunaṃ* pour karuṇaṃ, K 1, 2, 3, 4 – 288[15]; — 289[19] – 295[8] – 297[13] – 305[4].

8. — *veduriya* pour veḷuriya, K 1, 2, 4 – 292[15, 18]; — K 3 donne *veturiya;* — K 1, 3, 4 – 292[22]; — K 2 donne *vedariya;* — K 1, 2, 3, 4 – 294[2]; — se retrouve dans le *DBU* (I, 3 *a*, p. 370).

9. — *āyuha* (pariyosāne) se lit dans les deux recensions de notre texte K 1, 2, 4 – 306[13]; — B 305[27] – 307[5, 14, 18], de même que dans le *DBU* (I, 5 *c*, p. 372) où M. Martini fait remarquer que le khmer āyuḥ transcrit en pāli > āyuha, et dans les *An. d'Ay.* où M. Cœdès note que : «Les manuscrits écrivent régulièrement : āyuhapariyosāne» (p. 7, n. 8).

II. *Substantif et adjectif*

Nos auteurs confondent substantif et adjectif.

1. — Substantif pour adjectif.

... dhītā anopamā pi *lakkhaṇā* sadisā devakaññāhi..., K 1, 2, 3 – 274[16]; lakkhaṇa est utilisé comme un adjectif et reçoit de ce fait une terminaison féminine.

... so samuddaghoso rammapure ciraṃ *vāso* anubhoti sukhaṃ..., B 281[21], «Samuddaghosa tandis qu'il demeure longuement à Rammapura y jouit du bonheur».

... duve mayaṃ rājā *mitti* bhavāma sabbadā..., K 2, 3 – 280[8].

... vijjādharo *jayo* hutvā..., K 1, 2, 3 – 284[5].

idaṃ hi nagaraṃ rammaṃ puññakammena *sambhavaṃ*... dadāmi te..., K 1, 2, 3, 4 – 290[8]; sambhavaṃ est mis pour sambhūtaṃ.

... so samuddaghoso sabhariyo va dukkhito *viyogo* hoti jātīsu..., B 301[13], «Samuddaghosa et son épouse sont douloureusement séparés au cours des existences».

vijjādharo pi *utrāso* bhītatasito hutvā..., K 1, 2, 3, 4 – 302[10]; — B 303[6].

2. — Adjectif pour substantif.

. . . bhadde kiṃ tayā *āyācitaṃ* kataṃ hoti . . . , B 283[2] «Ma chère, quelle prière avais-tu faite?».

. . . karomi tava *pūjitaṃ*, K 1, 2, 3 – 270[23].

likhitaṃ sā pakkosāpetvā . . . , K 1, 2, 3, 4 – 298[11].

DASABODHISATTAUDDESA.

«L'auteur confond les substantifs et les adjectifs, c'est une preuve de plus que sa langue maternelle était un parler indochinois.» *DBU*, II, p. 372. Nous relevons à titre d'exemples :

manussā *pamādā* hutvā . . . , *DBU*, 2[19] «Les hommes étant devenus négligents . . .»; pamāda pour pamatta (II, 1 *a*, p. 372);

mahājanā sabbātāya *kīlanta*maggaṃ agamiṃsu. *DBU*, 21[18] «Les gens s'en allèrent en groupe par le chemin qui conduisait aux jeux»; kīlantamaggaṃ = kīḷanamaggaṃ.

III. *Composition nominale*

1. — Flexion à l'intérieur d'un composé :

diṭṭhāvarasuddhathutiṃ-vacanamaṅgalikato, K 2, 3 – 272[10];

uyyānaṃ-maggaṃ paṭipajji, K 3 – 272[11];

sattaratanā-mayāni, K 2, 3, 4 – 286[7];

pubbakammaṃ-vipākena, K 3 – 288[10];

devakulaṃ-samāgamaṃ, K 2, 3, 4 – 298[13];

vivāhamaṅgalaṃ-kāraṇakāle, K 2, 3, 4 – 298[13];

assāni-jalena, K 2 – 298[21]; K 3, 4 donnent : assani-jalena.

2. — Inversion des membres d'un composé :

a) Inversion de l'adjectif. Comme en cambodgien l'adjectif suit le nom.

purarammanagare, K 2, 3, 4 – 274[3] (en regard de Rammapura, 270[7]; 272[3], etc.);

veduriyaphalakamaye et *veduriyaphalake maye* pour veduriyamaye phalake, K 1, 2, 3, 4 – 292[18].

b) Le déterminé précède le déterminant. C'est la règle en cambodgien, siamois, laotien.

(siri) *sīhanaragutta* «celui qui est protégé par Nṛsiṃha», K 1, 2, 3 – 270[8]; 270[13]; 274[3,15], etc.;

udakakūpena, «avec l'eau du puits», K 1, 2, 3, 4 – 294[1].

DASABODHISATTAUDDESA.

Les composés inversés et fléchis foisonnent dans ce texte, cf. la longue liste donnée par M. Martini [*DBU*, III, p. 373, 375]. Nous relevons à titre d'exemples :

pūjāthāne *padumaṃ-gabbhaṃ* udapādi, *DBU*, III, 1, p. 373, «sur l'emplacement du sacrifice surgit une fleur de lotus.».

kesāsisaṃ «les cheveux de la tête», *DBU*, III, 2, 3, p. 374.

ANNALES D'AYUTHIA.

vaṭṭiraṇa pour raṇavaṭṭi, *An. d'Ay.*, 14[24,26], «camp».

IV. *Confusion des cas*

1. — Confusions par contamination.

uyyānaṃ kiḷati, K 2, 3, 4 – 272[6] – 272[20]; — K 1, 2, 3, 4 – 282[15]; — B 273[9] a été influencé par l'expression uyyānakīḷaṃ kiḷati, cf. B – 273[21]; 275[1] et P.E.D. art. : kīḷā.

madhurassarena brahmaghosena nicchāretvā, K 1, 2, 3, 4 – 268[11]; instrumental pour accusatif suggéré par : madhurassarena āha. Littéralement : «émettant avec la voix de Brahma» au lieu de «émettant la voix» [cf. jāt. V. 416[4,5]; madhurassaraṃ nicchārento...].

2. — Confusions par glissement de sens.

setacchattehi upadhāreti, K 1 – 270[16]; setacchattaṃ upadhāriyati, K 2, 3, 4 – 272[7]. L'idée de porter au-dessus semble interférer avec les idées de : «recouvrir avec» et «d'honorer au moyen de». Le sens du verbe dhāreti semble mal fixé dans notre pāli indochinois. M. Martini a également relevé dans le *DBU* un emploi anormal de dhāreti avec l'instrumental [cf. *infra*, p. 319].

3. — *ākāsaṃ uppatitvā*, K 1, 2, 3, 4 – 282[23] – 286[3]; — B 283[25]; construction psychologique. L'accusatif résulte de l'idée de mouvement exprimée par le verbe; il en est de même pour gharaṃ vasāhi, K 1, 2, 4 – 296[18].

4. — *pabbate himavante va gacchāma*, K 1, 2, 3, 4 – 286[2];
sālāyaṃ gantvā, B 303[19].

Le locatif remplace l'accusatif de direction comme cela arrive parfois en pāli classique.

5. — *samuddaṃ uttaritvā*, B 297[12] «elle sortit de la mer»; accusatif pour ablatif d'origine s'explique par le double sens de uttarati «sortir» et «traverser».

6. — *nānākinnarakinnaryo ākinnadevanagaraṃ* viya K 2, 3, 4 – 290[1]; accusatif pour instrumental.

7. — ... chapabbatā parikkhipanti *rajatapabbataṃ maṇipabbataṃ*..., etc., K 1, 2, 3, 4 – 290[21,22].

Le nom mis en apposition est traité comme régime direct du verbe. On ne peut songer à une erreur de genre car le mot pabbata est employé au masculin dans d'autres passages du texte. Cf. K 286[5,6].

8. — (bodhisatto) *nānāvidhadhārāni puṇṇāni* nahātvā..., K 1, 2, 3, 4 – 286[13]; *udakaṃ* nhāyanti, B 301[2].

Tout se passe comme si la langue maternelle des auteurs exigeait en ce cas une construction directe. On dit normalement en cambodgien ṅūt dik «baigner-eau» et de la même façon en siamois āp nāṁ «baigner-eau».

9. — *rūpasirisampattiṃ* pharitvā gato, K 2, 3, 4 – 270[5]; accusatif à la place de nominatif [ou nominatif en iṃ].

samuddaghosarājakumārassa *rūpasampattiṃ* ca sakalajambudīpe pharati, B 271[5].

DASABODHISATTAUDESA.

sappavesena katvā manussānaṃ majjhe yeva gacchati «il prit l'apparence d'un serpent et s'avança dans la foule». *DBU*, 29[5] et V, 1, p. 376. La confusion «s'explique par le chevauchement de sappavesaṃ katvā g° avec sappavesena g°».

Gaṅgātīraṃ gantvā tattha *udakaṃ* kīḷati «Étant allé au bord du Gange il s'ébattit dans l'eau», cf. *DBU*, 31[2,3] et V, 5, p. 377.

mahājano buddhasāsane *nānālaṅkārehi* dhāresi. «Sous la règle du Bouddha (Raṃsimuni) les hommes porteront diverses parures.» Cf. *DBU*, 20[10] et V, 12, p. 377. «alaṃkaroti «parer» a suggéré la construction de dhāreti avec un instrumental pour un accusatif.»

buddhānubhāvena idaṃ *sampattiṃ* udapādi, *DBU*, 12[17]. «Cette prospérité se produira par la puissance du buddha.»

V. *Confusion des genres*

1. — *paṇṇākārāni*, neutre pour masculin, K 1, 2, 3 – 274[7] – 278[15]; — K 1, 2, 3, 4 – 278[10];

kūpāni, neutre pour masculin, K 1, 2, 3, 4 – 292[20] – 293[20];

khandhaṃ (nominatif sg.), neutre pour masculin, K 1, 2, 3 – 296[2];

dhārāni, neutre pour féminin, K 1, 2, 3, 4 – 286[13];

guhāni, neutre pour féminin, K 1, 2, 3, 4 – 286[4] –286[14];

et *guhe*, K 1, 2, 3 – 286[15] – 292[7].

2. — Les terminaisons masculines se substituent aux terminaisons féminines :

yasodharassa pour yasodharāya, K 2, 3, 4 – 268[6]; — K 1, 2, 3, 4 – 306[16].

3. — L'incertitude se fait jour dans le maniement des terminaisons féminines :

dāsādāsa pour dāsīdāsa, K 2, 4 – 304[8];
olokentā pour olokentī, K 2, 3, 4 – 296[7].

4. — L'adjectif n'est pas accordé en genre avec son sujet :

rājasirisampattiṃ. . .gato, K 2, 3 – 270[6];
rājadhitā . . . dātukāmo, B 281[24];
nānāvidhāni kinnarakinnariyo, K 1, 2, 3, 4 – 286[9];
mahā. . . muddikā, K 1, 2, 3, 4 – 298[1].

5. — L'accord en genre des pronominaux semble laborieux :

iminā (gāthāya), K 2, 3, 4 – 270[18];
idaṃ khaggaṃ, K 2, 3, 4 – 284[19];
tava rajjaṃ mama rajjaṃ *ekikā*. . ., B 281[11];
imasmiṃ sālāya, K 2, 4 – 298[12].

6. — *mahallakā itthī* pour mahallikā K 1, 2, 3 – 298[2]; cf. VII, 1 *a*, 323; — K 3 – 296[16]; — B 297[22].

Cet exemple est doublement intéressant. La forme masculine mahallaka reçoit une terminaison féminine, alors que itthi précise le sexe. Or, en cambodgien, pour les êtres animés, le masculin et le féminin sont indiqués par le mot qui désigne le sexe. On dira par exemple : kūn[1] prus[2], littéralement : enfant[1] garçon[2], «fils»; kūn[1] srī[2], littéralement : enfant[1] fille[2] «fille», cf. G. Maspero : *Grammaire de la langue khmère*, p. 237, § 309 *a* et F. Martini : *La langue cambodgienne*, in *France-Asie*, numéro spécial consacré au Cambodge, 4e année, 37 – 38, p. 906.

DASABODHISATTAUDDESA.

Les confusions portant sur le genre sont nombreuses dans ce texte. Cf. la liste donnée par M. Martini sous VI, p. 378.

Signalons : *idaṃ sampattiṃ* pour imaṃ sampattiṃ, *DBU*, 12[18,19] et VI, 5, p. 378.

VI. *Le nombre*

1. L'habitude indochinoise d'user d'indéfinis signifiant «tous», se retrouve dans les expressions :

mayaṃ sabbe, K 1, 2, 3, 4 – 272[17];
sabbe cattāro khattiyā, K 1, 2, 3, 4 – 280[3];
amaccādayo *te sabbe nāgarā* dvīsu raṭṭhesu. . ., B 309[11], «Les habitants des deux royaumes ministres en tête. . .».

C'est une habitude en cambodgien d'ajouter le terme : dāṁṅ a's « tous », « tous ensemble » aux pronoms et aux démonstratifs quand ils sont employés au pluriel. Yœṅ dāṁṅ ás « nous », anak dāṁṅ a's « vous », ge dāṁṅ a's « ils, eux »; a's pañ paūn stā'p khñuṁ « Frères, écoutez-moi » [mot à mot : tous (frères) aînés (frères) cadets, écoutez-moi.]. G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, p. 240.

2. — Cela entraîne à définir le nombre même quand il n'est pas nécessaire de le préciser.

mātāpitaro *dve khāttiya*, B 275^{19};
ubho mayaṃ... tuyhaṃ... pitá mátá ca te..., B 275^{22};
atha *tayo tehi catuhi* brāhmaṇehi saddhiṃ, B 277^{3};
te... sattajanā, B 277^{5};
duve mayaṃ rājā, K 1, 2, 3, 4 – 280^{8};
tesaṃ ubhinnaṃ, B 279^{22} – 281^{4};
sirisīhanaguttarājā ca bandhudattarājā ca *ubho kattiyā*..., B 281^{5};
... rājā... puttañ ca suṇisañ ca disvā... *dve jane* vaṇṇento..., K 1, 2, 3, 4 – 280^{5};
ete ubho vijjādharā, B 285^{6};
te dve janā, K 1, 2, 3, 4 – 284^{3};
dve janā mayaṃ, K 1, 2, 3, 4 – 284^{11};
ubho mayaṃ vijjādharā, B 285^{17};
te ubho, B 287^{19};
ubho mayaṃ, K 1, 2, 3 – 288^{6};
ete ubho khattiyā, B 293^{12} – 305^{8};
te ubho khattiyā, B 293^{19};
dve janā, K 1, 2, 3, 4 – 294^{6};
te ubho khattiye, B 305^{21}.

3. — Singulier collectif. Un nom de nombre ou un indéfini indiquant la pluralité sont suffisants pour marquer le pluriel. Il en est ainsi en cambodgien, et aussi en siamois et en viêtnamien :

catusaṭṭhimahāsippaṃ, K 1, 2, 4 – 268^{8};
pañcasatasuvaṇṇaṃ, B 275^{12};
dvimāsaṃ, K 1, 2, 4 – 288^{17};
et *dve māsaṁ*, K 3 – 288^{17}; — B 289^{21}.

4. — Pluriel *ad sensum* :

bodhisatto... deviyā saddhiṃ... *sayantā*, K 2, 3 – 294^{2}.

Inversement :

rājā devī ca... *gato*, K 1, 2, 3, 4 – 280^{19}.

Singulier par contamination de l'expression :

deviyā saddhiṃ.

Il en est de même pour :

rājā ca devī ca... *mahāparidevanto*, K 2, 3, 4 – 288[1];

... dve janā... deviyā saddhiṃ maṇḍitvā *kīlanto*... *cintesi*..., K 1, 2, 3, 4 – 292[13,16].

5. — L'expression du nombre reste indécise :

... *brāhmaṇā*... āha... mahāsatto *brāhmaṇassa* vacanaṃ sutvā : «etha *brāhmaṇa*..., K 2, 3, 4 – 272[16,19];

... *vejje* pakkosāpetvā... *so vejjo*..., B 285[20];

ratham = pañcasakaṭāni, K 1, 2, 3, 4 – 298[9];

tuvaṁ «vous», K 1, 2, 3, 4 – 274[13];

te «vous», B 275[15].

DASABODHISATTAUDDESA.

M. Martini signale :

1. — L'emploi de *sabbe* et de *bahū* comme morphèmes auxiliaires du pluriel dans les expressions :

sabbe sattā, DBU, 1[8] – 17[9] et VIII, 1 *a*, p. 379;

sabbe mayaṃ, DBU, 29[16] et VIII, 1 *a*, p. 379, etc., cf. la liste des exemples sous VIII, 1 *a*, p. 379.

2. — L'abus des numéraux :

dve pādā, DBU, 12[14], et cf. VIII, 1 *b*, p. 379.

3. — Le pluriel *ad sensum* :

°rājā *sahaorodhā* «le roi avec ses femmes», 4[13-14] et cf. VIII, 2, p. 379.

4. — Le singulier collectif :

gahapatiratano *soḷasa-mahānagaraṃ* gacchati, 35[10], «L'intendant partit pour les seize grandes villes.», et cf. VIII, 3, p. 380.

ANNALES D'AYUTHIA.

tesu tesu ṭhānesu *sabbe te* bahudukkhā... ahesuṃ, *An. d'Ay.*, 14[7], «Partout ils étaient en proie à la douleur.»;

...putto ca dhītā ca *dve puttā*, *An. d'Ay.*, 12[4];

te dve rājaputtadhītaro, *An. d'Ay.*, 12[6].

VII. *Déterminatifs spécifiques et morphèmes auxiliaires*

L'habitude des langues indochinoises d'user de déterminatifs spécifiques se trahit par la présence de termes génériques qui formeraient pléonasmes en pāli classique et qui fonctionnent en réalité comme de véritables classificateurs.

1. — *a*) mayaṃ tava pitā rājā tava mātā va *dve janā*... kathaṃ jīvāma puttaka, K 1, 2, 3, 4 – 274[21]; — tava putto ca devī ca *dve janā*... nāddasuṃ..., K 1, 2, 3, 4 – 286[22].

C'est de la même façon qu'on dit en cambodgien : kmeñ[1] prus[2] dāṁñ[3] bīr[4] nā'k[5] «les deux enfants», littéralement : enfant(s)[1] mâle(s)[2] ensemble[3] deux[4] personne(s)[5]. Il en est ainsi également en siamois[(1)] :

ñati-*janā*, B 297[21];
mātāpitupāla-*jano*, K 1, 2, 3 – 302[3];
gāmavāsi *manusso*, K 1, 2, 3, 4 – 300[1];
gāmavāsika-*manusso*, B 301[1];
nagaravāsino *manussā*..., K 1, 2, 3, 4 – 302[18] – 306[12];
paṇḍito *naro*, B 301[20];
purohitaputto *poso*, B 309[3];
mahallakā *itthī*, K 1, 2, 3, 4 – 296[16] – 298[2];
et mahallikā *itthī*, B 297[22];
dve yakkhā *devatā*, K 1, 2, 3, 4 – 290[16]. Dans la traduction en cambodgien publiée par l'Institut bouddhique de Phnom Penh, le traducteur cambodgien traduit devatā par «nā'k» qui est le classificateur pour les êtres humains et les créatures d'apparence humaine.
veḷuriya-*ratana* «œil de chat», B 293[14] – 295[1,3] – 299[14];
lohitaṅga-*maṇiṃ*, «rubis», B 299[1].

b) Le terme générique accompagne les noms propres :

so hi pabbato himavanta-*pabbato* nāma ahosi, B 287[8-9], «C'est en vérité la montagne nommée Himavant.»;
chaddantadaha-*saro*, K 2, 3, 4 – 290[20].

Nos auteurs ont tendance à faire suivre les noms de villes lorsqu'ils n'ont pas une fonction déterminative des termes *nagara* ou *raṭṭha*. Dans les textes d'origine indochinoise (comme en cambodgien) nagara est souvent synonyme de raṭṭha. Cf. *An. d'Ay.* : kambujanagara 10[10,15].

Cet emploi de nagara et de raṭṭha en tant que classificateurs est particulièrement sensible dans B. On rencontre 29 fois dans ce texte les noms de ville : Rammapura et Brahmapura dans l'emploi que nous avons précisé. Dans 25 cas ils sont accompagnés de nagara (22 fois) ou de raṭṭha (3 fois).

---

(1) Cf. Le compte rendu d'une communication de M. Burnay publié dans le *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* [séance du 28-1-33, t. 34, n° 102] où l'on peut lire : «M. J. Burnay remarque qu'en siamois comme dans beaucoup d'autres langues d'Extrême-Orient, on dit «homme(s) trois personne(s)» et non «trois hommes» (p'ū tš'āi sām k'on), en utilisant un mot (k'on) dit «numérale», variable suivants les substantifs qui le commandent... En réalité, la numérale est un élément grammatical qui ne fait pas groupe avec le dernier terme seulement; elle n'est pas un morphème du nom de nombre mais du substantif. Il parait plus juste de voir dans les numérales quelque chose qui ressemble à l'article en français; les substantifs invariables d'une langue telle que le siamois, qui ne connaissent pas l'opposition du singulier et du pluriel, ne se prêtent pas à la désignation des individus, et, là où le discours l'exige, il leur faut subir une altération dont les numérales sont l'instrument... Enfin, il semble bien que, dans les langues d'Extrême-Orient, la présence des numérales soit liée à l'absence du nombre grammatical. Les numérales comme le nombre grammatical (comme aussi l'article en français), sont essentiellement des outils qui permettent tel emploi des substantifs (transposition explicite du substantif continu en substantif discontinu)...»

L'usage qu'il est fait dans notre texte des déterminatifs spécifiques paraît confirmer le point de vue de M. Burnay sur le rôle des numérales dans les langues indochinoises.

On peut lire dans l'*Akkharalikhita* [B n° 43], l'exemple suivant particulièrement net : jātanagaraṃ pissa nagaraṃ kapilavatthupuraṃ nāma ahosi, p. 616[4] : « Quant à sa ville natale elle s'appelait Kapilavattu. ».

Notons également l'utilisation très fréquente de *nāma* lorsque le personnage est pourtant déjà bien connu. C'est là probablement le résultat de ce besoin de surdétermination qu'éprouvent nos auteurs à l'égard des noms propres. Dans B le nom Sirisihanagutta figure 14 fois, il n'est jamais employé seul. On le trouve 6 fois avec *nāma* ou *rāja* [271[7] – 281[5,13,17] – 287[20] – 305[19]] et 8 fois avec *rāja* et *nāma* [271[8] – 275[6] – 277[11,21] – 279[14] – 281[1] – 305[24] – 307[23]].

Nous trouvons dans le même emploi rāja, devī :

bandhumatī rājadhītā *devi*, B 271[15];
rājadhītā vindamatī *devi*, K 1, 2, 3, 4 – 270[15];
bodhisattassa pitā bandhudatto *nāma rājā*, B 307[1]; — ceci se lit tout à fait à la fin du conte, alors que le roi Bandhudatta est un des personnages importants du récit.

2. — Morphèmes auxiliaires :

a) Il apparait dans les exemples suivants que kāle, qui forme pléonasme selon la grammaire indienne, est utilisé comme morphème auxiliaire pour le temps :

ekasaṃvacchare gate *kāle* yeva..., K 1, 2, 3, 4 – 282[15];
tadā *kāle*, K 1, 2, 3, 4 – 272[3].

b) ... ekatittha*passe*... ekatittha*passe*... ekatittha*passe*..., K 1, 2, 3, 4 – 290[15,16] : « dans l'un des bains sacrés... dans un autre... dans un autre... », passe est ici morphème distributif.

DASABODHISATTAUDDESA.

bhante, iminā vatthadānena vāṇijo *puriso* mahārāja-sampattiṃ sace labhissati, ahaṃ tassa devī homi, *DBU*, 26[7]. « Vénérable, par le mérite du don de cette étoffe, si le marchand obtient la puissance royale, puissé-je être la reine son épouse. »;
... manussa-*purisā*..., *DBU*, 3[1] et III, 3, p. 375;
... nagaravāsīnaṃ *janānaṃ*, *DBU*, 29[4].

Dans le *DBU* on rencontre 16 fois des noms de villes (dans un emploi non déterminatif), ils sont dans 14 cas accompagnés de : nagara. Dans les deux autres cas les noms de villes sont inclus : une fois dans l'expression cliché : sāvatthiyaṃ upanissāya, et une autre fois dans une phrase où nagara est répété 3 fois : tadā Bārāṇasī Ketumatī nāma *nagaraṃ* jātaṃ, dīgha*nagaraṃ* soḷasayojanaṃ vitthāraṃ *nagaraṃ* ekayojanaṃ..., *DBU*, 3[3] : « La ville de Bārāṇasī s'appelle alors Ketumatī. Elle s'étend sur seize yojanas de long et un de large. » :

tadā *kale*, *DBU*, 2[4] – 7[4] – 19[17];
pubbe *kale*, *DBU*, 26[20] et cf. VII, 1, p. 378.

Nous serions tentés de considérer nagaradvāre sampattakāle..., *DBU*, 32[5] comme l'équivalent de : nagaradvāre sampatte kāle... « Comme il atteignait la porte de la ville... ».

ANNALES D'AYUTHIA.

tasmiṃ ārāme buddhadāse bahū-*jane* datvā... *An. d'Ay.*, 11[36] : « Dans cet ermitage il fit don de beaucoup de serviteurs pour le Buddha ».

Nous avons relevé dans la partie de ce texte publiée en gros caractères :

19 fois le nom de ville « Ayojya », il est 17 fois accompagné de nagara;

17 fois des noms de villes différents d'Ayojya, ils sont dans 16 cas accompagnés de nagara; dans le dix-septième la ville s'appelle : Labbapura.

VIII. *Les pronominaux*

1. — Un substantif, ou le classificateur qui en tient lieu, sont utilisés comme de simples pronoms. C'est là une habitude indochinoise. Certes le pāli classique n'ignore pas les répétitions, tout particulièrement dans les textes canoniques qui sont faits pour être récités et retenus par cœur. C'est là un procédé de style. Mais dans le cas qui nous concerne, il s'agit d'une habitude grammaticale. Le mot est répété non pour le mieux graver dans l'esprit, mais parce que l'indigence du système pronominal propre aux langues indochinoises contamine le pāli de nos auteurs.

devī bodhisattassa kathaṃ sutvā tath'eva jātissaraññāṇaṃ uppajji *devi* bodhisattaṃ āha, K 1, 2, 3, 4. – 292[8].

De la même façon on dira en cambodgien : ė[1] puras[2] pa'ūn[3] grū[4] buṁ[5] mān[9] phtāṁ[7] avī[8] ṭpit[9] grū[10] mœl[11] oy[12] thā[13] « en ce qui concerne le cadet, le maître ne lui fit aucune recommandation, parce qu'il prévoyait que... » [Littéralement : « en ce qui concerne[1] le cadet[2-3] le maître[4] n'eut pas[5-6] de recommandation[7] quelle qu'elle soit[8] parce que[9] le maître[10] vit[11] de manière que[12-13]... »]. Le mot grū « maître » est répété en guise de pronom de la 3[e] personne.

bodhisattassa pitā rājā evaṃ puttañ ca sunisañ ca disvā somanassappatto hutvā *dve jane* vaṇṇento imaṃ gātham āha, K 1, 2, 3, 4 – 280[4-6].

bodhisatto devī ca pabujjhitvā khaggaṃ adisvā *dve janā* taṃ pariyesantā nāddasiṃsu, K 1, 2, 3, 4 – 294[5-7].

sā pana rājadhītā bodhisattassa rūpasampattiṃ sutvā tasmiṃ *bodhisatte* paṭibaddhacittā hutvā rattidivaṃ *bodhisattaṃ* passitukāmā hoti, B 271[9-11], « quand la princesse apprit la perfection de la beauté du Bodhisatta, elle se prit à l'aimer et nuit et jour désira le voir ».

bodhisattassa pitā bandhudatto nāma rājā rammapuranagare *bodhisattassa* āgamanaṃ sutvā attano brahmapuranagare *bodhisattaṃ* pakkosapetvā, B 307[1-2], « Lorsque le roi Bandhudatta, père du Bodhisatta, eut appris que celui-ci était arrivé à Rammapura, il lui fit demander de venir à Brahmapura sa propre cité ».

Signalons comme particulièrement probant *mama sarīraṃ* employé à la place du pronom réfléchi.

...*mama sarīraṃ* tava dāsaṃ katvā, K 1, 2, 3, 4 – 278[5], « m'étant fait ton esclave »;

... *mayhaṃ sarīraṃ* tuyhaṃ eva dāsaṃ katvā, B – 279[8-9].

mama sarīraṃ est la traduction littérale de l'expression cambodgienne : khlwn khñuṁ «mon corps» qui est le substitut du pronom personnel : moi-même. Cf. G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, § 349 *b*, p. 277.

bodhisatto himavantaṃ gantvā *pabbate* otaritvā..., K 1, 2 – 286[11].

pabbate a été visiblement préféré à tattha.

2. — Nos auteurs semblent éviter d'employer un adverbe de lieu (ettha, tattha, idha) sans spécification.

... maddaraṭṭhanagaraṃ disvā cintesi «ahaṃ pi bahūdivasāni nirāhāro *ettha nagare* vissamāmi..., K 1, 2, 3, 4 – 302[13-14];

tadā bodhisatto deviṃ anussaritvā «*ettha nagare* deviyā pavuttiṃ pucchitvā...», K 1, 2, 3, 4 – 302[15].

tattha semble glisser de la valeur adverbiale ou pronominale de lieu vers la valeur purement démonstrative. Nous relevons dans le *DBU* l'expression : tattha divase «ce même jour» (*DBU*, 20[20]).

Il en est de même pour idha : ... idha nagare..., B – 303[12].

3. — *a*) C'est encore la répugnance des indochinois à employer le pronom seul qui rend compte des expressions :

te dve janā, K 1, 2, 3, 4 – 284[3]; cf. VI, 2, 321;
dve janā mayaṃ, K 1, 2, 3, 4 – 284[14];
ubho mayaṃ vijjādharā, B – 285[17].

Notons que la présence d'un classificateur après un nom de nombre est normale selon la syntaxe des langues indochinoises. Cf. H. Maspero, *Les catégories grammaticales*, Encyclopédie française, I, 1, 40-7.

b) La tendance précédente interfère avec l'habitude d'ajouter aux substantifs le démonstratif — en cambodgien : neḥ «ce, ce...ci» noḥ «ce, ce...là». L'usage du démonstratif en valeur d'article est très large dans notre texte (cf. imaṃ nagaraṃ, B – 269[11]; eso rājā, B – 271[13]. Et du même ordre : eko rājā, B – 269[12]; ekā dhītā, B – 271[8]). Il faut sans doute voir là un phénomène parent de celui qui s'exprime par l'usage du classificateur. Il s'agit dans les deux cas de particulariser le mot qui a naturellement tendance à prendre une acception universelle. Cf. Maspero, *art. cité*.

4. — De même origine est l'aversion que nos auteurs manifestent à l'égard de la 1re et de la 2e personne. Il existe bien en pāli un usage de politesse de la 3e personne, seulement pour les Indochinois il est toujours plus ou moins considéré comme incorrect de s'adresser directement à quelqu'un ou de se mettre brutalement en cause.

mayhaṃ brutha pucchāmi *te brāhmane vedapāragū* «répondez-moi, je vous interroge ô brahmanes qui êtes versés dans les Veda», K 1, 2, 3 – 272[15]; — littéralement «j'interroge les brāmanes».

De la même façon on dira par exemple en cambodgien :

tā[1] cās'[2] chlœy[3] thā[4] tā[5] mān[6] rapyen mwy ŷāñ thlai 30 ṭaṁḷiṅ «le vieillard répondit, j'ai une recette qui vaut 30 ṭaṁḷiṅ». Littéralement : «l'ancêtre (mâle)[1] âgé[2] répondit

ainsi[3-4] ancêtre (mâle)[5] avoir[6]...» Exemple cité par G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, p. 271, n° 341.

Kuto nu āgatā bhonto kilantā atikissā ca — idha tumhe patiṭṭhatha pucchāmi *te idhāgate*, B – 273[15], «D'où venez-vous, Vénérables, vous qui vous tenez là fatigués et maigres à l'extrême, je vous interroge vous qui êtes venus là».

> ahaṃ taṃ cintayanto *so ummatto jāyate* sadā, B 283[10] — «en pensant à toi je perdais constamment l'esprit».

Il faut sans doute rattacher à cette tendance le glissement de likhāhi à likhatu dans la phrase :

> tāta imaṃ sālāya vicittarūpam likhāhi tāta imāya sālāya devakulasamāgamaṃ ettha *likhatu* vivāhamaṅgalakaraṇakāle ettha *likhatu*..., K 1, 2, 3, 4 – 298[12-13].

5. — La gaucherie dans le maniement des pronoms est sensible dans les phrases suivantes :

> mahārāja ayaṃ mama khaggo ativiya mahānubhavo taṃ khaggaṃ yo hatthena gahetvā bhūmiyaṃ viya ākāse pakkhandi deva, K 1, 2 – 284[19-20].
>
> ... tumhākaṃ idāni bahūvivāhamaṅgalaṃ katukāmo..., K 2, 3, 4 – 278[17-18].
>
> ete ubho khattiyā...attānañ ca deviñ ca *maṇḍetvā*... passanti, B – 293[12-14] «Le prince et la princesse... s'étant parés... virent...». Attānaṃ suffisait ici [cf. D. Andersen, *A Pāli Reader glossaire*, art. Attan 3°, et Dh. 80 : attānaṃ damayanti paṇḍitā].
>
> ubho khattiyā... attānañ ca *deviñ ca* paṭimaṇḍetvā... vasiṃsu, B – 305[8-12].
>
> samuddaṃ otarissāma *yena kena anunessati yena kena gamissāma yena nessati maṃ* tato, K 1, 2, 4 – 294[11-12]. Trois éléments entrent en jeu dans cette phrase : 1° Le Bodhisatta qui parle; 2° La princesse à qui il parle; 3° Le moyen permettant de traverser la mer. La difficulté grammaticale est double, elle vient d'une part de la 3ᵉ personne «anunessati», «nessati», d'autre part de maṃ. La 3ᵉ personne s'explique par le fait que le moyen de traverser (dont on a la pensée qu'il existe), et l'action de traverser n'ont pas été dissocié dans l'esprit du conteur. La pensée est la suivante : nous descendrons à la mer, quel que soit ce qui emmènera nous partirons, de cette façon il nous emmènera d'ici.

Quant à maṃ il résulte de l'origine indochinoise de notre auteur. On dit souvent khñum «je, moi» pour «nous» en cambodgien. Au début le Bodhisatta parlait pour lui et la princesse, mais après il a perdu «grammaticalement» de vue qu'il parlait pour deux. Cf. des exemples analogues sous VI, 5, p. 322.

> nibbutā vipulā sokā *yassāyaṃ* edisā sokā, K 1, 2, 3 – 304[1].
>
> kuto nu āgacchatha *vo*, K 1, 2, 3 – 272[13]; M. H. Smith nous a signalé que les grammairiens connaissent un *vo* nominatif (cf. Saddanīti, p. 295, 8-19).
>
> *tvayā*gamanapavuttiṃ, K 2 – 280[1]; pour tassāgamanapavuttiṃ, K[4] donne : tayā° et K[3] tvaṃ.

DASABODHISATTAUDDESA.

... rājā deviyā saddhiṃ suvaṇṇapariyaṅke nisīditvā campākanagaraṃ nivattitvā nagaradvāre sampattakāle *rājā* jiṇṇapurisaṃ dukkhanisinnaṃ disvā taṃ pucchi... (*DBU*, 32[4]), «le roi assis avec la reine sur un palanquin d'or et s'en retournant à Campāka, vit, comme il atteignait la porte de la ville, un vieillard assis tristement. Il lui demanda...».

... ahaṃ te dve putte yācitukāmo idhāgacchāmi, *dve putte* me dehi, *dve kumāre* sace bakkhāmi... (*DBU*, 31[5]), «je viens ici avec le désir de te demander tes deux enfants. Donne-les moi. Si je les mange tous deux...».

Et cf. *DBU*, IX, p. 380.

ANNALES D'AYUTHIA.

... Ayojyaṃ nagāraṃ gantvā nāgarehi yujjhanto *nāgarā* yuddhaṃ ajānantā... palāyanti... (*An. d'Ay.*, 15[6]). «Étant allé à Ayojya il livra bataille aux habitants, ceux-ci qui ignoraient l'art de la guerre... s'enfuirent».

tadanantara *tassa tesu* jeṭṭhaputto uparājā pitari mate tasmiṃ taṃ sampattiṃ labhitvā... (*An. d'Ay.*, 12[33]), «le fils aîné, qui était l'uparāja, prit le pouvoir dans la cité à la mort de son père...»; tassa jeṭṭhaputto : «le fils aîné du roi Mahālona»; tesu jeṭṭhaputto : «l'aîné des deux fils».

IX. *Le temps des verbes*

Un grand nombre d'irrégularités portant sur les verbes procèdent du fait que **les auteurs indochinois pensent dans une langue à aspect verbal et écrivent dans une langue à temps. Aussi opèrent-ils spontanément une transposition des temps en valeur d'aspect.** Il se transportent par l'imagination au moment de la durée où s'inscrit l'événement qu'ils rapportent [1], et, selon qu'à ce moment là ils considèrent l'action comme accomplie, éventuelle ou en train de s'accomplir, le verbe pāli est mis au passé, au futur ou au présent. D'où un mélange des temps déconcertant, les catégories du passé et de l'accompli, du présent et de l'action en cours de réalisation, du futur et de l'éventuel ne coïncidant pas forcément.

1. — Confusions de temps.

taṃ labhitvā naravaraṃ *karomi* tava pūjitaṃ, K 1, 2, 3, 4 – 270[23].

labhitvā taṃ naravaraṃ *karomi* tava pūjitaṃ, B – 273[4], «Quand j'aurai obtenu cet homme excellent je te rendrai hommage». Karomi est au présent parce que l'auteur se représente le moment où l'action est en voie d'accomplissement (pūjitaṃ, cf. *supra*, II, 2, 317).

okāsaṃ tattha laddhāhaṃ *āgacchāmi* imaṃ puraṃ, B – 275[16]. «Une fois la permission obtenue là, je reviendrai dans cette ville.»

[1] M. Sauvageot dans un article sur *La notion de temps et son expression dans le langage*, où il traite de l'aspect verbal en hongrois, analyse des faits parallèles aux nôtres. Cf. *Journal de psychologie*, 15 jan.-15 fév., 1936, p. 22-23.

te bhikkhū... kathaṃ samuṭṭhāpesuṃ āvuso amhākaṃ satthā... yasodharadeviṃ paṭilabhatī ti, K 1, 2, 3, 4 – 268[5-8]. — «Les moines avaient abordé ce sujet : Vénérables notre maître... a obtenu la princesse yasodharā».

Le présent narratif existe certes en pāli, mais lorsqu'il est utilisé une certaine unité dans l'emploi des temps est respectée. Dans les textes indochinois au contraire on passe librement d'un temps à un autre.

«kathaṃ tvaṃ samma kena kāraṇena āgato sī» ti. «Mahāpurisa dve janā mayaṃ yujjhantā so'haṃ parajito *patāmi*» ti, K 1, 2, 3, 4 – 284[13-15]. «Comment et pour quelle raison es-tu venu, mon ami? — Ô grand homme, nous étions deux en train de combattre, vaincu je suis tombé.»

tumhākaṃ deva putto rājakumāro... āgato uyyāne *aṭṭhāsi*, B – 305[19-20], «Sire, le prince ton fils... est arrivé, il se tient dans le jardin de plaisance». Aṭṭhāsi est au passé car il s'agit d'un fait accompli. L'expression ne signifie pas : le prince s'est tenu, dans un passé plus ou moins proche, dans le jardin, mais : le fait que le prince se tient dans le jardin est réalisé. En cambodgien on emploie le morphème de l'accompli «pān» quand on veut indiquer la réalisation d'un état présent. On dira par exemple : khñuṁ pān sukh citt. «Je suis satisfait».

mā gacchissasi K 2, 3, 4 – 274[23]; — «ne pars pas». Il s'agit d'une action non réalisée d'où le futur.

Il existe en sanskrit un emploi prohibitif du futur avec mā. Cf. L. Renou, *Grammaire sanskrite*, n° 339, p. 462. Pour cet emploi en pāli, cf. Andersen, *A Pāli reader*, art. mā du glossaire.

2. — Un adverbe ou un complément de temps situe l'action dans la durée tandis que le verbe en exprime l'aspect[(1)].

... *pacchā* rammapuraṃ *gatā*, K 1, 2, 4 – 292[19], signifie : «ensuite, le fait d'aller à Rammapura sera chose faite», «ensuite, nous irons à Rammapura».

En cambodgien un adverbe suffit pour déterminer le moment de l'action. On dira par exemple : saèk[1] yoeṅ[2] dau[3] swr[4] lok[5] saṅ[6] nau vā't trabāṅ jhūk, «Demain nous irons rendre visite aux bonzes à la pagode de la mare aux lotus». Littéralement : «demain[1] nous[2] aller[3] rendre visite[4] aux bonzes[5 6]...». Exemple cité par G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, p. 319, n° 388.

...*pubbe* pi... aññaṃ nagaraṃ *gacchāmi*, B – 269[7-9]; — «Jadis aussi... je suis allé dans une autre cité». L'auteur pense l'action par rapport à lui-même et non par rapport au temps. Il la voit en train de s'accomplir à un moment de la durée indiqué par l'adverbe.

...tasmiṃ chaddantadahe *pure* nāgasatthīsahassāni.

---

(1) M. Sauvageot a relevé en hongrois des exemples que l'on peut rapprocher des nôtres. C'est ainsi qu'on dit littéralement en hongrois : Vendredi je suis ici d'aujourd'hui en huit. «La détermination temporelle est contenue dans le complément de temps», dit M. Sauvageot (*art. cité*, p. 22) et plus loin : «Les moments les plus significatifs (de la durée) sont jalonnés au moyen de repères qui sont des adverbes», p. 24.

vasāma kāñcanaguhe, K 1, 2, 3 – 292[6-7], «jadis au lac Chaddanta nous étions soixante mille éléphants qui habitions une caverne d'or».

pubbe ahaṃ... *vasāmi* tava santike, B. 293[10-11], «jadis, j'habitais près de toi».

ahaṃ *pubbe* mahārāja *vasissāmi* tayā saha, K 1, 2, 3, 4 – 292[10], vasissāmi qui se lit dans tous nos mss reste obscur ici. Selon l'esprit du pāli indochinois on pourrait y voir un potentiel : «jadis, ô grand roi, j'ai, me semble-t-il, habité avec toi».

idāni... *aṭṭhāsi*, B – 305[1-2], «maintenant... il se tient».

idhāhaṃ *pubbajātisu* jāto tattha dahe rame... so'haṃ... aṭṭhasahassanāgānaṃ sāmiko *amhi*..., B – 293[4-7], «dans mes existences antérieures je suis né là sur ce lac délicieux... moi que voici j'étais à la tête de soixante mille éléphants». C'est : pubbajātisu qui situe l'action dans le temps.

DASABODHISATTAUDDESA.

bho sāriputta dhammarāja, suṇohi, mayi parinibbute, mayhaṃ sāsanaṃ tiṭṭhati, pañca adhigamā ahesuṃ [*DBU*, 2[1] et X, 1, p. 380], «prête l'oreille, ô Sāriputta, roi de la Loi, après ma complète extinction mon enseignement subsistera grâce aux cinq saintetés». Tiṭṭhati est au présent car il indique une action qui dure, tandis que ahesuṃ traduit une action réalisée. C'est mayi parinibbute qui situe l'action dans la durée.

Cf. *DBU*, X, 1, p. 380-381. Les nombreux exemples de mélange de temps relevés dans ce texte.

X. *Le mode des verbes*

1. — L'expression de l'ordre et l'emploi de l'impératif déconcertent nos auteurs :

bodhisattaṃ gahetvā tīre *ṭhapesi*, K 2, 3, 4 – 302[6], «ayant pris le Bodhisatta, place-le sur le rivage».

sace mahiddhiko devo *pūresi* me manorathaṃ, K 4 – 270[22], «si tu es un dieu puissant, exauce mon désir».

ehi tvaṃ tāta mayā saddhiṃ ekāsane *nisīdasi*, B – 291[7], «viens, ami, et assieds-toi sur le même siège que moi».

... na... pamatto *maññati*, K 1, 2, 3, 4 – 300[9], «que le négligent ne pense pas».

... kasmā tvaṃ bodhisattaṃ evaṃ mahādukkhaṃ *kārehi*, K 1, 2, 3 – 302[9-10], «pourquoi as-tu causé tant de mal au Bodhisatta ?».

DASABODHISATTAUDDESA.

... mahārāja suṇohi, nibbānaṃ-dhammakathaṃ *paccavekkhasi* [*DBU*, 9[25-26] et X, 6, p. 382], «écoute, ô grand roi, médite l'exposé de la loi sur le nibbāna».

... dve putte sace mayhaṃ *dehi*, anāgate eko buddho bhavissasi *DBU*, 18[22-23] et X, 6, p. 382], «si tu me donnes les deux enfants tu seras plus tard un bouddha».

2. — Le participe présent.

a) Exprimant une action en train de s'accomplir, il est utilisé comme un verbe à un mode personnel. La valeur durative est sentie, mais le lien de simultanéité temporelle qui lie dans la phrase le participe présent au verbe n'est pas perçu. L'action est considérée en elle-même au moment de la durée où elle se trouve en voie de réalisation.

> ... uyyānaṃ pavisitvā *kiḷanto* puna nisinnakāle brāhmaṇe āmantetvā etad avoca, K 1, 2, 3, 4 – 274^{1-2}, «étant entré dans le parc de plaisance, il s'y divertit, puis, tandis qu'il était assis, il adressa la parole aux brahmanes en ces termes».
>
> mayaṃ tava pitā rāja tava mātā va... dūtam ca pahiṇissāma *vārentā* rājadhītaraṃ, K 1, 2, 3, 4 – 274^{21-24}, vārentā est au participe présent car l'auteur se transporte par l'imagination au moment où l'action est en train de s'accomplir. Il est l'équivalent d'un verbe au futur «ayant envoyé un messager nous demanderons la princesse en mariage», ou d'un infinitif.
>
> Vindamatī devī pi bodhisattaṃ *olokentī* yeva. Atha rājā bodhisattassa pasīditvā... pucchi, K 1, 2, 3, 4 – 276^{18-19}, «La princesse Vindamatī aussi regarda le Bodhisatta. Alors le roi...».
>
> Bodhisatto pi uyyānaṃ pavisitvā *kiḷanto* kīḷitvā ca pana deviṃ uyyāna-majjhe pāsāde ṭhapetvā..., K 1, 2, 3, 4 – 284^{10-11}, «Le Bodhisatta étant entré dans le parc s'y divertit et après avoir pris ses ébats...».
>
> te jāyapatikā dvīhi hatthehi ummiṃ katvā *vicalantā* nāvaṃ, atiudakaṃ tatth'eva nimujji, K 1, 2 – 300^{3-4}, «les deux époux ayant fait des vagues avec leurs mains balancèrent la barque qui, trop chargée d'eau, coula sur le champ».
>
> Atha bodhisatto taṃ disvāna ākāsato otaritvā anotattasare māsamattaṃ *kiḷanto* puna anotattato otaritvā... chaddantadahaṃ anuppatto, K 1, 2, 3, 4 – 290^{17-19}, «Alors le Bodhisatta l'ayant vu descendit des airs et se divertit pendant un mois sur le lac Anotatta, puis ayant quitté le lac Anottata... il atteignit le lac Chaddanta».
>
> tadā bodhisatto attano deviṃ anussaritvā «idha nagare mahājane deviyā pavattiṃ *pucchanto* pacchā samuddatīre taṃ pariyessāmī» ti cintetvā..., B – 303^{12-14}, «Alors le Bodhisatta songeant à la princesse son épouse se dit : «je vais demander à la population de cette cité des nouvelles de la «princesse, ensuite je la rechercherai sur les bords de la mer».
>
> evañ ca pana vatvā bodhisatto deviyā saddhiṃ tato pāraṃ *gacchanto*. Tattha tatth'eva samuddatīre nāvaṃ adisvā... porāṇajarasippalirukkhakkhandhaṃ disvā taṃ gaṇhāti, B – 295^{21-23}, «A ces mots le Bodhisatta se rendit avec la princesse de là sur l'autre versant. N'ayant vu nulle part de bateau au bord de la mer...».

Il est à remarquer que ni les éditeurs cambodgien et birman, ni les copistes des manuscrits, n'hésitent à arrêter, par un signe de ponctuation (point ou barre), après un participe présent, des phrases dépourvues de verbe principal.

Relevons encore :

> *paridevantī*, K 2, 3, 4 – 296^{5} – 298^{21};
> *gacchantī*, K 2, 3, 4 – 296^{5};
> *kīlanto*, K 1, 2, 3, 4 – 292^{15};
> *buyhamānā*, K 1, 2, 3, 4 – 296^{6}.

b) Le participe présent interprété en valeur d'aspect peut être utilisé à la place d'un absolutif de la même manière que nos auteurs utilisent un présent à la place d'un passé.

> Bodhisatto kelāsapabbate māsamattaṃ *vasanto* dumarājānaṃ āpucchitvā kelāsato uppatitvā ākāsena gacchanto anotattasaraṃ disvā..., K 1, 2, 3, 4 – 290[13], «Le Bodhisatta après être resté pendant un mois sur le mont Kelāsa, après avoir pris congé du roi Duma...».

> Bodhisatto uyyānaṃ *pavisanto* brāhmaṇehi ca attano purisehi ca uyyānakīḷaṃ kīḷitvā nisinno brāmaṇe āmanlento imaṃ gāthaṃ āha, B – 273[22] – 275[2], «Le Bodhisatta étant entré dans le parc, s'y étant diverti avec les brahmanes et ses gens, s'assit...».

> Tadā bodhisatto uyyānaṃ *pavisanto* attano deviyā saddhiṃ uyyānaṃ kīḷitvā..., B – 285[12], «Alors le Bodhisatta étant entré dans le parc, s'y étant diverti avec la princesse son épouse...».

c) Il a la valeur d'un infinitif de but : ...tumhākaṃ *ñāpento*..., K 2 – 278[18-19], «pour t'informer».

DASABODHISATTAUDDESA.

> so rājā sukhumajātiko pādena *gacchanto* ekadivasaṃ dve pādā bhinnā honti, *DBU*, 8[14] et X, 4, «Le roi dont les membres étaient délicats marcha à pieds et en un jour ses deux pieds se fendirent».

ANNALES D'AYUTHIA.

Tadā so mahāsūrayodho mahati balanikāye ādāya Ayojyaṃ nagaraṃ āgantvā nāgarehi *yujjhanto* nāgarā yuddhaṃ ajānantā... palāyanti..., *An. d'Ay.*, 15[5-8], «Alors ce grand général, une fois arrivé à Ayojya avec une puissante armée, livra bataille aux habitants; ceux-ci qui ignoraient l'art de la guerre, qui étaient sujets à la peur... s'enfuirent...».

...eko rājā Rāmādhipati Suvaṇṇadolo ti... dānādīni nānākusalakammāni *karonto* āyupariyosāne kālaṃ akāsi, *An. d'Ay.*, 7[29-31], «Le roi Rāmādhipati Suvaṇṇadolo... ayant fait un grand nombre de bonnes actions : aumônes, etc., mourut au terme de sa vie».

Tassa Rāmādhipatino Jayarājāsi nāma bhāgineyyo taṃ kumāraṃ ghātetvā terasa vassāni rajjaṃ *karento* mahāyaso mahabbalo nānāpuññāni *karonto* kālaṃ akāsi, *An. d'Ay.*, 9[1-3], «Le fils de la sœur de Rāmādhipati nommé Jayarājāsi après avoir tué ce jeune prince régna treize ans avec beaucoup de gloire et de puissance. Il mourut après avoir accompli un grand nombre d'actes de mérite.»

So Mahāmahindo satta vassāni rajjaṃ *karento* Haṅsārājena paccāmittena... laddho..., *An. d'Ay.*, 9[21-22], «Mahāmahindo après sept ans de règne fut pris par son ennemi le roi de Haṅsa».

... tasmiṃ nagare taṃ *ṭhapento* attano nagaraṃ nivattati, *An. d'Ay.*, 9[23-24], «Après l'avoir placé dans cette ville, il retourna dans sa propre cité».

3. — L'absolutif.

a) Il est utilisé comme un verbe à un mode personnel pour exprimer une action réalisée. Il peut tout naturellement alors n'avoir pas le même sujet que le verbe principal.

bodhisatto deviyā saddhiṃ pāsādaṃ āruyha dibbagandhodakena nhātvā subhojanaṃ *bhuñjitvā*. Ubho khattiyā... sammodanīyaṃ kathaṃ kathesuṃ, K 2, 3, 4 – 304[5-7], «Le Bodhisatta étant monté au palais avec la princesse mangea des mets choisis. Après quoi le prince et la princesse... échangèrent de bonnes paroles».

so bodhisatto soḷasavassikakāle sabbasippāni *uggaṇhitvā*. Sakalajambūdīpe samuddaghosassa rājakumārassa rūpasirisampatti(ṃ)pharitvā gatā, K 2, 3, 4 – 270[5-6], «A l'âge de seize ans le Bodhisatta s'était rendu maître de tous les arts». (Pour sampattiṃ, cf. IV, 9, 319.)

... idaṃ khaggaṃ yo hatthena *gahetvā* bhūmiyaṃ viya ākāse pakkhandi..., K 1, 2, 3, 4 – 284[19-20], «Celui qui a pris cette épée dans la main s'élance dans les airs comme sur la terre ferme».

sā... paricārikānaṃ saññaṃ datvā «ye ye samaṇabrāhmaṇā imaṃ sālaṃ *pavisitva* te te bhojetvā cittarūpaṃ *olokāpetvā* tesaṃ kiriyañ ca sallakkhetvā mayhaṃ ,ācikkhatha, K 1, 2, 3 – 298[17-20], «Elle... donna cette consigne aux servantes : «quand il entrera des brahmanes et des samanes «dans ce pavillon, tous, quels qu'ils soient, après les avoir fait manger, «faites-leur regarder les peintures, après avoir observé leur façon de se «comporter, faites-la moi connaître».

... oruyha..., K 1, 2, 3, 4 – 302[14].

b) Dans les propositions temporelles, il exprime une action achevée au moment où une autre va s'accomplir. Il est alors l'équivalent soit d'un verbe à un mode personnel, soit d'un locatif absolu.

...rājā ca devī ca yadā *sutvāna* sāsanaṃ tadā kaluṇaṃ paridevayuṃ, K 1, 2, 3 – 288[14-15], «Quand le roi et la reine ont eu connaissance de cette nouvelle ils se sont lamenté à faire pitié».

...bodhisatto... imaṃ gāthaṃ āha... evañ ca pana *vatvā* te ubho khattiyā..., B 293[15-19]; *vatvā* est mis ici pour : *vutte*.

Devī āha... evañ ca pana *vatvā* dve janā..., K 1, 2, 3, 4 – 292[8-12].

nanu te devadhīte pituposako vā sīlasampanno vā puriso samuddamajjhe vuyhamāno *gahetvā* tīre va ṭhapetabbo, B 303[2-5], «Assurément, ô déesse, l'homme qui nourrit son père ou celui qui est doué de moralité, quand il est entraîné sur la mer, tu dois, après l'avoir pris, le placer sur le rivage», cf. XI, 335.

mātāpitu posakā vā... itthī... *gahetvā* tīre ṭhapetabbā, B 303[3-5]. Cet exemple est le même que le précédent.

...udakadhārā... caṇḍavātena ca caṇḍaūmivegena ca taṃ simbalirukkhakkhandaṃ *paharitvā* dvidhā bhindi, B 297[3-5], «Un courant brisa en deux le tronc d'arbre simbali frappé par un vent violent et par des vagues fortes et rapides», cf. XI, 335.

ubho khattiyā aññamaññaṃ apassantā tena caṇḍavātena *paharitvā* samuddamajjhe vuyhamānā yāva aruṇuggamanā agamaṃsu, B 297[9-11], «Le prince et la princesse qui s'étaient perdus réciproquement de vue, frappés par un vent violent, furent emportés en pleine mer et allèrent jusqu'au lever du soleil».

DASABODHISATTAUDDESA.

tadā dve puthujjanā tattha dānathāne ekaṃ sālaṃ karitvā tattha sālāyaṃ paccekabuddharūpaṃ thambena *kārāpetvā*, kumārī kesasīsaṃ gahetvā... pūjesi [*DBU*, 26[8-11]], «alors ces deux personnes du commun ayant construit un pavillon à l'endroit où ces dons eurent lieu firent élever dans ce pavillon un pilier à l'image du paccekabuddha. La jeune fille ayant pris sa chevelure... l'offrit en hommage.».

rājā somanassajāto hutvā aṭṭhannaṃ brāhmaṇānaṃ nagaraṃ datvā. puttadhītarañ ca deviñ ca gahetvā nagarā nikkhamitvā vanasaṇḍe pavisitvā, dhammikaṃ nāma pabbataṃ āruyhitvā assamaṃ *māpetvā* tattha cattāro khattiyā sīlaṃ rakkhanti [*DBU*, 18[14-17]], «Le roi tout joyeux donna sa ville aux huit brahmanes, puis ayant quitté la ville en emmenant son fils, sa fille et la reine, ayant pénétré dans la forêt, étant monté sur une montagne appelée Dhammika il construisit un ermitage. Là les quatre personnes royales pratiquèrent la vertu.». Le texte est ponctué après *datvā*.

...nāgarājā nāgabhavanato *āruyha*, mahābrahmā brahmalokato otari [*DBU*, 13[23-24] et X, 3, p. 381], «Le roi des nāga monta du séjour des nāga et le grand Brahma descendit de son ciel».

bho mānava, buddhassa santike sace gacchasi, mayhaṃ rathaṃ *āruyha*, ahaṃ buddhassa santikaṃ gamissāmi [*DBU*, 9[3] et X, 3, p, 381], «ô jeune homme, si tu te rends auprès du buddha monte sur mon char, je vais moi-même auprès du buddha». *āruya* signifie : «monte et lorsque tu seras monté».

ratti *vibhāya* tato paraṃ nāvā gacchati [*DBU*, 28[23] et X, 3, p. 381], «le jour venu, le navire continua sa marche».

eko putto uragavesena nagaraṃ *gantvā* nagaravāsino taṃ disvā : «ayaṃ sappo! ayaṃ sappo!» ti vatvā leḍḍudaṇḍādīhi pothiyamānā mataṃ akāsuṃ ti [*DBU*, 30[4]], «l'un des fils étant entré dans la ville sous la forme d'un serpent, les citadins en le voyant s'écrièrent : un serpent! un serpent! et le firent mourir à coups de bâton et de mottes de terre».

Et cf. *DBU*, X, 3, p. 381.

4. — Un verbe à un mode personnel tient la place d'un participe présent ou d'un absolutif.

rājā pītisomanassajāto hutvā tatth'eva devakule udakaṃ pātetvā bodhisattaṃ sakadhītarāya saddhiṃ *abhisiñci* yeva tassa adāsi, K 1, 2, 4 — 278[5-7], «Le roi tout joyeux, là dans le temple, après avoir fait tomber de l'eau et leur avoir conféré l'abhiseka, donna sa propre fille au Bodhisatta».

DASABODHISATTAUDDESA.

mahārāja, ahaṃ yakkho homi, vanaṃ rakkhāmi, lohitaṃ *pivāmi*, maṃsaṃ *khādāmi* jīvāmi... [*DBU*, 18[20] et X, 2, p. 381], «ô roi je suis un yakkha gardien de la forêt; je vis en buvant du sang et en mangeant de la chair».

bhante, kiṃ icchasi idha tiṭṭhasi, *DBU*, 21[20] et X, 2, p. 381, «Qu'attends-tu là ô vénérable ? . . . ». Littéralement : «vénérable, tu te tiens là désirant quoi».

amacco matakhaṇe yeva buddhadānadinnaphalen'eva Tusitapure *nibbatti*, sukhaṃ anubhavati [*DBU*, 17[12-14]], «Lorsqu'il mourut, le ministre, par la vertu de l'aumône faite au buddha, étant monté au ciel Tusita y jouit de la félicité».

kumārī kesasīsaṃ gahetvā telena pakkhipitvā agginā *dayhati* pūjesi [*DBU*, 26[10] et X, 2, p. 381], «La jeune fille ayant pris ses cheveux, les ayant oints d'huile, y ayant mis le feu, rendit hommage (au buddha)».

XI. *La voix des verbes*

Il est peu d'exemples nets de confusion de forme dans notre texte excepté :

gahetvā, B 303[3,4] employé avec un sens passif à la place d'un participe passé ou d'un verbal d'obligation ; cf. X, 3 *b*, p. 333.

paharitvā, B 297[4]. Cf. X, 3 *b*, p. 333.

Le fait que le verbe dissati peut avoir soit le sens actif, soit le sens passif, explique la phrase :

nānāpabbataguhāni *dissanti* purato gacchanto rajjatapabbataṃ *dissati* purato gacchanto suvaṇṇapabatto *dissati* purato gacchanto ratanapabbato *dissati* purato gacchanto himavantapabbato *dissati*, K 2, 4 – 286[4-7], «ils virent des montagnes et des grottes de toutes espèces et à mesure qu'ils avançaient dans leur course apparut la montagne d'argent, puis la montagne d'or, puis la montagne de pierreries et enfin l'Himavant.

DASABODHISATTAUDDESA.

. . . puggalassa musā bhaṇantassa dinnassa dānaṃ nipphalaṃ hoti [*DBU*, 16[4-5] et XI, 4, p. 383], «Il ne porte pas de fruit le don de celui qui a donné en proférant des paroles mensongères».

jīvitadānaṃ eva *jahito*, *DBU*, 16[26] et XI, 4, p. 383, «ayant sacrifié ma vie».

ANNALES D'AYUTHIA.

Les exemples les plus marquants se trouvent dans ce texte.

Laṅkissarena dhammañ ca saṃghañ ca avijjamānaṃ tasmiṃ icchantena «Ayojayindo ratanattayagāravo mahāpuñño ratanattayaṃ upaṭṭhāko suvaṇṇanidhibhūto ratanattayehi paripuṇṇo» ti sutvā dhammañ ca saṃghañ ca yācāpetum nāvāya dūte paṇṇakārehi saha *pesito*, *An. d'Ay.*, 13[18-21], «Le roi de Laṅka, qui désirait se procurer le texte de la Loi et une communauté de religieux que son pays ne possédait pas, ayant appris que le roi d'Ayudia estimait hautement les trois joyaux, qu'il avait de grands mérites et qu'il servait les trois joyaux, envoya sur un navire des messagers avec des présents pour demander le texte de la loi et une communauté de bonzes.». La pluralité des messagers ne peut être mise en doute car le mot dūte est répété plusieurs fois.

So mahāmahindo satta vassāni rajjaṃ kārento *Haṅsārājena paccāmittena* āgantvā yujjhitvā Ayojyanagaraṃ vicchinditvā laddho vissanulokanagare sāmikena mahādhammarājāsinā subhattito tasmiṃ nagare taṃ *ṭhapento* attano nagaraṃ nivattati, *An. d'Ay.*, 9^{21-24}, «Le roi mahāmahinda régna sept ans. Il fut pris par son ennemi le roi de Haṅsa, qui était venu, avait livré bataille et détruit Ayojya, ayant été abattu par Mahādhammarājāsina, gouverneur de Vissanuloka. Le roi de Haṅsa ayant établi ce dernier dans la ville d'Ayojya retourna dans sa propre cité.». Haṅsārājena est à la fois agent de laddho et sujet de ṭhapento. L'auteur ne fait pas de différence entre l'agent d'une forme passive et le sujet d'une forme active. kārento et ṭhāpento ont la valeur d'absolutifs.

jeṭṭhaputtena Dipesanāmena uparājena ayuttaṃ micchācārañ ca anumahesiyā pituno aññaṃ pāpakammañ ca mahāsāvajjaṃ *kato*..., *An. d'Ay.*, 13^{26-27}, «son fils aîné, l'uparāja nommé Dipesa ayant eu une conduite blâmable et ayant commis une autre mauvaise action, le grand crime (de l'inceste) avec la seconde femme de son père».

Ce sont là des constructions psychologiques. Pour un auteur ne possédant pas le sens interne de la langue, l'agent tend naturellement à se confondre avec le sujet.

XII. *Parenthèse*

bodhisatto... alaṅkaritvā — *te janā bodhisattaṃ parivāretvā* — devakulābhimukho pāyāsi, K 1, 2, 4 – 276^{11-12}.

...deva amhākaṃ rājā taya hi saddhiṃ mittasandavaṃ katukāmo tena maṃ pahiṇi — *api ca deva amhākaṃ rañño dhītaraṃ sakalajambudipe rājāno apaṭṭhentā nāma n'atthi* — *bahupaṇṇakārāni pahiṇantā* — sabbesaṃ pi nādāsi..., K 1, 2, 3, 4 – 278^{13-15}.

devī bodhisattassa kathaṃ sutvā — *tatth'eva jātisaraññāṇaṃ uppajji* — devī bodhisattaṃ āha, K 1, 2, 4 – 292^{8-9}.

taṃ sutvā bodhisatto tattha gantvā — *tā itthiyo paṇītena bhojaniyena bhuñjāpenti* — so bhuñjitvā..., K 1, 2, 3, 4 – 302^{21}.

bodhisatto... anotattasaraṃ disvā catummukhat'tthapaṭimaṇḍitaṃ sattaratanamayaṃ — *eka titthapasse dve yakkhā devatā nahāyanti ekatitthapasse isivijjādharā nahāyanti ekatitthapasse buddapaccekabuddhaarahantā khīṇāsavā nahāyanti* — atha bodhisatto taṃ disvāna..., K 1, 2, 3, 4 – 290^{13-18}.

taṃ sutvā bodhisatto taṃ ukkhipitvā — *tayo janā uyyānapāsādaṃ ānetvā* — vejaṃ pakkosāpetvā tikicchāpesi, K 1, 2, 3, 4 – 284^{15-17}.

DASABODHISATTAUDDESA.

mahārāja — *ahaṃ putto vā bhariyā vā n'atthi* — tena ahaṃ dubbalo idha atidukkhataraṃ nisinno'mhī ti, *DBU*, 32^{7-9}, «grand roi, je n'ai ni fils, ni femme, c'est pourquoi faible et plein de tristesse je suis assis en ce lieu».

ahaṃ ekaṃ dhammaṃ sutvā — *pūjārahaṃ me atthi* —, *DBU*, 10^{4}, «ayant entendu un seul point de cette loi, j'ai une offrande convenable».

Et cf. *DBU*, X, 7, p. 382.

XIII. *Temps périphrastiques*

1. — Gérondif avec *hoti* :

passitukāmā *hutvā ahosi*, K 1, 2, 3, 4 – 270[12];
pavisitukāmā *hutvā ahesuṃ*, K 1, 2, 3 – 272[5];
ekato *hutvā bhavāma*, K 1, 2, 3 – 280[13].

2. — Participe passé avec *hoti* :

parājito hoti, B 285[7-8];
sampatto hoti, B 299[22];
kataṃ hoti, B 283[2].

3. — Participe présent avec *hoti* :

anubhavanto hoti, K 1, 2, 3, 4 – 300[7];
vuyhamāno ahosi, K 1, 2, 3, 4 – 300[13];
vuyhamāno hoti, B 301[24].

DASABODHISATTAUDDESA.

cetiyaṃ *bandhitvā ahesuṃ*, *DBU*, 24[16] et XII, 1, p. 383;
visaññī *hutvā ahosi*, *DBU*, 7[23], 9[21], 37[11] et XII, 1, p. 383;
pattā ahosi, *DBU*, 21[4].

Et cf. les nombreux exemples donnés sous XII, 2, p. 383.

ANNALES D'AYUTHIA.

katvā ahesuṃ, An. d'Ay., 12[7];
uddisitvā ahesuṃ, An. d'Ay., 16[16];
ghātito ahosi, An. d'Ay., 9[9];
viheṭhayantā ahesuṃ, An. d'Ay., 14[17].

Et cf. les exemples relevés par M. Martini dans ce texte, *DBU*, XII, 3, p. 383.

XIV. *Morphologie du verbe*

1. — *ṇhāyati*, K 2, 3, 4 – 276[8] – 286[13] – 290[16, 17] – 300[1] – 304[5]; — K 2, 3 – 284[7], montre que l'auteur s'est souvenu du sanskrit (cf. V. Henry, *Précis de grammaire pâlie*, p. 32, § 83, n° 3, jyotsnā > juṇhā). On peut aussi songer à une forme prâkrite.

2. — *saṃkhubbhita*, K 1, 2, 3, 4 – 270[3] et *saṃkhubbhi*, B 271[3] ont été formés sur saṃkṣubhyati (cf. V. Henry, *Précis de grammaire pâlie*, p. 33, § 86).

3. — (*aṭṭhañ*) *gamita*, K 1, 2, 3, 4 – 274[10] pour atthaṅgata, n'est pas étranger au pāli classique. Cf. *CPD*.

4. — *vijāyita*, K 1, 2, 3, 4 – 270[2] pour vijāta;
paharita, B 299[22] pour pahaṭa;
suṇita, K 1, 2, 3, 4 – 276[16] pour suta;

ont été faits indûment sur le thème du présent (vijāyati, paharati, suṇāti). Il en est de même de *bhijjita*, K 1 – 298[16] pour bhinna (bhijjati), mais bhijjata (K 2, 3) reste difficile à expliquer.

5. — *purakkhita*, K 1, 2, 3, 4 – 272[8] pour purakkhata est formé sur puraskṛta, ṛ est traduit par i au lieu de a.

6. — *abhiruyhati*, B 283[15] – 295[24] — K 1, 2, 3 – 282[14], existe en pāli; cf. *CPD*, art. abhirūhati.

On peut en rapprocher oruyhati, K 1. 2, 3, 4 – 292[18] pour orohati.
paggayhanti, B 271[18] pour paggaṇhanti.

7. — *olokiyamāna*, B 301[27] pour olokayamāna. L'auteur confond les formes active et passive, il en est probablement de même pour upadhāriyamāna, K 2, 3, 4 – 272[7], et dhāriyamāna, B 273[9].

8. — *āliṅgetvā* pour aliṅgitvā est constant dans B 279[6] – 291[8] – 305[22];
pakāsanto, B 277[6] – 281[19] – 301[11] pour pakāsento;
vilimpetvā, K 2, 3, 4 – 294[2], semble bien avoir la valeur d'un actif.

9. — *kiḷitha*, K 2, 3, 4 – 284[12], pour kīḷatha, a probablement été contaminé par le participe passé.

10. — *bhavāmhase*, K 1, 2, 3 – 288[6], pour bhavamāse; notre auteur confond désinences primaires et désinences secondaires.

11. — *vayhati*, K 3 – 298[22] – 300[5, 13, 16] – 302[4], est attesté; cf. *DPL*, art. vuyhati.

DASABODHISATTAUDDESA.

L'auteur de ce texte confond les formes actives et passives :
sampaticchiyamāna [*DBU*, 6[3] et XI, 2, p. 382] pour sampaticchamāna.
Et cf. XI, 1, p. 382 : *dayhati*, *āruyhati*, *paggayhamāna*.

XV. *Les mots invariables*

1. — Une préposition renforce le sens grammatical :

bodhisatto *sadeviyā saddhiṃ*, B 291[3], «le bodhisatta avec la princesse»;
tāya *saddhiṃ anugantvā*, B 297[26], «ayant suivi celle-ci».

2. — *bhariyāya ekato* kīḷitvā, K 1, 2, 3 – 282[22], «s'étant diverti avec son épouse». ekato est employé ici à la place et de la même manière que saddhiṃ. Il se peut qu'il y ait eu également contamination de l'expression cambodgienne : jā mwy nịṅ «avec», «ensemble». Littéralement : «être un avec».

3. — *vinā hutvā* «étant devenus séparés» pour nānā hutvā, K 2, 3, 4 – 296[3].

PAÑÑĀSAJĀTAKA

RECENSION CAMBODGIENNE

MANUSCRIT DE HANOI			MANUSCRIT N° 628	MANUSCRIT N° 324	ÉDITION DE PHNOM-PENH	MANUSCRIT N° 325
	1re partie, t. I.					
1	Samuddaghosa .	3	" fasc. 1-ka R	" ka R	" 2	
2	Sudhanakumāra.	27	" 1-khe R	" khū V	" 29	
3	Suttadhanu	75	" 3-ñu R	" ñu V	" 77	
4	Ratanapajjota. . .	127	" 4-jū R	" ju V	" 125	
5	Sirivipulakitti . .	143	" 5-jhi V	" jhi V	" 140	
6	Vipularāja	161	" 5-ñī R	" ñi V		
7	Siricūḷāmaṇi . . .	169	" 5-ño R			
8	Candarāja	181	" 6-ṭi V			
9	Sabbamitta	195	" 6-ṭhā V			
10	Siridharaseṭṭhi. .	223	" 7-ḍê V			
11	Sabbasiddhi	227	saṅkhapatta 8-daḥ R			
12	Dulakapaṇḍita . .	241	" 8-tê R			
13	Ādittarāja.	257	" 9-thū V			
14	Dukamānika . . .	267	" 9-da V			
15	Mahāsūrasena. . .	281	" 9-daḥ R			
16	Suvaṇṇakumāra .	293	" 10-dhê R			
	1re partie, t. II.					
17	Kanakarāja.	29	" 11-pi V			
18	Viriyapaṇḍita . . .	37	" 11-pai V			
19	Dhammasoṇḍaka.	53	" 11-phê V			
20	Sudassanamahā-rāja.	61				
21	Vaṭṭaṅgulirāja . .	69				
22	Porāṇakapilapu-ranarinda	85	" 13-mā R			
23	Dhammikapaṇḍi-ta	103	" 13-me R*			
24	Mahāpurisa	111	" 13-ya R			
25	Dhammarāja . . .	121	" 13-yu R			
26	Narajīva.	127				
27	Surūpa.	139	" 14-ra R			
28	Mahāpadumaku-māra.	151	" 14-rê R			
29	Bhaṇḍāgārakaku-māra.	169	" 14-le V			

MANUSCRIT DE HANOI			MANUSCRIT N° 628	MANUSCRIT N° 324	ÉDITION DE PHNOM-PENH	MANUSCRIT N° 325
	1re partie, t. II.					
30	Bahulagāvī.....	195	// fasc. 15-vaḥ R			
31	Setapaṇḍita....	201	// 15-si V			
32	Puppharāja....	213	// 15-so V			
33	Bārāṇasirāja....	225	// 16-hu V			// hu V
34	Brahmaghosarāja	235	// 16-ḷa R			// ḷa R
35	Devarukkhakumāra.......	243	// 16-ḷu V			// ḷu V
36	Salabha.......	255	// 17-kyā R			
37	Siddhisāra.....	267	// 17-kyo R			
38	Narajīva.......	283	// 17-khyê R			
39	Atidevarāja.....	301	// 18-ksaḥ R			
	2e partie, t. II.					
40	Sonanda......					
41	Siṃhanāda.....	43				
42	Suvaṇṇasaṅkha .	97				
43	Surabha.......	163				
44	Devanda.......	289				

JAṄ:MAY PAṆṆĀSA

INDEX

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
kalūnaṃ	I, 7, 316	288^{15}	289^{19}; 295^{8}; 297^{15}; 305^{4}
kāñcana	I, 6, 316	292^{7}	
KĀSIKA (raṭṭha)	....	268^{16}	269^{11}
kiṃsa	....	272^{14}	
kiṇṇara (ī)	I, 3 *a*, 313	286^{9}; $290^{1, 6}$; 308^{6}	
kinnara (ī)	....	286^{9}; 290^{1}; 290^{6}; 308^{6}	287^{11}; $291^{1, 7, 8}$; 307^{25}
kilati	I, 3 *b*, 314	$272^{6, 20}$; 274^{1}; $282^{16, 18}$; 282^{22}; $284^{10, 12}$; 290^{15}; $300^{2, 3}$	
kissa	I, 2 *aβ*, 311		273^{14}
kiḷitha	XIV, 9, 338	284^{12}	
kisā	....	272^{14}	
kuppa	I, 2 *aγ*, 312	294^{1}	
kekatha	....		283^{20}
KELĀSA (pabbata)	....	282^{17}; $284^{2, 3}$; 284^{4}; $290^{13, 14}$	283^{18}; $284^{1, 3, 4}$; $291^{16, 17}$
khuddhaka	I, 4 *a*, 315	300^{9}	
gajja	I, 2 *aβ*, 311	272^{9}	
ganda	I, 4 *b*, 315	$292^{21, 22}$; 294^{2}	
gamita	XIV, 3, 337	274^{10}	
gūhā	I, 1 *a*, 310	$286^{4, 15}$; 292^{7}	$287^{16, 17}$
cajjati	I, 2 *aβ*, 311	$282^{10, 11}$; 306^{16}	
cattu° cattunnaṃ	I, 2 *aα*, 311	274^{9}; 284^{17}	
cātuddhasī	I, 4 *a*, 315	270^{14}	
chaṭṭetvā	I, 5, 315		269^{9}; 279^{7}; 283^{17}
CHADANTA (sara)	I, 2 *b*, 312	$290^{19, 20, 21}$; $292^{1, 3, 4, 5}$; $292^{6, 12, 13}$	
chadeti	I, 3 *b*, 314	278^{4}	
CHADDANTA (sara)	....	$290^{19, 20, 21}$; $292^{1, 3, 4, 5}$; $292^{6, 12, 13}$	$291^{20, 21, 22}$; $293^{4, 8}$; $296^{10, 12}$
chaddeti	I, 3 *b*, 314	278^{4}	
JAMBŪDĪPA	I, 1 *a*, 310	$270^{5, 7}$; 274^{6}; 278^{14}	$271^{5, 8}$; 275^{9}; 279^{19}
jātaka	I, 3 *a*, 313	268^{2}; 306^{18}; 308^{11}	
jātisara	I, 2 *b*, 313	$292^{5, 8}$	$293^{5, 8}$
JĀTIHAṄGULA (pabbata)	....		291^{23}
JĀTIHIṄGULA (pabbata)	....	290^{22}	
JETAVANA	....	268^{4}	269^{1}
ṇhāyati	I, 3 *a*, 313; XIV, 1, 337	276^{8}; 284^{7}; 286^{12}; $290^{16, 17}$; 300^{1}; 304^{5}	

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
TĀVATIṂSA (bhavana)	....	268^{18}	269^{13}
tāvattiṃsa	I, 2 *aδ*, 312	268^{18}	
tuttha	I, 3 *b*, 314	278^{19}; 304^{15}	
tūriya	I, 1 *a*, 310; I, 6, 316		271^{18}
thapeti	I, 3 *b*, 314	284^{11}; 294^{8}; 300^{6}; $302^{6, 17}$	
thāna	I, 3 *b*, 314	302^{19}	
thūti	I, 1 *a*, 310	272^{9}	
daṭṭhaṃ	I, 1 *d*, 310	274^{17}	
dassa =dix=	I, 2 *aa*, 311	270^{16}; 276^{9}; 292^{15}	
dukata	I, 2 *b*, 312	300^{10}	
DUMA (rāja)	....	$290^{1, 5}$; 290^{1}; 308^{6}	
dumana	I, 2 *b*, 312		$289^{8, 20}$
DUMARA (rāja) et DUMMARA (rāja)	....		$291^{8, 15}$; 307^{25}
DUMMA (rāja)	I, 2 *aβ*, 311	290^{3}; 290^{13}	
DŪMA (rāja)	....	290^{1}	
DEVADATTA	....	306^{13}	307^{22}
DEVADHĪTĀ (devī)	....	268^{18}; 308^{1}	269^{13}; 289^{5}; 309^{25}
najjhuvara	....		273^{4}
nattha	I, 3 *b*, 314	$288^{2, 7, 10}$	
naddha	I, 4 *a*, 315	268^{1}	
namasati	I, 2 *b*, 312	268^{1}; 270^{16}	
nāmma	I, 2 *aa*, 311	$268^{13, 16, 18}$; $270^{4, 9}$; 274^{4}; 278^{15}	
nighosa	I, 2 *b*, 311	272^{9}	
nibbutta	I, 2 *aβ*, 311	$304^{2, 4}$	
niyādetvā	I, 2 *b*, 313	304^{17}; 306^{2}	
nuddha	I, 4 *a*, 315; I, 2 *aβ*, 311	268^{1}	
neta	I, 2 *b*, 312	274^{19}	
pakāsanto	XIV, 8, 338		277^{8}; 281^{19}; 301^{11}
pakkhandati	I, 3 *a*, 313	284^{20}; 288^{16}; 294^{5}; 304^{10}	
paggayhanti	XIV, 6, 338		271^{18}
PAJĀPATIGOTAMĪ	....	308^{5}	309^{7}
paṭisutvā	I, 2 *b*, 313		287^{23}
paṭṭhanā	I, 3 *a*, 313	270^{18}	
paṭṭhayati	I, 3 *a*, 313	274^{7}; 278^{15}; 282^{1}	
paṇḍava	....	272^{8}, cf. Beluvapaṇḍu (-vīṇā) P. E. D. p. 113	

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
paṇṇaka	....		88[4]
patikkhipati	I, 3 *b*, 314	290[10]	
patibaddha	I, 3 *b*, 314	270[11]	
patibhāga	I, 3 *b*, 314	270[10]	
patimaṇḍita	I, 3 *b*, 314	286[9]; 290[15]	
patimandita	I, 3 *b*, 314	290[15]	
pattati	I, 2 *aβ*, 311	284[9]; 284[15]	
panaka	....	290[20]	
pabbajā	....	306[3]; 304 [7]	
pabbajjati	I, 2 *aβ*, 311	304[18]; 306[3]	
parivatta	....	278[21]	
parivutta	I, 2 *aβ*, 311	272[10]; 278[21]; 304[13]	
parohita	I, 1 *c*, 310	276[4]; 284[11]; 308[3]	
pavisati	I, 1 *a*, 310	274[1]; 276[6]; 276[14]; 278[8]; 284[10]; 290[3]; 296[15]; 298[1, 19]; 302[17]; 304[16, 17]; 306[3, 8]	
pahuta	I, 1 *a*, 310	274[7]; 278[10]	
pahutta	I, 2 *aγ*, 312	278[10]	
purakkhita	XIV, 5, 338	272[8]	
PHALIKA (pabbata)	....	292[1]	
BANDHUDATTA (rāja)	....		269[12]; 279[1, 4]; 279[16]; 281[3, 5]; 287[22]; 289[8, 13]; 307[1]; 309[5]
BANDHUMATĪ (devi)	....		271[8, 11, 13]; 275[7]; 277[12]; 281[23]; 299[11]; 307[18]; 307[20]; 309[9]
bahū°	I, 1 *a*, 310	278[18]; 280[3]	
BĀRĀṆASĪ	....	298[23]	301[1]
BRAHMAPURA	....	268[16]; 272[3]; 276[20]; 278[10, 11, 12]; 286[19, 20]; 306[3]	269[11]; 273[7, 10]; 277[3, 8]; 279[1, 4]; 279[15, 16, 25]; 287[21, 23]; 307[7]
BRAHMALOKA	....	304[18]; 306[4]	305[20]; 307[5]
bhaddha	I, 4 *a*, 315	282[3]	
bhavāmhase	XIV, 10, 338	288[6]	
bhijjata	XIV, 4, 338	298[16]	
bhijjita	XIV, 4, 338	298[16]	
bhiriyā	I, 1 *e*, 310	282[18]	
bhummi	I, 2 *aγ*, 312	298[14]	
MAṆI (pabbata)	....	290[22]	291[22]
MAṆIMEKKHALĀ	I, 2 *aβ*, 311	300[14]; 302[5]; 308[8]	
MAṆIMEKHALĀ	....	300[14]; 302[5]; 308[8]	301[20]; 309[8]
maṇḍira	I, 3 *a*, 313	270[15]	

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
MADDA (raṭṭha)	....	293^{14}; 302^{13}	
madhurasara	I, 2 *b*, 313	268^{11}	
manoramma	I, 2 *aβ*, 311	272^{17}	
mandāra	I, 6, 316	282^{22}	283^{27}
MARAṆĀPATTA	....	284$^{2, 5}$	
MARAṆĀBHIMUKHA	....	284$^{3, 5, 6}$	
mahalaka	I, 2 *b*, 312	296^{16}; 298^{2}	
MAHĀMĀYĀ	....	308^{1}	309^{6}
MAHĀSUBADRĀ	....	292^{11}	
migga	I, 2 *aβ*, 311	286^{10}	
MUṆḌA (raṭṭha)	....		297^{19}; 299^{4}; 303^{10}-305$^{13, 14}$
muddhikā	I, 4 *a*, 315	298$^{3, 4}$	
muddhī	I, 4 *a*, 315	298^{6}	
MOGGALLĀNA	....	308^{6}	307^{26}
yassa	I, 2 *aβ*, 311	265$^{5, 8, 12}$; 270^{21}; 278^{4}	
rajaṭa	I, 3 *a*, 314	282^{8}; 286^{5}; 290^{21}	
RAJATA (pabbata)	....	286^{5}; 290^{21}	287^{7}; 291^{25}
rajjaṭa	I, 2 *aβ*, 311; I, 3 *a*, 314	282^{18}; 286^{5}; 290^{21}	
rajjata	I, 2 *aβ*, 311	286^{5}	
RAṆĀPATITA	....		285$^{2, 7, 8}$
RAṆĀBHIMUKHA	....		285$^{1, 5, 7, 8, 9}$; 285$^{16, 17}$
RATANA (pabbata)	....	286^{6}	287^{8}
rattana	I, 2 *aα*, 311	286^{7}; 290^{15}	
ramma	I, 2 *aβ*, 311		
rammaṇīya	I, 2 *aβ*, 311	292^{14}	293^{14}
RAMMAPURA	....	270^{7}; 272$^{3, 5, 17}$; 274^{2}; 276^{7}; 278^{22}; 280^{18}; 288^{12}; 292^{19}; 296^{17}; 304^{11}; 306^{4}	271^{6}; 273$^{6, 7, 19}$; 275$^{15, 17}$; 277$^{5, 18, 20}$; 279^{25}; 281$^{17, 18, 21}$; 287^{19}; 293^{18}; 297^{22}; 305^{17}; 307$^{10, 11}$
RĀHULA	....	308^{3}	309^{4}
rukkhakhandha	I, 2 *b*, 312	294^{14}; 296^{2}	
rūppa	I, 2 *aα*, 310	270^{19}	
likkhati	I, 2 *aβ*, 311	298$^{11, 12, 13, 14, 15}$; 302^{22}	299^{14}; 305^{2}
lohitaṅga	I, 5, 316		299^{1}
vaḍhaki	I, 2 *b*, 312	298^{11}	
vayhati	XIV, 11, 338	298^{21}; 300$^{5, 22, 16}$; 302^{4}	
vassati	I, 2 *aβ*, 311	290^{12}; 292$^{16, 19}$; 296^{19}; 304^{7}	
vikiṇāti	I, 2 *b*, 312	298^{3}; 298^{10}	
vikiṇṇāti	I, 2 *b*, 312	298^{3}	

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
vikhāleti	I, 2 *b*, 312	294^{1}; 302^{23}	
vijādhara	I, 2 *b*, 312	$282^{17, 21}$; $284^{1, 5, 13, 18}$; 290^{16}; 292^{22}; 294^{1}; $302^{6, 7, 8, 10}$; 306^{19}	
vijāyita	XIV, 4, 338	270^{2}	
vijjādhara	....	$282^{17, 21}$; $284^{1, 5, 13, 18}$; 290^{16}; 292^{22}; 294^{1}; $302^{6, 7, 8, 10}$; 306^{19}	$283^{18, 22}$; $285^{1, 2, 3, 4, 6}$, $285^{7, 8, 15, 17, 19, 21}$; $291^{2, 18}$; 295^{4}; 294^{23}, 303^{6}; 307^{23}
viṇṇā «luth»	I, 2 *aγ*, 312	276^{15}	
vinā (hutvā)	XV, 3, 338	296^{3}	
VINDADATTA (rāja)	....	268^{17}; 278^{1}; 286^{17}; 306^{1}; 306^{20}	
VINDAMATĪ (devī)	....	$270^{9, 15}$; $274^{6, 7}$; $276^{9, 18}$; 280^{20}; 308^{9}	
vilinna	I, 2 *aγ*, 312	274^{18}	
vilimpetvā	XIV, 8, 338	294^{2}	
visajjeti	I, 2 *b*, 313	268^{7}	
visamati	I, 2 *b*, 313	276^{8}; 286^{15}; 302^{14}	277^{19}; 287^{17}; 303^{11}
visamana	I, 2 *b*, 313	294^{2}	
veja	I, 2 *b*, 312	$284^{16, 17}$	
veturiya	I, 8, 316	292^{18}	
vedariya	I, 8, 316	292^{23}	
veduriya	I, 8, 316	$292^{15, 18}$; 292^{22}; 294^{2}	
saṃkhubbhi	XIV, 2, 337; I, 2 *aδ*, 312		271^{2}
saṃkhubbhita	XIV, 2, 337, I, 2 *aδ*, 312	270^{3}	
saṃgamma	I, 2 *aβ*, 311	282^{10}	
SAKKA	....	272^{10}; 300^{16}; $302^{1, 7}$	301^{27}; $303^{1, 6}$; 309^{1}
sakkāpeti	I, 4 *b*, 315	296^{12}	
saṇṭhava	I, 3 *a*, 314	278^{13}	
saṇṭhāreti	I, 5, 316; I, 3 *a*, 314	284^{8}	
saṇḍava	I, 3 *a*, 314	278^{13}	
saṇḍhāreti	I, 3 *a*, 314	284^{8}	
saddha	I, 4 *a*, 315	$272^{10, 12}$; 276^{17}	
sandava	....	278^{13}	
sandhava	I, 5, 316		279^{18}
samāgamaṭhāna°	I, 2 *b*, 312		299^{12}
SAMUDDAGHOSA	....	268^{4}; $270^{3, 5, 20}$; 272^{6}, 278^{1}; 290^{3}; $308^{10, 11}$	$271^{4, 5, 20}$; 273^{3}; $279^{3, 5}$; 281^{21}; 291^{6} 299^{12}; $307^{13, 16}$; $309^{9, 13, 18}$
samuddha	I, 4 *a*, 315	268^{4}; $270^{3, 5, 20}$; 272^{6}; 278^{1}; 290^{3}; $294^{11, 13}$; 294^{16}; 298^{13}; 298^{22}; 300^{7}; $300^{13, 14}$; 302^{2}; $302^{10, 11}$; 302^{16}; $308^{10, 11}$	

	COMMENTAIRE GRAMMATICAL	K	B
sampaticchati	I, 3 *b*, 314	298[8]	
SAHASSANETTA		308[7]	
sahassā «en hâte»	I, 2 *aβ*, 311	274[23]	
SĀRIPUTTA		308[4]	307[24]
SĀVATTHI		268[4]	
siṃghaṃ, siṅghaṃ	I, 1 *b*, 310	286[19]	287[21]
SIRISIHANAGUTTA			271[6, 13]; 275[6]; 277[11, 20]; 279[14]; 281[1, 8, 13, 16]; 287[20]; 305[18, 24]; 307[23]
SIRISĪHANARAGUTTA	III, 2 *b*, 317	270[8, 13]; 274[3, 15]; 276[17]; 278[10]; 280[1, 13, 15, 17]; 304[13]	
sukāpeti	I, 4 *b*, 315	296[13]	
sukkāpeti	I, 4 *b*, 315	296[13]	
suṇiṭa	XIV, 4, 338	276[13]	
SUDASSANA (pabbata)		282[21, 23]	283[23, 24]
suddha	I, 4 *a*, 315	272[10]	
SUDDHODANA		306[20]	309[5]
suppa	I, 2 *aγ*, 312	280[4]	
SUBHADDĀ			293[11]
SUVAṆṆA (nagara)		288[18]; 290[8]	289[22]; 291[4]
SUVAṆṆA (pabbata)		286[5]; 290[22]	287[7]; 291[22]
SUVAṆṆA (bhūmi)		292[14]; 298[14]	293[14]; 299[13, 14]
SELA (pabbata)			291[23]
sevāla		290[20]	
somanassapatta	I, 2 *b*, 312	274[8]; 280[5]	283[8]
hatthikhandha	I, 2 *b*, 312	272[7]	273[9]
HIMAVANTA (pabbata)		286[3, 6, 11]; 288[17]; 304[17]; 306[3]	287[3, 8, 13]; 289[21]; 305[25]; 307[3]

INDEX DES GĀTHĀ

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 502766.

ÉTUDES JAVANAISES

I. LES TOMBES MUSULMANES DATÉES DE TRÅLÅYÅ

par

Louis-Charles DAMAIS

a. INTRODUCTION

Alors que certaines trouvailles archéologiques ont la bonne fortune d'être immédiatement appréciées et que les données qu'elles fournissent forment souvent un apport substantiel venant s'ajouter à l'ensemble des connaissances au moyen desquelles on cherche à reconstruire le passé, il semble que dans d'autres cas, des difficultés de toutes sortes : confusions, erreurs, imprécisions, oublis, etc., surgissent dès le début en telle quantité que l'on perd vite toute perspective réelle. Certaines idées préconçues aidant, les matériaux disponibles pourront rester dédaignés pendant de longues années sans que personne s'avise de leur importance et alors toute appréciation impartiale devient pratiquement impossible sans reprendre en entier l'étude des documents. La conséquence en est que dans les ouvrages dont le but est de présenter à un plus grand public le résultat des études de détail faites par les spécialistes, le nom de tels sites n'est même pas toujours mentionné.

Un exemple typique de ce dernier cas nous est fourni par les tombes situées dans un lieu-dit de l'Est de Java appelé Trålåyå. La première mention de ce site date de plus de 75 ans et pourtant la valeur archéologique et historique en a presque toujours été niée. Trålåyå, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, a été assez souvent décrit et même étudié. Mais jamais on n'a su faire ressortir la valeur que les données du site pouvaient avoir pour venir enrichir les connaissances plutôt maigres que l'on possède sur la période du changement officiel de religion à Java, ou, plus exactement dans le cas présent, aux environs immédiats de la capitale de l'empire de Majapahit. Nous sommes donc convaincu que Stutterheim avait raison de vouloir reprendre l'étude de ces matériaux plus ou moins méprisés et le présent article n'a d'autre prétention que de donner, après avoir passé en revue la littérature épigraphique où Trålåyå se trouve mentionné, une interprétation aussi impartiale que possible des tombes datées et de leurs inscriptions [1].

---

[1] C'est en effet Stutterheim qui, en 1940, nous fit visiter une première fois le site de Trålåyå. En décembre 1941, il attira notre attention sur l'importance des inscriptions tombales qui s'y trouvent et nous demanda d'en faire une étude aussi complète que possible. Son intention était

Le cimetière musulman appelé Trālāyā [1] se trouve par environ 112° 20′ de longitude Est et 7° 35′ de latitude Sud, immédiatement au Sud de l'emplacement où, selon toute vraisemblance, s'élevait le *kraton* ou Palais Royal de Majapahit [2].

Le site n'est mentionné, dans les cartes non archéologiques, que sur un tirage ancien (sans date, mais antérieur à 1892) de la carte de Java au 1/20.000ᵉ (feuille F XIV). Le nom de Trālāyā y est accompagné du signe conventionnel indiquant une «antiquité». Le tirage de cette même feuille mis à jour jusqu'en août 1892, ne mentionne plus Trālāyā, mais à sa place un second Kĕḍaton, le premier étant indiqué sur toutes les cartes à quelque 500 mètres au Nord de Trālāyā.

Ce deuxième Kĕḍaton doit être une erreur, car s'il y a bien aussi des ruines et des tombes à Kĕḍaton, le hameau qui porte ce nom est nettement séparé de Trālāyā dont le nom est encore connu de tous les habitants de la région, ainsi que nous avons pu nous en assurer lors de notre dernière visite. Nous parlerons donc exclusivement — de même que toute la littérature archéologique — de Trālāyā [3].

---

d'utiliser les résultats obtenus dans une étude historique consacrée à la période de transition religieuse à Java. Sa mort, survenue pendant l'occupation nippone, l'a empêché de mettre ce projet à exécution.

Une première version de la présente étude (en néerlandais), fut remise en juillet 1947 à la direction du Service Archéologique de l'Indonésie (cf. *OV*, 1941-1947 : 58). Les circonstances ne permirent pas de la publier alors. Nous en avons entièrement refondu le texte en français et apporté différents remaniements qu'une récente visite au site (le 6 mars 1955) nous a permis de faire.

C'est à l'amabilité du Directeur actuel du Service Archéologique de l'Indonésie (*Dinas Purbākala Republik Indonesia*), M. Sukmono, que nous devons une série complète des photographies dont la plupart sont reproduites plus loin. Nous l'en remercions bien vivement ici car pour la discussion de détails paléographiques, rien ne vaut une photographie, et le lecteur pourra ainsi juger par lui-même de la valeur de nos arguments, en particulier dans les cas où notre interprétation s'écarte de celle de nos prédécesseurs.

(1) Dans l'orthographe de l'administration indo-néerlandaise conservée d'une façon générale jusqu'ici (sauf le digramme *oe* qui est partout remplacé par *u*), ce nom est écrit "Trolojo". Le site fait partie du village (*desa*) de Sĕntānārējā (orthographe administrative : Sentonoredjo), sous-district (*kĕcamatan*) de Trāwulan (Trowulan), district (*kawĕdanan*) et régence (*kabupaten*) de Mājākĕrtā (Modjokerto), résidence (*residensi*) de Sourabaya (en orthographe officielle Surabaja, la graphie néerlandaise usuelle du nom de cette dernière ville étant Soerabaja ou Soerabaia, tandis que la prononciation en javanais est Surābāyā).

Stutterheim nous fit remarquer à l'époque que le nom de Trālāyā a été formé par aphérèse du composé Citralaya et qu'il s'agit donc d'un nom ancien à l'inverse de Sĕntānārējā qui est probablement moderne. Le nom de Trāwulan vient également d'un plus ancien Citrawulan. L'étymologie de Trāwulan par *trang wulan* «clair de lune» que l'on trouve dans Raffles, *History of Java*, II (1817) : 54 et dans Van Hoëvell, *Reis over Java, Madura en Bali*, I (1849) : 181, n'est pas à retenir. Bien que *t(ĕ)rang* soit quelquefois employé en javanais parlé, *tĕrang bulan* est en fait malais (et indonésien moderne), le terme javanais étant *pĕpadang ing rĕmbulan* ou *padang bulan*. Il existe d'autres toponymes formés d'une façon analogue. Citons Trāsānā, Trāpādā, Trāliman, Trājalu, etc. Mais il n'est pas certain que la syllabe *tra* provienne dans tous les cas du mot *citra*. Chacun d'eux devrait être étudié à part.

La restitution de la première partie du mot en *citra* n'est en effet pas la seule possible et si elle est très satisfaisante pour Trāwulan, étant donné que Citrawulan est attesté dans le *Sĕrat Kāṇḍā* (ouvrage tardif il ne faut pas l'oublier), pour Trālāyā, le mot *citra* semble moins satisfaisant et un autre mot tel que *setra* se présente aussitôt à l'esprit. Ce terme qui vient du sanskrit *kṣetra*, signifie le plus souvent «cimetière» (= *śmaśāna* et *sĕmā*) et *Setralaya* est au moins aussi vraisemblable comme toponyme que *Citralaya*. Différents villages existent encore qui portent un nom analogue : *Setrā, Setrājĕnar, Setrāadi, Setrākalangan* (en orthographe administrative : Setro, Setrodjenar, Setrohadi et Setrokalangan).

(2) Le site de Majapahit n'a pas encore été fouillé de façon systématique. Des fouilles stratigraphiques avaient été amorcées avant la dernière guerre. Elles ont été interrompues par l'occupation japonaise et n'ont pas pu être reprises jusqu'ici.

(3) Il est possible qu'au siècle dernier, Kĕḍaton ait été un village, donc une unité administrative reconnue et non un hameau comme c'est le cas actuellement, car les cartes au 1/20.000ᵉ ne mentionnent pas Sĕntānārējā. Le deuxième Kĕḍaton indiquerait alors la présence, dans le territoire

La carte au 1/50.000e [1] ne mentionne pas Trâlâyâ, mais seulement le hameau Kĕḍaton et le desa Sĕntânârĕjâ (orthographié Sentonoredjo) dont le territoire englobe aussi bien Kĕḍaton que Trâlâyâ. L'emplacement du cimetière de Trâlâyâ est cependant marqué du signe indiquant la présence de tombes musulmanes.

On trouve par contre Trâlâyâ :

a. Sur la petite carte au 1/100.000e jointe par Verbeek à son article sur les *Ruines de Majapahit* [2];

b. Sur la grande carte archéologique au 1/500.000e accompagnant la *Liste des Antiquités de Java* dressée également par Verbeek [3];

c. Sur la carte du terrain de Majapahit qui forme la planche 66 de l'ouvrage de Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* [4].

Ces ouvrages étant épuisés et pratiquement introuvables, nous donnons plus loin deux cartes indiquant l'emplacement de Trâlâyâ (fig. 12 et 13) [5].

Pour se rendre à Trâlâyâ, il faut, sur la grande route qui relie Sourabaya à Mâjâagung, et à quelque deux ou trois cents mètres après le kilomètre 61, au village de Trâwulan, prendre à gauche une route assez large mais non empierrée qui se dirige à peu près droit vers le Sud. On traverse à Nglinguk un carrefour où, à gauche, se trouve une autre route qui conduit à Bajang Ratu et au Canḍi Tikus. Continuant tout droit vers le Sud, on arrive, à environ 2 km. 500 de la grande route, à l'agglomération de Sĕntânârĕjâ qu'il faut dépasser pour atteindre, à quelque cinq cents mètres plus loin, Trâlâyâ. Le cimetière est situé à droite (donc à l'Ouest), le long de la route et se trouve indiqué par un mur récent ou du moins récemment refait, parallèle à cette route.

Avant la seconde guerre mondiale, l'aspect du cimetière était celui d'un petit bois de teck aux arbres espacés mais entretenant suffisamment de fraîcheur et surtout tamisant la lumière, ce qui créait cette atmosphère de calme si typique des cimetières de Java, que les arbres soient comme dans la majorité des cas des frangipaniers (*kĕmbojâ*) [6], des teck (*jati*) [7] comme ici ou encore des *nâgâsari* [8] comme dans d'autres sites anciens.

La presque totalité des arbres a été abattue (pendant l'occupation japonaise, semble-t-il) de sorte que l'on chercherait vainement l'ombre et les jeux de lumière qui donnaient un tel charme à ce site. On ne saurait par ailleurs considérer comme un embellissement les constructions en bois et recouvertes de tuiles rouges récem-

---

du village de ce nom, d'« antiquités », mais il y a de toute façon une inexactitude, car le nom de Trâlâyâ, mentionné seulement dans l'ancien tirage de cette carte, est encore vivant de nos jours, ainsi que nous venons de le faire remarquer.

(1) Tirage de 1918 avec l'ancienne numération : feuille LVIII D; nouvelle édition revue en 1939 avec numérotation nouvelle : feuille 53/XLI D.

(2) *TBG,* 33, 1889-1890. Nous reparlerons plus loin de cet article.

(3) *VBG,* 46, 1891.

(4) Les trois cartes sont d'ailleurs étroitement apparentées, et aucune d'elles ne mentionne le village moderne de Sĕntânârĕjâ.

(5) Le détail des routes est basé sur la carte de Java au 1/50.000e.

(6) *Plumeria acuminata* Ait., auparavant *Plumeria acutifolia* Poir. En javanais on trouve aussi la variante *sĕmbojâ*. Cette fleur dont le parfum est un des plus délicats qui soient, est à Java actuellement associée aux cimetières, mais à Bali c'est la fleur par excellence des temples et des offrandes. Le nom balinais actuel, *jĕpun,* existe aussi en vieux javanais.

(7) *Tectona grandis* L. f.

(8) On dit aussi *nâgâpuspâ* et *nâgâkusumâ*. Le nom botanique de cet arbre est *Mesua ferrea* L.

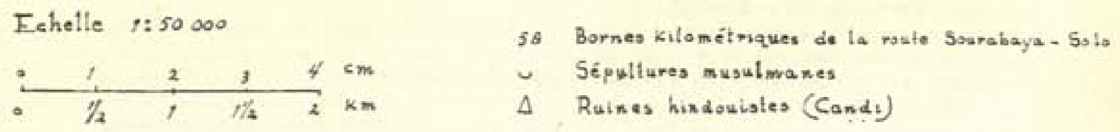


FIG. 12. — Situation de Trålåyå au Sud de la route de Sourabaya à Solo.

ment bâties à la place des anciens *cungkub* [1], pour protéger certaines tombes considérées comme abritant les restes de personnages dont le rôle de propagateur de la nouvelle religion a été conservé par la mémoire populaire. Il s'agit d'une période nettement postérieure à celle de la majorité des tombes datées auxquelles le présent article est consacré. Heureusement, les sépultures les plus importantes du point de vue archéologique semblent ne pas avoir attiré l'attention, autrement le cimentage et le carrelage dont on a affligé certaines autres en aurait détruit à jamais la forme originelle. Les tombes que nous étudions ici ne semblent pas avoir changé d'aspect depuis les premières descriptions un peu détaillées faites il y a une quarantaine d'années. Il est seulement à craindre que, n'étant plus — au moins dans une certaine mesure — protégées par des arbres des alternances de pluie et de soleil, les pierres ne se détériorent beaucoup plus rapidement qu'auparavant. A notre dernière visite, une variété de mousse blanchâtre a recouvert à un tel point les pierres que dans certains cas les chiffres et les ornements sont tout juste reconnaissables. C'est seulement à l'aide des photographies du Service Archéologique que nous avions avec nous qu'il nous a été possible d'identifier les tombes.

Les *maesan* [2] de certaines tombes présentent un millésime en chiffres paléo-

---

[1] Le mot ꦕꦸꦁꦏꦸꦧ꧀ *cungkub* désigne un abri élevé au-dessus d'une sépulture pour l'honorer et la protéger quelque peu des intempéries.

[2] Le mot javanais ꦩꦲꦺꦱꦤ꧀ *maesan* désigne les pierres dressées placées à la tête et au pied d'une tombe et dont la forme et la grandeur varient. Van der Tuuk, dans son *KBNW* où il enregistre la forme sasak *mesan* (IV : 575-576), indique les variantes de quelques autres langues, et termine en déclarant que tous les mots en question sont tous des déformations de persan نشان *nišān*. Cette étymologie a passé dans Wilkinson (*Malay-English Dictionary, Romanised*, nous abrégeons en *MEDRom*). Ce que Van der Tuuk ne nous dit pas, c'est comment il explique le passage du *ni-* de *nišān* à *mae-* ou *me-* en javanais et en sasak. Selon les lois phonétiques connues, si un *ae* ou *ai* peut passer à *e* ou éventuellement à *i*, l'inverse est certainement impossible. Et il en est de même du passage supposé de *n* à *m*, surtout à l'initiale. Nous ne pouvons accepter cette étymologie.

Les formes *nišan*, *nisan* et *nesan* données par Wilkinson dans son *MEDRom*, sont évidemment des variantes du persan نشان mais elles paraissent inconnues à Java, ce qui serait étonnant si ces formes étaient à l'origine du mot javanais.

Le sens général de *nišān* est «marque», «signe distinctif» employé dans le sens de l'arabe شاهد *šāhid* «témoin» pour désigner la pierre inscrite d'une tombe (ce dernier terme semble être inconnu en Indonésie). Le mot javanais *těngěr* qui veut dire aussi «marque», «signe distinctif», est quelquefois employé dans le sens de *maesan*.

Une étymologie par le persan *nišān* étant croyons-nous très peu vraisemblable, d'où vient le mot *maesan*? Dans sa leçon inaugurale à l'Université de Leyde, le professeur Hidding a expliqué le mot *maesan* par *paesan* «miroir de toilette» d'un radical *paes* qui a le sens de «faire sa toilette» en parlant d'une jeune épousée. Dans la langue parlée, *tukang paes* désigne ainsi la personne dont la spécialité est de faire la toilette des jeunes mariées assez compliquée et qui comporte un maquillage spécial. La racine est le vieux javanais *hyas*, encore vivant en indonésien moderne où l'on a *menghias* «orner», *perhiasan* «ornement», etc. En javanais moderne où le préfixe s'est fondu avec le radical, on trouve *paes* ($ya = ia > e$) «ornement et maquillage de la jeune mariée»; *maesi* «faire la toilette d'une jeune mariée», *paesan* «miroir de toilette». Dans le sens de «pierre dressée sur une tombe», *paesan* est aussi une variante dialectale de *maesan*. Il est de même usité en soundanais (le mot est alors synonyme de *tětunggu* ou *tětunggul*) *maesan* n'étant pas employé.

Le professeur Hidding considère évidemment que *paesan* est la forme normale. Mais en javanais, il n'en est pas ainsi et la forme usuelle est *maesan* (que Pigeaud qualifie de «dialectale») et aussi ꦩꦲꦺꦗꦤ꧀ *maejan*. On voit que rien ne nous rapproche du mot persan *nišān* qu'il faut décidément abandonner.

Gericke et Roorda dans leur *Dictionnaire javanais-néerlandais*, II : 463, ainsi que Pigeaud dans le sien semblent considérer la forme *maejan* comme la forme originale et *maesan* comme une forme secondaire. Laissant de côté la relation possible entre *maesan* et *maejan*, nous ne considérerons

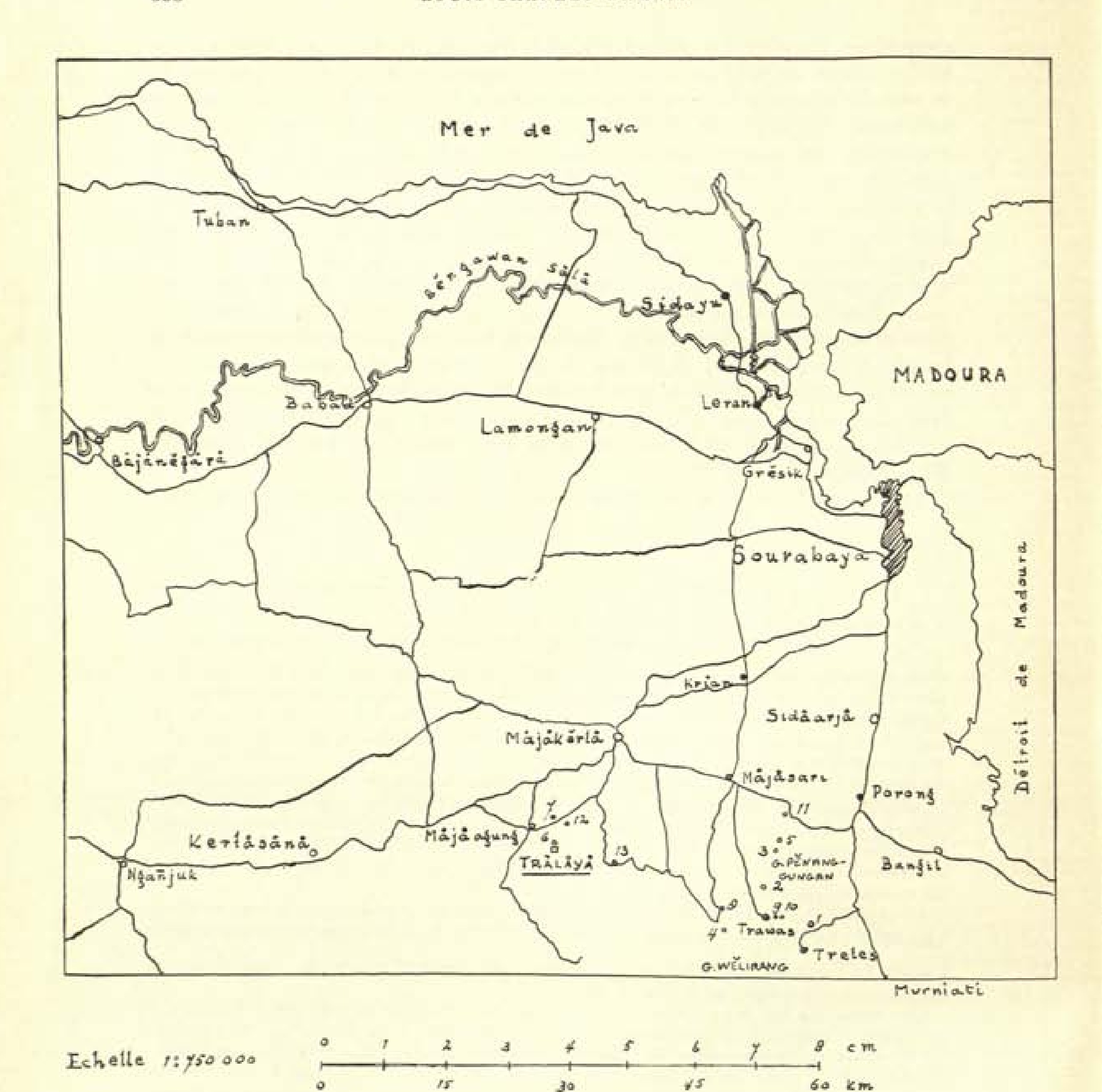


FIG. 13. — Situation des sites ayant fourni des millésimes pour l'étude des tombes de Trålåyå.

Les chiffres désignent par ordre alphabétique :

1. Candi Jawi.
2. Candi Sela Kĕlir.
3. Gĕnting.
4. Jati Wetan.
5. Jĕdung.
6. Kĕdaton.
7. Kĕdung Wulan.
8. Kĕmbang Sore.
9. Kĕsĕmen.
10. Krapyaq.
11. Ngårå.
12. Tråwulan.
13. Tumapĕl (dist. Jabung).

javanais avec une ornementation qui se relie directement à l'art décoratif des monuments hindouistes et ils ont de plus une inscription arabe. D'autres n'ont qu'un millésime javanais sans ornementation et une inscription arabe. D'autres encore ne portent qu'une inscription arabe.

Avant de passer à la discussion proprement dite des inscriptions tombales et de leur importance, il nous semble indispensable de passer en revue la littérature existante consacrée à Trâlâyâ. Nous pourrons ainsi constater l'attitude de nos prédécesseurs vis-à-vis de la valeur de ce site et déterminer les résultats qu'ils avaient obtenus. Nous examinerons successivement 36 textes qui seront cités dans l'ordre de leur publication.

---

ici que la première qui semble bien la plus usuelle. A noter que Gericke-Roorda donne aussi les variantes *mesan* et *mejan*.

On remarquera que *maejan* ne peut pas plus dériver de *nisān* que *maesan*. Si l'on voulait chercher une étymologie perso-arabe à la forme *mejan*, on pourrait plutôt penser à ميزان *mīzān* « balance », le *z* arabe passant régulièrement à *j* en javanais dans les mots assimilés. Cependant le sens ne convient guère et la diphtongue de certaines variantes javanaises fait toujours difficulté.

Nous nous demandons personnellement s'il n'y aurait pas lieu d'envisager la possibilité d'une étymologie tout à fait différente. Nous pensons en effet au mot [illegible] *maesâ* (du sanskrit *mahiṣa*) qui est actuellement la forme polie (krâmâ) de *kĕbo* « buffle ». Une coutume préhindouiste de certaines régions de l'Archipel fait attacher à des poteaux de pierre brute (donc comme des menhirs) les buffles que l'on doit sacrifier au cours de la Fête des Morts. Après la cérémonie, ce poteau sacrificiel reste sur place et l'on peut encore en voir un assez grand nombre par exemple dans le pays des Toraja dans le centre de Sulawĕsi (ou Sélébès). A ce propos, il n'est pas indifférent de noter que les inscriptions les plus anciennes de l'Indonésie retrouvées dans la partie orientale de Kalimantan (Bornéo) sont des poteaux de pierre qualifiés par le texte même de l'inscription de *yūpa* qui est le terme sanskrit pour désigner un poteau sacrificiel. Il ne nous semble donc pas impossible que le mot *maesan* puisse être l'équivalent indonésien (bien que le mot lui-même ait une origine sanskrite) de ce qui est appelé en sanskrit techniquement *yūpa*. Sur les *yūpa* de l'Inde, cf. B. Ch. Chhabra, *Yūpa inscriptions*, dans le recueil *India Antiqua*, Leiden, 1947, p. 77-82.

Du point de vue morphologique, cette étymologie serait d'ailleurs à préférer car *maesan*, formé par l'adjonction du suffixe *-an* en partant d'une base *maesa*, est parfaitement régulier et convient très bien à l'un des sens — assez vague d'ailleurs — de ce suffixe qui désigne un objet ayant un certain rapport avec celui désigné par le radical. Il y a par contre une certaine difficulté si l'on veut le faire dériver du radical secondaire *paes*, car il n'est pas normal de donner un sens local ou instrumental à une forme nasalisée, laquelle ne reçoit normalement pas le suffixe *-an*, alors que ce suffixe est parfaitement courant accolé à une forme (avec ou sans préfixe) non nasalisée. L'existence de la forme *paesan* semble devoir lever cette difficulté, mais elle n'est certainement pas la plus courante, au moins en javanais.

On remarquera à ce propos que la tendance inverse, c'est-à-dire de traiter un mot d'emprunt commençant par une consonne nasale comme une forme nasalisée indonésienne et d'en former une base « hypercorrecte » est attestée en javanais. L'exemple classique est le mot *pĕṇḍâpâ* qui n'est que la restitution hypercorrecte faite sur le mot d'emprunt sanskrit *maṇḍapa*.

Ce qui nous porte aussi à croire que *maesan* est bien la forme originale, c'est qu'elle est attestée comme toponyme, alors que *paesan* et *maejan* semblent inconnus. Citons le village de Maesan dans la Résidence de Bândâwâsâ, celui du même nom dans la Résidence de Kĕdiri et enfin le Mahesan de la région de Yogyâkartâ (Jokya) où l'*h* ne se prononce pas et n'est qu'une variante graphique par hasard choisie par l'administration. Il faudrait rechercher si ces appellations dérivent de *maesâ* dans le sens de buffle, ou du mot *maesan* lui-même.

Dans un autre sens, l'emploi de *maesan* est attesté par Gericke-Roorda (I, 548) comme forme polie de *kĕbowan* dans le sens de « ce qui ressemble à un buffle », « quelque chose fait à la ressemblance d'un buffle », « une tirelire en forme de buffle ».

Si notre hypothèse était exacte, on aurait donc désigné les petites pierres dressées sur des tombes musulmanes par un mot qui pourrait remonter à la période préhindouiste. Ce n'est cependant qu'avec réserve que nous avançons cette hypothèse à laquelle on peut opposer diverses objections, et la question est évidemment à étudier de plus près.

b. EXAMEN CRITIQUE DE LA LITTÉRATURE CONSACRÉE À TRÅLÅYÅ

La littérature consacrée à Trålåyå est, pour la période antérieure à 1915, mentionnée dans l'*Inventaire* (1). Nous ne citerons ici que ce qui se rapporte aux tombes et aux millésimes.

1° Veth, dans la première édition de son *Java* (2), mentionne Trålåyå dans les termes suivants :

« ... Dans le voisinage, on trouve encore un puits profond et quelques tombes éparses et, vers le Sud-Ouest, d'abord les sépultures connues sous le nom de Kuburan Srĕngenge et ensuite le cimetière de Trålåyå (3) qui se compose de quelques enclos entourés de murs de pierre. Ces tombes portent des inscriptions arabes et nous amènent donc, bien que construites avec des ruines de Majapahit, dans la période musulmane (4). »

Ainsi qu'on peut le constater, la première mention de Trålåyå dans la littérature déclare sans ambages que les tombes ont été construites avec des « ruines de Majapahit ». L'auteur cependant ne nous donne aucun argument justifiant cette opinion.

Le « Kuburan Srĕngenge » ne semble pas faire partie du site de Trålåyå et comme, dans sa description, Veth se dirige du cimetière de Tråwulan vers le Sud-Ouest, il est probable que cette sépulture se trouve dans le hameau appelé Kĕdaton. C'est aussi l'avis de Knebel qui déclare (5) que Veth a décrit comme « Kuburan Srĕngenge » un soubassement de temple — qu'il appelle, d'une part, Candi Kĕdaton et de l'autre *Siti-inggil* (peut-être d'après un informateur local?) (6). La confusion semble un peu invraisemblable et nous nous étions demandé si la dénomination de Veth — qui signifie littéralement « tombe du soleil » mais on pourrait aussi comprendre « tombe au soleil » — ne désignait en fait pas tout simplement ce que Knebel appelle dans le cimetière de Trålåyå, la tombe de « Pangeran Suryå » (donc du « Prince Soleil »), ce nom étant vraisemblablement dû à la présence, sur quelques *maesan* que nous examinerons plus loin, d'un médaillon rayonnant qui fait penser à une figuration du soleil. Veth ne donnant aucune distance, même approximative, et aucune description précise des tombes n'ayant jamais été faite (celle de Knebel nettement supérieure aux autres, est cependant incomplète), il n'est guère possible d'obtenir la moindre certitude à ce sujet.

---

(1) *Inventaris der Hindoe-oudheden*, 2e partie, dans *ROD*, 1915 (paru en 1918), p. 192-193, n° 1644. Pour la signification des abréviations employées ici, voir *EEI*, I, dans *BEFEO*, XLV, fasc. 1, p. 1-2.

(2) Veth, *Java*, première édition, II (1878), p. 140-141.

(3) Veth écrit « Koeboeran Srĕngéngé » et Tralåjå. Comme nous traduisons les citations, nous retranscrivons les mots indonésiens suivant notre système. La graphie « Tralåjå » qui est inexacte et ne correspond pas à la prononciation actuelle, donne à penser que Veth considérait *tra* comme la première syllabe d'un mot comportant originairement trois syllabes. En effet, dans un mot trisyllabique, la voyelle *a* de l'antépénultième ne passe jamais à *å*. Elle est prononcée *a* en style oratoire ou en élocution lente, et devient *ĕ* dans la prononciation courante.

(4) Le mot néerlandais « begraafplaats » peut signifier aussi bien une seule sépulture que tout un cimetière.

(5) Cf. *ROC*, 1907 : 67.

(6) Le *Sitinggil*, littéralement « sol (sur)élevé » (la graphie *siti-inggil* est étymologique mais ne correspond pas à la prononciation) est, dans une demeure royale, un lieu élevé au-dessus du sol où le souverain se montre à certaines fêtes à l'admiration du commun des mortels. Une simple estrade en bois, élevée temporairement pour une fête, s'appelle *panggung*.

2° La mention suivante de Trâlâyâ se trouve dans une communication faite le 11 janvier 1887 à la Société des Arts et des Sciences de Batavia (Bataviaasch Genootschap) par Verbeek au retour d'un voyage géologique dans l'Est de Java où il avait visité aussi les sites archéologiques. Il s'exprime en ces termes [1] :

« Dans le cimetière très étendu de Trâlâyâ au Sud de Trâwulan [2], on trouve un grand nombre de pierres avec millésimes. Sur cinq pierres tombales rectangulaires qui sont apparemment originaires de caṇḍi [3] on trouve les millésimes 1204, 1241 et 1276 Śaka (ce dernier trois fois) [4].

« Sur des pierres tombales, on trouve les millésimes 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389, et 1397. Il est curieux que le revers des deux pierres portant les millésimes 1198 et 1340 soit pourvu d'une inscription en écriture *arabe* (qui a probablement été ajoutée beaucoup plus tard). »

Verbeek fait une distinction entre ce qu'il appelle *rechthoekige zerken* (littéralement « pierres tombales » [ou « dalles »] rectangulaires ») et *grafsteenen* (pierres tombales). En fait cette distinction n'est pas très claire, car *zerk* désigne en néerlandais normalement la grande dalle d'une tombe européenne, ce qui ne correspond guère à la forme des pierres trouvées à Trâlâyâ. Ce mot est d'ailleurs employé souvent comme synonyme de *grafsteen* et la distinction entre les deux n'exprime rien de précis [5]. Mais l'emploi de l'adjectif « rectangulaire » donne à penser que Verbeek désigne ainsi les pierres rectangulaires par opposition aux *maesan* qui ne le sont jamais. L'expression *grafsteen* est donc employée ici dans le sens de *maesan* qu'on peut décrire comme une « pierre de forme et de dimensions variables, placée à la tête et au pied d'une tombe musulmane ». Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ces dénominations, Verbeek fait une distinction nette entre les pierres plates rectangulaires et les *maesan* qui ont tous à Trâlâyâ une forme arrondie, se terminant en pointe vers le haut. On verra plus loin que cette distinction n'a pas toujours été faite par les auteurs postérieurs.

Ces cinq « dalles rectangulaires » datées semblent d'ailleurs avoir disparu. Ni Knebel en 1907 [6] ni Krom en 1910 [7] n'ont pu les retrouver et le Musée de Mâjâkërtâ où sont conservés plusieurs objets trouvés à Trâlâyâ, ne possède aucune pierre portant les trois millésimes indiqués par Verbeek. Bien qu'une lecture erronée des chiffres ne soit théoriquement pas exclue, elle reste cependant assez peu probable lorsqu'on pense que trois des cinq pierres en question devraient porter le même millésime, ce qui n'est pas le cas pour les pierres actuellement connues.

Ainsi qu'on l'a vu, Verbeek est le premier à mentionner sept des tombes datées avec, toutefois, quelques erreurs dans la lecture des chiffres. Il est par contre étonnant qu'ayant été sur place, il taise complètement certains détails. C'est ainsi

---

(1) Cf. *NBG*, 25, 1887 : 9.

(2) En fait au Sud-Ouest; cf. la carte fig. 12.

(3) *Caṇḍi* a ici, comme cela arrive souvent dans la littérature archéologique, le sens de « monument hindouiste ou bouddhiste » et ne désigne pas forcément un temple.

(4) Strictement parlant, des pierres de *caṇḍi* sont hors du sujet du présent article, mais comme les deux sortes ont souvent été traitées indistinctement, il est impossible de les séparer d'une manière nette dans le cours de la discussion.

(5) Pour plus de données sur ce détail qui s'éloigne de notre sujet, on pourra consulter le *Groot Woordenboek der Nederlandsche Taal* de Van Dale, le *Franck's Etymologisch Woordenboek der Nederlandsche Taal*, 2e édition par N. Van Wijk, 1929, avec un *Supplément* par C.B. Van Heeringen, 's Gravenhage 1936, au mot « zerk », et enfin l'article de J. Verdam, *Over het woord zerk* (Sur le mot « zerk ») dans *VMKAW-L*, 4de reeks, deel 8 : 382-394.

(6) Cf. *ROC*, 1907 : 64.

(7) Cf. *NBG*, 48, 1910 : xix.

qu'il ne dit rien de l'enclos contenant sept tombes alors qu'il mentionne trois millésimes qui s'y trouvent [1]. Il ne dit mot non plus ni de l'ornementation pourtant si typique de cinq des *maesan* dont il donne la date, ni des médaillons rayonnants ou «soleils de Majapahit» qui n'apparaissent sur des tombes — du moins à notre connaissance — qu'à Trâlâyâ. Bien mieux, il ne parle que de deux tombes datées pourvues d'inscriptions arabes alors que *six* des sept millésimes qu'il énumère se trouvent sur des *maesan* comportant au revers une inscription arabe.

Quoi qu'il en soit de ces lacunes, Verbeek apportait par cette communication une réelle contribution à l'archéologie. Il est dommage qu'il se soit laissé entraîner à déclarer, sans plus de preuve que Veth — mais avec une certaine prudence il est vrai —, que les inscriptions arabes avaient été «probablement ajoutées beaucoup plus tard». Il ne semble donc pas avoir reconnu l'importance réelle de sa découverte pour l'histoire de Java.

3° Au cours d'une autre réunion de la Bataviaasch Genootschap le 1er février 1887 donc moins d'un mois plus tard, il est dit de Verbeek [2] :

«Comme suite à ce qui a été mentionné dans le *Compte rendu* de la séance du 11 janvier 1887 au sujet des inscriptions arabes sur deux pierres de Trâlâyâ (Jombang, Sourabaya), il [Verbeek] déclare que M. L. W. C. Van den Berg a partiellement déchiffré ces inscriptions. Un estampage est cependant désirable. Selon ce dernier, elles sont en très mauvaise écriture arabe, ce qui montre bien qu'elles sont de date récente, les plus anciennes inscriptions arabes de Java, par exemple celles de Grĕsiq [3] nous montrant en général une écriture belle et

---

[1] Le quatrième est gravé si peu profondément que Krom n'a pu le distinguer que sur une photographie.

[2] Cf. *NBG*, 25, 1887 : 28-29.

[3] La graphie officielle néerlandaise de cette ville était Grisée, mais il existait plusieurs variantes : Grisé, Grissée et Grissee, cette dernière étant la plus courante. Toutes ces formes sont des modifications du javanais *Grĕsiq* écrit aussi *Garĕsiq*, graphies qui doivent remonter à un ancien *grsik*. Il s'agit d'un port situé au Nord-Ouest de Sourabaya (cf. plus haut, fig. 13) à proximité de l'embouchure du Bĕngawan Sâlâ ou Rivière de Solo, et qui a été au cours des siècles derniers, l'un des principaux points d'accès de Java oriental.

Le mot, qui a peut-être une origine onomatopéique (le bruit que l'on fait en marchant sur des cailloux) désigne étymologiquement des petits galets ou du gravier et, de là, un lieu peu fertile (cf. le javanais *grosoq* «sable grossier», «gravier», le malais et l'indonésien *gĕrsik* et *kĕrsik*, même sens, le karo-batak *kĕrsik* «sable», et le mandailing *horsik* «gravier», etc.).

Comme toponyme, Grĕsiq a une forme polie (*krâmâ*) qui est *Tanḍĕs*. Parmi les sens de ce dernier mot, le dictionnaire de Gericke-Roorda (*JNHW*, I : 617) enregistre celui de «embouchure d'une rivière» et plus spécialement de la Rivière de Solo. Il semble que ce soit là une explication de la forme polie de Grĕsiq plutôt qu'une traduction et il est plus probable que le sens propre du mot, comme toponyme, est celui de «dépourvu de végétation», «rocheux» que donne Pigeaud et qui rejoint le sens propre de Grĕsiq lui-même (cf. aussi le malais *tandus* «terrain inculte»).

Dans le *Kidung Sunḍa* (édition Berg, chant I, 63 *b* dans *BKI*, 83, 1927 : 22) Grĕsik est mentionné parmi d'autres toponymes de Java oriental mais tous les manuscrits de cet ouvrage étant récents, on ne peut en tirer aucun argument pour l'ancienneté de l'agglomération.

Grĕsiq ne semble pas mentionné dans les textes de la Dynastie des 元 Yuan qui racontent l'expédition mongole à Java au début de 1293 EC. Il apparaît cependant, au moins, dès le XVe siècle EC. sous la forme 革兒昔 (*ko-eul-si*) dont la valeur de transcription est *go(q)-r-si(q)*, dans le 瀛涯勝覽 *Ying-yai cheng-lan* de 馬歡 Ma Houan. A côté de cette transcription — d'ailleurs excellente — du nom javanais, ce port a aussi un nom chinois 廁村 *Ts'eu* (ou *sseu*) *ts'ouen* que Groeneveldt (*Notes on the Malay Archipelago and Malaca* dans *VBG*, 39 : 47, note 3) traduit par «Dung-village». Nous ne croyons pas que cette traduction soit correcte. En effet, 厠 ou 廁 ne signifie pas «fumier» mais «latrines».

Il faut reconnaître qu'une telle dénomination, pour l'un des grands ports de Java à cette époque, ne laisse pas de surprendre.

correcte [1]. On a donc affaire à des inscriptions arabes gravées à une époque

---

Comme il ne peut pas s'agir d'une transcription, nous avons d'abord cherché si l'un des autres sens de 厠 (ou 廁), conviendrait mieux. En fait il semble que la solution soit plus simple : le mot *tandas* a, en malais — non en javanais —, entre autres significations, celle de «latrines». Il est donc probable que les Chinois, ayant entendu la forme polie de Grěsiq qui est Taṇḍěs, auront pensé que ce mot javanais avait le même sens que le malais *tandas* qu'ils connaissaient probablement, et ils auront traduit, littéralement de leur point de vue, 厠 村 Ts'eu ts'ouen. Si cette hypothèse est exacte, le nom chinois de Grěsiq serait donc dû à un malentendu. A noter qu'il y aurait là un indice — il y a en d'autres, croyons-nous — que les Chinois se servaient, dans leurs rapports avec les Javanais, non du javanais, mais du malais qui continuait depuis la période glorieuse de Śrī Wijaya aux VIIe et VIIIe siècles EC., à être la langue utilisée dans l'Archipel pour les contacts avec les étrangers.

Une autre appellation chinoise de Grěsiq, 新 村 le «Nouveau Village» que l'on trouve dans le 明 史 ou *Histoire des Ming* (ch. 304) se rapporte probablement au caractère récent de l'agglomération au moment des voyages du célèbre eunuque 鄭 和 Tcheng Houo, ou tout au moins au fait que les navigateurs chinois l'utilisaient depuis peu de temps à l'inverse de Tuban qu'ils connaissaient bien antérieurement à cette époque.

[Nous avions déjà rédigé ce qui précède lorsque nous avons enfin pu mettre la main sur un petit article de G. P. Rouffaer, *De Chineesche naam Ts'e-Ts'un voor Grěsik*, paru il y a près de cinquante ans, qui nous était resté inaccessible jusqu'alors (*BKI*, 59, 1906, p. 178-179, en néerlandais). Il y donne la même solution de cette étrange traduction chinoise du nom de Grěsiq, avec quelques autres considérations que nous reprendrons ailleurs.

Signalons d'autre part que dans son étude, *Les grands voyages maritimes chinois au début du XVe siècle*, parue dans *TP*, XXX, 1933, Pelliot discute, p. 359-361, les noms chinois de Grěsiq et arrive à la conclusion que 厮 村 Sseu-ts'ouen et 厠 村 Ts'eu-ts'ouen sont des altérations graphiques de 新 村 Sin-ts'ouen «le Nouveau Village». Il ne cite pas Rouffaer qu'il ne semble pas avoir connu car il est probable autrement qu'il aurait donné son opinion d'une façon plus nuancée. Il nous semble en effet bien invraisemblable qu'une faute graphique pure et simple en arrive à fournir une expression qui est la traduction exacte d'un mot malais dont l'homophone javanais est la forme polie du toponyme en question. D'ailleurs, si le passage graphique de 斯 à 厮 et de là à 厠 dans le nom d'Ormuz s'explique assez facilement, une forme originale 新 aboutissant à 厠 (donc 新 > 斯 > 厮 > 厠) suppose une série de fautes beaucoup plus graves.

Quant à la forme 厠 材 Ts'eu-ts'ai, citée aussi par Pelliot, il est évident qu'il s'agit d'une altération graphique de 厠 村, du reste facilement explicable.

On pourrait évidemment se demander comment il se fait que Grěsiq ait ainsi deux noms chinois, en plus de la transcription du nom javanais lui-même. En fait, il n'y a là rien d'extraordinaire, l'un d'eux étant une traduction du nom original (même si cette traduction repose en réalité sur un malentendu) et comme il n'y a aucune raison de supposer que 新 est de son côté une altération graphique de 厠, la forme 新 村 Sin-ts'ouen est évidemment un nom descriptif, la localité ayant alors récemment pris de l'importance, au moins aux yeux des Chinois. On peut rapprocher cette désignation de celle de Palembang 舊 港 Kieou-kiang qui veut dire littéralement «le Vieux Chenal», ce qui est également surtout vrai du point de vue chinois, à côté de la transcription du nom original 浡 淋 邦 P'o-lin-pang ou 寶 林 邦 Pao-lin-pang, sans compter 三 佛 齊 San-fo-ts'i, qui désigne l'Empire de Śrī Wijaya en même temps que sa capitale.

En résumé, bien loin de voir dans cette dénomination certainement étrange à première vue une «autre faute du texte, et plus sérieuse» comme s'exprime Pelliot (p. 259), nous croyons qu'il s'agit d'une forme tout à fait indépendante de 新 村 Sin-ts'ouen et si l'on trouve chez certains systématiquement cette dernière forme au lieu du 厠 村 Ts'eu-ts'ouen de Ma Houan (le 材 ts'ai du texte étant certainement une erreur), cela peut provenir d'une répugnance à employer une expression considérée probablement comme malsonnante.]

[1] Il s'agit de l'inscription funéraire de ملك ابراهيم Malik 'Ibrāhīm datée du lundi 12 Rabī' ul'Awwal 822 H., date qui, selon les *Tables de concordance* de Wüstenfeld, correspond au 8 avril 1419 EC. Mais ce dernier jour était un samedi. Il n'y a cependant pas lieu d'attribuer ce manque de concordance à une erreur de la part du graveur, car le compte des jours était autrefois — et est encore actuellement — indépendant dans divers pays musulmans. Le début du mois est dans de tels cas déterminé par la visibilité (رؤية *ru'ya*) du croissant, comme chez les anciens Babyloniens ainsi

---

que chez les Israélites. Or, la visibilité du croissant, même par temps clair, n'est possible (avec des variantes selon la latitude du lieu d'observation) que plusieurs heures après la néoménie astronomique, ce qui, par temps couvert, peut porter la différence avec un calendrier lunaire théorique (de mois de 29 et de 30 jours alternant régulièrement les uns avec les autres), à un ou même quelquefois deux jours. La date de l'inscription funéraire de Malik 'Ibrāhīm correspond donc dans le comput occidental actuel à un espace de temps compris entre le dimanche 9 avril à partir du coucher du soleil et le lundi 10 avril 1419 EC. jusqu'au coucher du soleil. Bien que les considérations exposées par Th. W. Juynboll dans *TBG*, 53, 1911 : 605 soient valables en théorie et qu'il ait eu raison de combattre les arguments un peu trop forcés de Moquette sur le nom du mois (*TBG*, 53, 1911 : 372-374), nous ne croyons pas qu'il faille douter du jour de la semaine puisque la différence avec le calendrier théorique est de deux jours plus tard. Si cette différence dépassait deux jours ou encore si l'on trouvait deux jours *avant* la date théorique, il n'en serait plus de même et l'on devrait considérer la date comme fausse. Dans sa thèse de doctorat (*Critische beschouwing van de Sadjarah Bantĕn* «Examen critique de l'*Histoire de Bantĕn*», p. 249, note 4), le professeur Husein Djajadiningrat a admis les arguments de Juynboll et considère donc comme fictive l'indication du jour de la semaine.

On trouve cependant de telles différences enregistrées par certains voyageurs. Dans la *Description de l'Arabie* de Niebuhr (nous n'avons pu consulter que l'édition néerlandaise *Beschrijving van Arabië*, p. 105) on trouve que le 10 de ذو الحجّة *Ḏū'l Ḥiǧǧa* 1176 H. correspondait au Yemen au 21 juin 1763 EC. alors que les *Tables* de Wüstenfeld donnent pour équivalence de cette date le 22 juin. La date locale est donc ici la veille de la date théorique.

Un autre exemple est le Jour de l'An iranien نَوْ رُوز *nau rūz* qui, à Persépolis fut célébré le 20 mars 1765 EC., jour qui correspondait en cette ville au 25 de رمضان *Ramaḍān* de 1178 H. alors que selon les *Tables* de Wüstenfeld, le 25 de ce mois est le 18 mars 1765 EC. Nous avons donc ici une différence de deux jours plus tard tout comme dans la date de Malik 'Ibrāhīm. On voit qu'il n'y a donc là rien «d'inexplicable» comme le dit Van Ronkel dans *TBG*, 53, 1911 : 372.

Nous croyons personnellement qu'il n'y a pas lieu de douter du 10 avril 1419 EC. comme date julienne, en n'oubliant pas que le jour musulman commence la veille au soir.

Sur cette inscription, consulter surtout l'article anonyme (dû semble-t-il à Van Ronkel) du *TBG*, 52, 1910 : 596-600 avec une bonne photographie de l'épitaphe ; un autre article anonyme dans *TBG*, 53, 1911 : 372-374 ; Th. W. Juynboll dans le même *TBG*, 605-608 et Moquette dans *TBG*, 54, 1912 : 208-214 et 536-548.

A propos du nom du défunt, nous dirons seulement que c'est évidemment à juste titre que l'on a fait remarquer (*TBG*, 52, 1910 : 599) que l'absence de la préposition بِ *bi* après le mot المعروف serait une grave faute grammaticale. Nous ne croyons pas qu'une telle faute se trouve dans le texte car ce que l'auteur de cet article (Van Ronkel) lit رَ, *ra-*, peut aussi bien se lire بِ, *bi-*, la lettre touchant bien la syllabe suivante كا ce qu'un ر ne doit normalement pas faire. La forme de ce ب est tout à fait comparable à celle du ت dans تقعده au début de la ligne suivante. La seule difficulté serait l'absence de point souscrit, mais les points diacritiques dans cette inscription sont souvent absents. Cf. par exemple *Hādā qabru*... à la ligne 3 qui, au lieu de هذا قبر est écrit هدا ٯٮر. Nous ne croyons donc pas que l'objection soit valable. Peut-être que Van Ronkel aura été gêné pour lire un ب parce qu'il interprétait *raka ki* mais, même en gardant le *ra*, il n'est pas nécessaire de lire *raka* et l'on peut tout aussi bien comprendre *ra kaki* ou, si notre hypothèse est juste, بِكَكِي *bi kaki*... Ceci en admettant que كي soit la lecture correcte de la dernière syllabe de cette ligne, ce qui n'est pas absolument certain, car si le petit cercle peut n'être qu'un *sukūn* ornemental sans valeur (cf. celui qui se trouve au-dessous du ع de المعروف), la forme du *kāf* n'en reste pas moins étrange. Il est vrai qu'une telle interprétation gagne en vraisemblance si l'on compare la forme analogue du *kāf* du mot مَلِك *malik* dont la lecture n'est pas douteuse. Moquette (*TBG*, 54, 1912 : 546) a bien vu que le prétendu *ra* était en fait à lire *bi* mais il se refuse à lire بِكَكِي *bi kāki*. Nous ne voyons pas trop pourquoi. En tout cas son interprétation en بِكَاشَانِي *bi kāšāni* est certainement fausse.

Quant aux deux premiers mots de la ligne 6, qui doivent représenter un surnom ou un titre, il est à craindre que l'interprétation en reste incertaine tant que l'on ne disposera pas d'autres sources pour aider à leur identification. *Pati* pour le premier mot est possible, sans plus, et il aurait besoin d'être confirmé. Le second ne se prête pour le moment à aucune restitution vraisemblable.

relativement récente sur d'anciennes pierres tombales qui se trouvaient par hasard pourvues sur une face d'un millésime kawi[1].»

Étant donné que cette opinion de Van den Berg rapportée par Verbeek et acceptée par lui est probablement en grande partie responsable de la confusion qui a régné plus tard au sujet de la valeur historique de ces tombes datées, nous allons l'examiner en détail et essayer d'en montrer la fausseté.

À y regarder d'un peu près, le raisonnement de Van den Berg est en effet pour le moins curieux. Verbeek avait tout d'abord déclaré que les inscriptions arabes avaient «probablement» été ajoutées beaucoup plus tard. Il s'agissait donc d'une hypothèse. Maintenant, Van den Berg donne comme unique raison de l'âge supposé récent de ces inscriptions, le fait que l'écriture en est laide alors que les plus anciennes inscriptions de Java nous montrent une «écriture belle et correcte» (fraai en zuiver schrift). Cet argument nous semble avoir en soi bien peu de poids et il aurait de toute façon besoin d'être prouvé. Le fait que les pierres tombales de Grësiq qu'il nous donne ici en exemple proviennent de l'Inde ainsi que c'est le cas pour quelques-unes de celles de l'ancien royaume de Pasai dans le Nord de Soumatra, n'avait pas été encore constaté en 1897 et par conséquent ni Van den Berg ni Verbeek ne pouvaient en tenir compte[2]. Il est d'ailleurs possible que Malik 'Ibrāhīm, enseveli à Grësiq soit un étranger alors que rien ne nous permet de supposer *a priori* que les tombes de Trâlâyâ ne sont pas des sépultures javanaises. Enfin, ce qui est «plus laid» n'est pas fatalement «plus récent». Il nous

---

Il est seulement certain qu'on ne peut le lire *Tanḍas* qui est la forme polie (krâmâ) de Grësiq.

L'épitaphe de Leran appelée aussi «tombe de Dewi Putri Swari» avait déjà été mentionnée quelquefois dans la littérature, mais elle n'était à l'époque ni publiée ni déchiffrée. L'attribution à Dewi Putri Swari est légendaire car la personne en question s'appelle Bint Maymūn «Fille de Maymun». Voir à ce sujet J.-P. Moquette, *De oudste Mohammedaansche inscriptie op Java* («La plus ancienne inscription musulmane de Java»)... dans *Verhandelingen van het Eerste Congres voor de Taal- Land- en Volkenkunde van Java,* gehouden te Solo 1919, Weltevreden (1921), p. 391-399 avec photographie de l'inscription et P. Ravaisse, *L'inscription coufique de Léran à Java* dans *TBG*, 65, 1925 : 668-703.

A l'inverse de l'inscription de Malik 'Ibrāhīm qui a été gravée sur une plaque de marbre de provenance étrangère, l'épitaphe de Bint Maymun est gravée sur une variété de calcaire qui se trouve à Java et en provient probablement.

Discutant la date, Ravaisse déclare (p. 686) : «L'inscription mentionne «le vendredi 7 de Radjab». Or, le 7 de Radjab de l'an 475 correspond exactement d'après les Tables astronomiques au 1er décembre 1082 de notre ère lequel tombait non un vendredi mais un mercredi». Mais, ainsi que le professeur Husein Djajadiningrat l'a déjà fait remarquer dans son *In memoriam Jean-Pierre Moquette* (cf. *TBG*, 67, 1927 : 26-27) et en dépit de Ravaisse, le 1er décembre 1082 EC. était un jeudi et non un mercredi. Les *Tables* de Wüstenfeld (qui sont calendériques et non astronomiques) donnent correctement pour le 25 novembre 1082 (équivalence théorique du 1 Raǧab 475 H.) un vendredi, de sorte que le 1er décembre 1082 EC. correspond aussi dans cet ouvrage à un jeudi. L'erreur de Ravaisse est donc aussi grosse que celle qu'il reprochait au *naqqāš !*

Nous devons donc admettre que le mois a commencé le lendemain du jour indiqué dans les *Tables* de Wüstenfeld et la réduction de la date est alors, à l'européenne, entre le jeudi 1er décembre après le coucher du soleil et le vendredi 2 décembre 1082 EC. avant le coucher de cet astre. Nous considérons que ce fait donne raison à Ravaisse qui pour des raisons paléographiques lit 475 H., contre Van Berchem qui préférait 495 H., car cette dernière date, selon les *Tables* de Wüstenfeld, donne pour le 7 Raǧab un dimanche ce qui ne convient plus du tout.

Quant à la lecture 594 H. qui selon le professeur H. Djajadiningrat (*Critische Beschouwing*..., p. 250, note 4) aurait été rapportée par Snouck Hurgronje mais serait due à Van Berchem, et qui est reproduite dans *TBG*, 53, 1911 : 374, nous supposons qu'il s'agit d'un lapsus pour 495 H.

La lecture 475 H. et la date julienne 2 décembre 1082 EC. sont donc à notre sens certaines.

(1) Comme souvent dans la littérature épigraphique, *kawi* est ici à tort employé dans le sens de «vieux javanais».

(2) Voir Moquette, *De Grafsteenen te Pasé en Grisee vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindustan* («Les pierres tombales de Pasai et de Grësiq comparées à des monuments analogues de l'Hindoustan») dans *TBG*, 54, 1912 : 536-548.

semble donc évident que la qualité ou l'élégance de l'écriture ne sauraient à elles seules nous permettre de déterminer l'âge des inscriptions.

N'est-il d'ailleurs pas beaucoup plus vraisemblable d'admettre que, dans un pays comme Java où l'arabe n'est pas parlé par la population, il y a eu de tout temps des gens qui lisaient ou écrivaient « mal » l'arabe et d'autres qui le connaissaient « bien », les premiers étant évidemment beaucoup plus nombreux que les seconds? Ceci admis, on conviendra sans peine que, dans les premiers temps de l'expansion de l'Islam à Java lorsque, pour quelque raison que ce soit, la famille du défunt ne pouvait se permettre de faire venir des pierres tombales toutes prêtes de l'étranger (à supposer que des Javanais l'aient jamais fait à cette époque), il n'y avait pas toujours sur place de lapicides, capables de graver des inscriptions élégantes en arabe. Si l'on tient compte des fautes que l'on pourra constater plus loin dans certaines de ces inscriptions, il est extrêmement probable qu'elles ont été gravées par des gens qui ne connaissaient l'arabe que très imparfaitement ou peut-être même pas du tout. Il peut s'agir de lapicides de métier qui n'étaient pas musulmans ou qui, s'ils l'étaient, n'avaient qu'une connaissance très insuffisante de l'arabe écrit de sorte qu'ils auront gravé les mots d'après un modèle et probablement sans être en mesure de distinguer par eux-mêmes la valeur exacte des différents signes orthographiques. En tout cas, les particularités de certaines inscriptions peuvent s'expliquer sans avoir recours à l'hypothèse absolument sans fondement d'inscriptions arabes « ajoutées plus tard » sur d'anciennes tombes.

Il est d'ailleurs un argument qui nous semble avoir plus de poids que de vagues suppositions, c'est la présence parmi les maesan de Trâlâyâ qui ne présentent qu'une inscription en arabe, d'au moins un où le millésime en chiffres arabes s'est heureusement conservé. Comme ce maesan date de la même période que les tombes pourvues d'un millésime en chiffres vieux-javanais, c'est-à-dire du XIVe siècle Śaka ou XVe EC.[1] et que l'inscription arabe n'est pas dans une écriture très élégante non plus, il n'y a aucune raison de douter de l'authenticité des autres tombes uniquement parce qu'elles sont plus anciennes et sans donner de raisons pour une telle discrimination.

En outre, Van den Berg invoque le hasard ce qui n'est jamais satisfaisant. Il parle en effet « d'anciennes pierres tombales » qui selon lui, auraient été « par hasard pourvues sur une face d'un millésime kawi ». Il est probable qu'il veut dire que ces pierres sont originaires de caṇḍi ou, plus exactement de monuments hindouistes[2]. Il est assez facile de réduire à néant cette suggestion qui semble, depuis la première mention par Veth du cimetière de Trâlâyâ, avoir été plus ou moins présente à l'esprit de tous ceux qui se sont intéressés à ce site, bien qu'ils ne l'aient pas toujours dit clairement. Or, si les millésimes que l'on voit actuellement sur les *maesan* appartenaient à des monuments hindouistes, comment auraient-ils pu rester *dans tous les cas* exactement dans l'axe de la pierre dans son nouvel emploi? Le hasard ne saurait croyons-nous l'expliquer. Le même argument vaut, et à plus forte raison, pour toute l'ornementation, en particulier pour les médaillons rayonnants ou « soleils de Majapahit » — que tous les auteurs sauf Knebel ont passé

---

[1] Voir plus loin la date de la tombe IX.

[2] Le mot « caṇḍi » est en effet employé un peu arbitrairement pour tous les monuments de la période prémusulmane. Dans certains cas, cet emploi est parfaitement abusif. On peut fort bien parler du Caṇḍi Lārā Jonggrang ou, à la rigueur, du Caṇḍi Kalasan. Mais Caṇḍi Bārā Buḍur est déjà faux puisqu'il s'agit d'un stūpa et Caṇḍi Sari de même puisque le monument en question semble bien être un *wihāra*. Mais en javanais moderne et de là, en indonésien, le mot « caṇḍi » est utilisé pour désigner toute ruine hindouiste et comme il est commode, nous le gardons.

il est vrai sous silence — car des ornements sculptés sur des blocs rectangulaires comme le sont les pierres de caṇḍi ne sauraient convenir à la forme arrondie des maesan de Trâlâyâ. En cas de remploi, ils ne seraient certainement plus à leur place ou bien ils auraient complètement disparu. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les photographies publiées plus loin pour se rendre compte à quel point toute supposition de cet ordre est invraisemblable.

Enfin, l'argument le plus décisif — car il est concret — est celui que l'on peut tirer des dimensions respectives des pierres de caṇḍi et des maesan. En effet, à en juger par les blocs de pierre datés retrouvés à Trâlâyâ ou dans les environs, il est matériellement impossible que des pierres similaires aient pu être retaillées en forme de maesan : toutes les pierres de caṇḍi datées sont des blocs dont la hauteur varie entre 8 et 12 cm. alors que les maesan ont de 30 à 90 cm. de haut[1].

Nous devons donc bien admettre que les millésimes ne peuvent pas provenir de bâtiments plus anciens, mais qu'ils indiquent tout simplement l'année au cours de laquelle la tombe a été érigée.

Il est vrai que Van den Berg — et Verbeek qui semble bien le suivre — nous parlent « d'anciennes pierres tombales ». Mais qu'entendent-ils exactement par là? Ont-ils en vue des pierres de tombes musulmanes ou de sépultures pré-musulmanes, c'est-à-dire provisoires? Il eût été bon qu'on nous le dise. En effet, si l'on veut nous faire croire que les maesan datés appartiennent bien à des tombes, mais qu'il s'agit de sépultures de la période hindouiste et que par conséquent les inscriptions arabes sont autant de fantaisies postérieures de croyants zélés, il resterait inexplicable que de telles sépultures aient tout à fait l'aspect de tombes musulmanes et soient exactement orientées Nord-Sud.

Si au contraire, on admet que ces tombes javanaises sont effectivement des sépultures musulmanes, il n'y a évidemment plus lieu de s'étonner de ce qu'elles portent

---

(1) Les blocs de pierre datés de Trâlâyâ et maintenant conservés au Musée de Mâjâkértâ ont, suivant le *Catalogue* de ce Musée dressé en 1938 par Mlle Jessy Blom (maintenant Mme Oey), les dimensions suivantes :

NUMÉRO	HAUTEUR	LONGUEUR
343	12 cm.	41 cm.
344	95 cm.	24 cm.
345	11 cm.	38 cm.
371	8 cm. 5	26 cm.
372	10 cm. 5	32 cm.
516	11 cm.	33 cm.
739	8 cm.	26 cm.

Le millésime se trouve toujours dans la « hauteur », qui est on le voit la plus petite dimension, la pierre étant posée à plat comme il convient à un linteau. Or, si l'on retaillait une telle pierre pour en faire un maesan en utilisant la largeur du linteau comme hauteur, le millésime original ou bien disparaîtrait ou bien se trouverait sur le maesan verticalement et sur l'épaisseur!

Le seul maesan de Trâlâyâ actuellement au Musée (n° 342) a une hauteur de 89 centimètres. Nous n'avons pas les mesures exactes des autres pierres tombales de Trâlâyâ, mais la hauteur des inscriptions seulement (inférieure à celle de toute la pierre) mesurée sur les estampages du Service Archéologique, est de :

N° 287*a* environ 41 centimètres.
287*b* — 58 —
287*c* — 32 —
287*d* — 30 —
287*e* — 23 —

Les pierres des estampages 287*b*, *d* et *e* sont brisées à leur partie inférieure. Elles étaient donc plus hautes originairement.

des formules pieuses en arabe et l'hypothèse d'inscriptions surajoutées à une date postérieure n'a plus guère de sens, sans parler du fait qu'elle est indémontrable. D'ailleurs même si les inscriptions arabes n'étaient pas contemporaines des millésimes — en dépit du manque absolu de preuve — cela ne changerait rien à la valeur des tombes car ce qui importe n'est pas l'authenticité des inscriptions arabes, mais des tombes datées elles-mêmes dont il faut bien admettre qu'elles sont musulmanes. Ce sont en effet ces dernières qui nous prouvent qu'à une époque nettement plus ancienne qu'on semble avoir voulu l'admettre jusqu'ici, il existait à Java des Musulmans qui avaient le droit d'être ensevelis à proximité immédiate du *kraton* de Majapahit ce qui, dans une société hiérarchisée comme celle de l'ancienne Java, signifie qu'ils devaient appartenir à l'entourage immédiat du souverain ou peut-être à sa famille.

En conclusion, et si l'on se garde de toute idée préconçue, on devra reconnaître qu'aucune objection sérieuse ne permet de douter du caractère authentique des maesan datés de sorte qu'ils sont pour nous autant d'indications précieuses sur la position de l'Islam à l'époque la plus glorieuse de Majapahit car même si l'on admet que certaines tombes abritent les restes d'étrangers ayant eu un contact quelconque avec la cour de Majapahit, il est évident que certaines autres ne peuvent, étant donné les symboles typiquement javanais de l'ornementation, être que celles de Javanais convertis des cercles du *kraton*, à moins que l'on préfère y voir des épouses (étrangères?) musulmanes de nobles Javanais que ceux-ci aient été hindouistes ou musulmans [1].

Après cette digression qui nous a semblé nécessaire, nous allons poursuivre notre examen de la littérature.

4° Dans le *Compte rendu* de la séance de la Bataviaasch Genootschap du 3 janvier 1888 [2], on trouve la mention de la remise par Verbeek de :

« Estampages de cinq inscriptions *arabes* sur pierre de *Trālāyā* (*Jombang*), dont parlent les *Comptes rendus*, XXV, page 9 et page 28; ainsi que l'estampage d'une pierre de caṇḍi pas encore découverte auparavant, et datée 1302 Śaka. »

Tous les estampages en question sont encore aux archives du Service Archéologique de l'Indonésie. La pierre de caṇḍi avec millésime 1302 Śaka (estampages n°s 348 et 525) avec une ligne d'écriture javanaise en-dessous du millésime, est

---

(1) Dans certains pays, il existe une différence dans la forme des maesan, selon qu'ils sont destinés à une tombe masculine ou à une tombe féminine. On en trouve un écho dans le dictionnaire soundanais-anglais de J. Rigg (*A Dictionary of the Sunda Language* = *VBG*, 29, 1862 : 332, au mot *paisan*), dans le dictionnaire javanais de Gericke-Roorda (au mot ꦏꦶꦗꦶꦁ *kijing*), ainsi que dans Mayer, *Een blik in het Javaansche Volksleven* (« Un coup d'œil dans la vie du peuple javanais »), Leiden, s. d., II : 553 (avec des dessins) et dans l'*Encyclopédie des Indes Néerlandaises*, 2e édition, I : 817, à l'article « graf » (tombe).

Les différences indiquées ne sont pas partout les mêmes car selon certains auteurs, les maesan masculins devraient se terminer en pointe et les maesan féminins devraient avoir une partie supérieure plate ou pourvue d'une rainure alors que selon d'autres, les maesan masculins seraient ronds ou octogonaux en coupe horizontale, donc en forme de colonnettes, tandis que les maesan féminins seraient rectangulaires donc plus larges qu'épais.

Il ne semble pas que dans la pratique, une telle distinction ait jamais été observée d'une façon systématique en Indonésie et avant de pouvoir tirer un argument quelconque de la forme des maesan, il serait nécessaire de faire une étude systématique de toutes les tombes musulmanes de Java. Il nous semble plus prudent de nous abstenir sur ce point de toute conclusion et nous ferons seulement remarquer ici qu'il nous semble au moins tout aussi probable que la forme des maesan javanais dérive de celle des stèles dont elles ont gardé la silhouette mais en plus petit et dont l'inscription est en un certain sens un raccourci.

(2) Cf. *NBG*, 26, 1888 : 12, n°s 17 à 22.

celle que Krom devait citer en 1910 et dont il croyait qu'elle n'avait encore jamais été mentionnée auparavant [1]. Elle fait maintenant partie des collections du Musée de Mâjâkertâ où elle porte le n° 345.

Les estampages des cinq inscriptions arabes, bien que différents, portent tous le n° 287. Deux d'entre eux seulement proviennent de tombes datées. Aucune des inscriptions arabes se trouvant sur les tombes ornées du médaillon rayonnant ou «sceau de Suryâ» n'a été estampée.

Nous donnons ci-dessous une liste de ces cinq estampages avec l'indication de la photo correspondante :

Est. 287 *a* = photo OD 1581 (*maesan* avec millésime 1298);
Est. 280 *b* = photo OD 1602 (sans date);
Est. 287 *c* = photo OD 1604 (sans date);
Est. 287 *d* = photo OD 1612 (sans date);
Est. 287 *e* = photo OD 1617 (*maesan* avec millésime 1340).

Il est assez curieux que les deux millésimes n'aient pas été estampés.

5° Dans les *Comptes rendus* de la même année, on trouve de plus une brève déclaration de Brandes [2] :

«Les inscriptions arabes de Trâlâyâ seront mentionnées plus tard pour autant qu'il sera jugé utile...».

Comme il arrive souvent dans de tels cas, il n'en a jamais plus été question.

6° Ce n'est que pour mémoire que nous mentionnerons une hypothèse de Verbeek présentée à la séance du 8 janvier 1889 de la Bataviaasch Genootschap [3] :

«Sous *Trailokyopuri* qui se trouve sur les pierres de Jiyu et de Mâjâjejer (...) [4], se cache peut-être Trâlâyâ. Ces stèles se trouvent cependant assez loin du lieu-dit actuel de Trâlâyâ sur la feuille F XIV [5].»

Du point de vue phonétique, il est impossible d'admettre que Trailokyapuri puisse se transformer en Trâlâyâ et une telle hypothèse doit être abandonnée. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, il y a tout lieu de croire que Trâlâyâ provient d'un toponyme dont la forme complète est Citralaya ou peut-être Setralaya [6].

7° Dans son article sur *Les antiquités de Majapahit en 1815 et 1887* [7] où il énumère les antiquités qu'il a trouvées au cours de son voyage, Verbeek nous déclare :

«*Trâlâyâ*. Un cimetière javanais étendu. On y trouve un grand nombre de dalles de caṇḍi (zerken van tjandi's) avec millésimes dont cinq sont pourvues d'un texte en mauvaise écriture arabe ajouté plus tard.»

En fait, on ne comprend guère ce que Verbeek veut dire par l'expression «zerken van tjandi's» car le mot «zerk», on l'a vu plus haut, s'emploie normalement pour

---

[1] Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXI. Voir plus loin la pl. XXXI.

[2] Cf. *NBG*, 26, 1888 : XIX, dernier alinéa.

[3] Cf. *NBG*, 27, 1889 : 10, 5°.

[4] Cf. *OJO*, XCII-XCV de 1482 EC. Le toponyme, dont la forme moderne est Jiyu, est orthographié sur ces stèles, Jiwu. Le *Trailokyopuri* de Verbeek est un lapsus pour *Trailokyapuri*.

[5] Il s'agit évidemment du tirage d'avant 1892 de la carte au 20.000° qui mentionne encore Trâlâyâ, ce que ne fait plus le tirage plus récent.

[6] Voir ci-dessus, p. 354, n. 1.

[7] Cf. *TBG*, 33, 1889-1890 : 11, 12. Cet article est accompagné d'une carte que nous avons mentionnée plus haut à propos de l'emplacement de Trâlâyâ.

une pierre tombale, et l'on ne voit pas ce que peut signifier une «pierre tombale de caṇḍi». Si Verbeek a eu en vue la forme (d'où notre traduction «dalle») cela ne va pas non plus, car les maesan ne ressemblent guère à des dalles. Ou bien veut-il dire des «pierres tombales *provenant* de caṇḍi»? Quoi qu'il en soit, l'expression «anciennes pierres tombales» (oude grafsteenen) a entièrement disparu et la confusion entre les deux catégories de pierre commence à s'établir. Quant à l'écriture arabe qui aurait été «ajoutée plus tard», ce jugement n'est même plus tempéré par un «probablement» (waarschijnlijk) qui faisait du moins encore ressortir le caractère hypothétique de cette façon de voir [1]. Celle-ci est maintenant présentée comme un fait acquis, bien que pas le moindre semblant de preuve ne nous soit fourni. Les cinq inscriptions arabes dont il est fait état sont évidemment celles qui avaient été estampées. Il y a en fait beaucoup plus de cinq épigraphes arabes.

8° Dans sa *Liste des principaux monuments de la période hindoue à Java avec une carte archéologique*, le même Verbeek mentionne de nouveau Trålåyå sous le n° 457 [2].

«Un cimetière javanais étendu avec d'anciennes pierres de caṇḍi présentant un millésime. Quelques pierres avec une laide écriture arabe apparemment de date récente.»

Suit une liste de la littérature existant à l'époque sur ce site.

En résumant le texte des précédents articles, Verbeek modifie les termes qu'il avait lui-même employés. Alors que dans *NBG*, 25, 1887 : 9, il disait : «Sur des pierres tombales se trouvent les millésimes 1198...», il cite maintenant de la façon suivante ce passage : «Et sur des pierres tombales ou bornes (on trouve) 1198...»

Il introduit ainsi sans donner la moindre explication une nouvelle hypothèse sur la destination première des pierres datées se trouvant sur les tombes comme *maesan* : elles auraient été des bornes. On verra plus loin que Krom a cité ce passage sans donner une opinion et sans dire que le mot «bornes» ne se trouvait pas dans l'article original de Verbeek.

Cette hypothèse nous semble purement gratuite, car les bornes connues ressemblent à une petite colonnette ou à un *lingga*, et n'ont rien de commun avec les maesan de Trålåyå.

On constatera que dans la courte discussion du site, toutes les pierres sont maintenant appelées indistinctement pierres de caṇḍi. L'écriture arabe est «apparemment» (blijkbaar) de date récente. Ce n'est donc plus tout à fait certain. On ne peut que s'étonner de ce que Verbeek qui, dans sa première description, avait distingué si nettement les pierres tombales des pierres de caṇḍi, confonde maintenant les deux sortes sous une même appellation tout en introduisant, dans une citation d'un de ses propres articles, une nouvelle hypothèse qu'il ne cherche pas à justifier.

9° Veth, dans la deuxième édition de son célèbre *Java* [3] dit :

«... le cimetière de Trålåyå comprenant quelques compartiments entourés de murs de pierre. En dehors de pierres tombales (grafsteenen), on y trouve encore quelques dalles (zerken) provenant de caṇḍi. Dans ces deux groupes, certaines pierres portent des millésimes en écriture kawi s'échelonnent de 1198 à 1397 de l'ère Śaka (1276 à 1475 EC.). Sur cinq de ces pierres on a ajouté postérieurement une inscription en écriture arabe.»

---

[1] Cf. plus haut p. 362, le 3e texte cité.

[2] Cf. *VBG*, 46, 1891 : 230. Sur la carte archéologique publiée avec cet ouvrage, Trålåyå est indiqué.

[3] Veth, *Java*, 2e édition, 1896, I : 212.

Ces détails semblent reposer entièrement sur l'opinion de Verbeek et n ont plus aucun rapport avec ceux de la première édition de l'ouvrage. Pierres tombales et pierres de caṇḍi sont encore distinguées les unes des autres, et il est en effet exact que l'on trouve des millésimes sur les deux sortes.

La mention de cinq inscriptions arabes seulement vient certainement de la description de Verbeek, mais rien ne nous ferait supposer que deux d'entre elles portent en outre un millésime en chiffres paléo-javanais. L'auteur ne nous dit pas non plus que les inscriptions arabes se trouvent uniquement sur des pierres tombales et non sur des « pierres de caṇḍi ». Ce texte ne nous apprend donc rien de nouveau.

10° Dans la première édition du *Pararaton*[1], le nom de Trâlâyâ ne se trouve que dans le Tableau VI intitulé : *Résumé chronologique des années 1144 à 1400 Śaka= 1222 à 1478 EC.*[2].

On le trouve aux années suivantes :

	ŚAKA	EC.	
p. 213...	1195	1273	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya[3]
—	1198	1276	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1204	1282	millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 214...	1241	1319	.....; millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 215...	1276	1354	millésimes à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1302	1380	pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 216...	1340	1418	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 217...	1359	1437	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 218...	1379	1457	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1389	1467	.....; pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1397	1475	pierre tombale à Trâlâyâ, Sourabaya

Ainsi qu'on peut le voir, Brandes parlait en 1896 de huit « pierres tombales » et de trois millésimes sur des pierres ordinaires.

Ces données sont certainement empruntées à Verbeek ainsi que la lecture des millésimes (voir plus haut le texte n° 2), car il ne semble pas que Brandes soit allé lui-même à Trâlâyâ. Quant au millésime 1195 Śaka qui, selon Brandes, se trouve sur une pierre tombale, il n'est mentionné nulle part ailleurs et il doit s'agir d'une méprise ou d'une confusion. En tout cas la littérature épigraphique n'en souffle mot. Les autres pierres tombales sont les sept déjà citées auparavant par Verbeek ainsi que les cinq blocs de pierres ne fournissant que trois millésimes différents (toujours selon Verbeek).

Il est dommage que Brandes ne dise mot des inscriptions arabes. Nous ne pouvons de cette façon savoir s'il partageait ou non à leur sujet l'opinion de Verbeek. Peut-être que, n'ayant pu les observer lui-même (les photographies ne furent prises qu'après sa mort), il préférait réserver son jugement.

(1) *Pararaton* dans *VBG*, 49 (1re partie), 1896.
(2) Cf. *Pararaton*, 1re édition, p. 213-218.
(3) Sourabaya désigne dans cette liste non la ville, mais la résidence du même nom, dont fait partie Trâlâyâ.

11° Au cours de la réunion du 6 décembre 1898 de la Bataviaasch Genootschap, M. Abendanon demande [1] :

« S'il a déjà été fait des estampages des inscriptions se trouvant sur les tombes du hameau de Trâlâyâ mentionnées dans [l'ouvrage de] Verbeek sous le n° 457, p. 230. L'auteur en question mentionne des millésimes, mais selon le Régent de Mâjâkërtâ, il doit y avoir une inscription plus étendue en vieux javanais. Il n'y a d'ailleurs pas cinq mais sept ou huit inscription arabes [2].

« Des échanges de vue à ce sujet, il appert qu'il n'existe pas d'autres estampages connus que ceux dont il est fait état dans le passage cité. Les membres présents considèrent cependant que l'on devrait demander de faire estamper toutes les inscriptions se trouvant à Trâlâyâ. Une décision est alors prise dans ce sens. »

12° Le résultat est consigné dans le *Compte rendu* de la séance du 5 juin 1899 [3]. Il s'agit d'une « missive de M. le Résident de Sourabaya en date du 23 mai dernier » où ce haut fonctionnaire, en réponse à la demande de la Bataviaasch Genootschap, fait connaître « qu'après recherches sur place, il est apparu qu'aucune pierre de caṇḍi avec inscription javanaise n'est présente à Trâlâyâ et que les pierres s'y trouvant sont sans exception des pierres tombales (grafteekens) avec inscriptions arabes mentionnant le nom et l'année de la mort du défunt en question [4], lesquelles inscriptions n'ont aucune valeur archéologique, de sorte qu'il a été jugé inutile d'en faire des estampages ». L'histoire ne nous dit pas qui a fourni à ce haut fonctionnaire de tels renseignements, mais il est certain que sa connaissance de l'archéologie n'allait pas très loin.

13° M. Abendanon cependant ne se tint pas pour battu et décida d'écrire directement à son informateur, le Régent de Mâjâkërtâ. On trouve la substance de la réponse de R.A.A. Kromo Djojo Adinegoro dans le *Compte rendu* de la séance du 26 août 1900 [5].

« ... Il a été impossible, en dépit de nouvelles recherches sur place de retrouver la pierre avec inscription mentionnée dans les *Comptes rendus* de décembre 1898, page 199... »

Par contre le Régent trouva « dans un vieux cimetière du village de Trâwulan deux tombes, dont l'une porte une inscription » laquelle se révéla être en vieux javanais que Brandes put déchiffrer et traduire. Étant donné le texte de cette courte légende, il est pratiquement exclu qu'il puisse s'agir d'une pierre tombale [6]. Nous n'avons pu retrouver aucune photographie ou estampage de cette inscription.

Il est par contre étonnant que les tombes avec inscriptions arabes qui furent photographiées sur place une dizaine d'années plus tard, n'aient pu être alors retrou-

---

(1) Cf. *NBG*, 36, 1898 : 199, 2°.

(2) En fait, il y a bien plus de sept ou huit inscriptions si l'on compte celles qui se trouvent sur des tombes non datées ainsi que les inscriptions fragmentaires.

(3) Cf. *NBG*, 38, 1899 : 116-117, lettre *k*.

(4) Si seulement c'était vrai ! Malheureusement la plus grande partie des inscriptions arabes sont loin d'être aussi détaillées, et il s'agit surtout de textes pieux.

(5) Cf. *NBG*, 38, 1900 : 67, lettre *g*. Nous avons gardé pour le nom du Régent l'orthographe officielle. Dans notre système, ce serait R.A.A. Krâmâjâyâ Adinëgârâ.

(6) L'inscription selon Brandes est : *Pangadëg ning boddhi i śaka 1203*, ce qui veut dire littéralement « plantation (de l'arbre) de la boddhi (< *bodhi*) en Saka 1203 », donc en 1281 EC. Nous ne savons s'il s'agit de l'arbre indien de la Bodhi (*Ficus religiosa* L.) ou de l'arbre sacré typique de Java, le *waringin* (*Ficus benjamina* L.) comme le suppose Brandes. On remarquera que l'expression *bodhi waringin* se trouve dans l'inscription rupestre de Lucëm de 924 Saka. Cf. *EEI*, III, *Liste* n° A 133 et *EEI*, IV : 243. Il y a donc plus de chances pour qu'il s'agisse d'un *waringin*.

vées. Les recherches ont donc vraisemblablement été assez superficielles. Nous avons là un exemple typique des difficultés qui parfois entravent tellement les études archéologiques.

14° Dans la première édition de l'*Encyclopédie des Indes Néerlandaises*, Trâlâyâ est mentionné en passant [1].

« ...Le millésime le plus anciennement attesté de notre archipel selon ce calendrier [il s'agit du calendrier arabe L.C.D.] se trouve — tout au moins aussi longtemps que les inscriptions de Leran, de Trâlâyâ et de Samudëra n'auront pas été étudiées — à Grësiq sur le tombeau de ... »

Cette remarque est pour nous intéressante en ce sens qu'elle nous apprend que Rouffaer, auteur de cet article, croyait que l'étude des tombes de Trâlâyâ présenterait de l'importance pour l'histoire de Java. Il faut ajouter cependant qu'il ne semble pas avoir eu en vue les millésimes en chiffres vieux-javanais.

15° Dans le *Rapport de la Commission archéologique* pour 1907 on trouve dans la *Description des antiquités hindoues de la régence de Mâjâkërtâ* par Knebel, un chapitre consacré à Trâlâyâ [2].

« Dans le bois de Pakis [3] en majeure partie de teck, on trouve réservé un grand espace où l'on nous montre, en débutant par le Nord, dans des enclos entourés de murs :

« *a.* Un *cungkub* [4] avec des cloisons de bambou et recouvert de tuiles, dans lequel se trouve une tombe très longue [5], avec un maesan de tête pourvue d'une inscription arabe à demi effacée, et un maesan de pied uni.

« Pas de rideau. La tombe est parsemée de fleurs de *kènângâ* [6]. Ce serait le tombeau de Sunan Ngudung. Hors du *cungkub*, mais dans le même enclos, la tombe d'un pânâkawan » [7].

Cette dernière tombe, bien que Knebel ne mentionne aucune inscription, est datée et nous l'étudierons plus loin sous le n° VI.

Après avoir décrit une autre tombe longue avec une inscription arabe, Knebel continue :

« *c.* Au Sud-Ouest, un second *cungkub*, également avec des cloisons de bambou et recouvert de tuiles, dans lequel se trouvent trois tombes *longues*, pourvues chacune de deux maesan, le maesan de tête présentant une inscription arabe. Quant aux maesan de pied, le premier est orné, le second a une inscription javanaise effacée, tandis que le troisième est uni... »

---

[1] Cf. *ENI*, 1re édition, IV (1905) : 457, 2e colonne, article « tijdrekening » (comput).

[2] Cf. *ROC*, 1907 : 62-66. Nous ne traduisons ici que les passages concernant les tombes auxquelles cette étude est consacrée.

[3] Sur la carte au 50.000e, le bois de Pakis se trouve nettement au Sud du cimetière de Trâlâyâ. Il est possible que le nom en ait été étendu abusivement par Knebel ou ses informateurs.

[4] Sur ce terme, voir plus haut p. 357, note 1.

[5] Beaucoup de personnages particulièrement vénérés ont des sépultures dont la longueur atteint ou dépasse le double d'une tombe ordinaire (javanais : *makam dâwâ*, krâmâ *makam pañjang*; malais et indonésien moderne : *kubur pañjang*).

[6] Il s'agit du *Canangium odoratum* Bail, ou *Cananga odorata* Lam. des botanistes. C'est des fleurs de cet arbre que l'huile d'ilang-ilang est extraite.

[7] Ce terme est emprunté à la langue du Wayang (Théâtre d'ombres) que Knebel semble avoir bien connue. Il nous est impossible de parler ici, même brièvement, du rôle important joué par les *pânâkawan* dans le Wayang. Dans le contexte ci-dessus, on pourra comprendre ce mot comme signifiant à la fois « disciple » et « serviteur ».

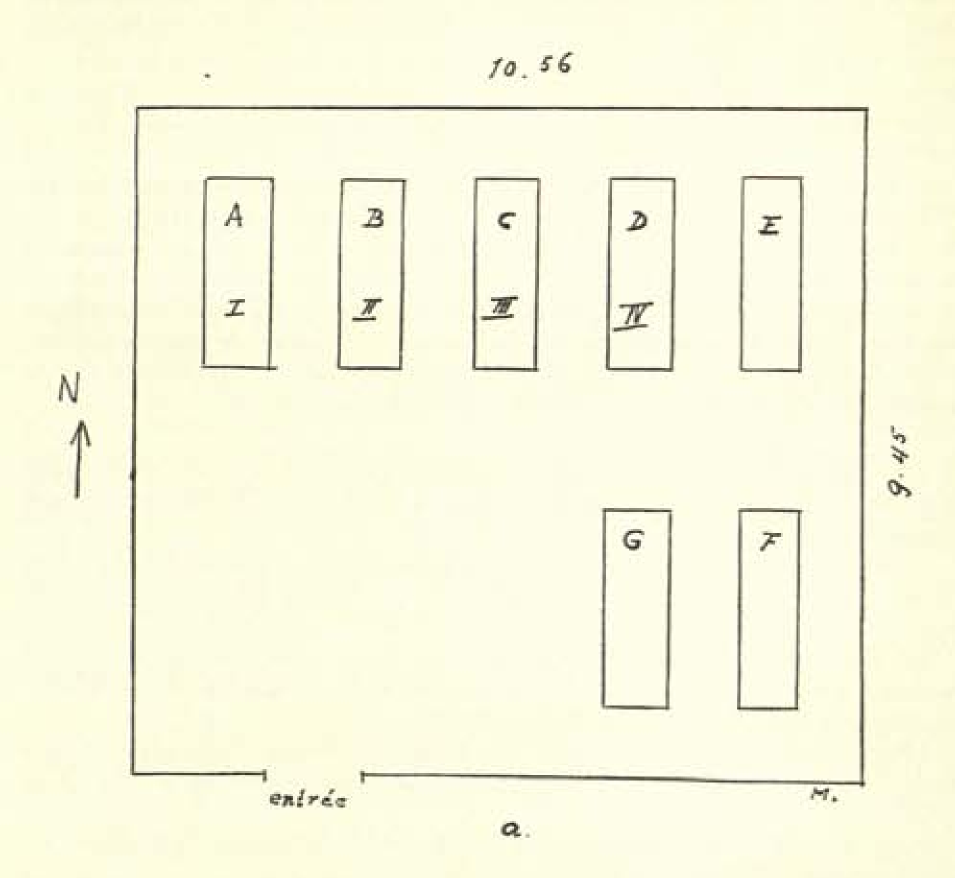




Fig. 14. — *a.* Disposition des sépultures dans l'enclos aux sept tombes de Trālāyā.
Les tombes datées sont indiquées par des chiffres romains.

b. Millésime de Trālāyā XVIII (bloc de pierre), *in situ*, de 1342 Śaka = 1420 EC.

c. Millésime de Caṇḍi Jawi II (socle de colonne en pierre), *in situ*, de 1342 Śaka = 1420 EC.

d. Millésime de Jĕḍung (bloc de pierre), Musée de Mājākĕrtā, n° 463, de 1350 Śaka = 1428 EC.

Nous ne savons de quelle inscription javanaise Knebel veut parler. Il poursuit ainsi sa description :

«*d.* Pénétrant plus avant dans le bois, nous trouvons une estrade de 1 mètre de hauteur, 5 m. 10 de longueur et 5 m. 15 de largeur, faite de briques, à laquelle on accède par un escalier de six marches.

«Au milieu [de cette estrade] se trouvent deux tombes extrêmement négligées qui, selon le gardien, sont celles de *Putri Kĕñcānā Wungu* et de *Dewi Añjasmārā.*»

En dehors du nom des deux princesses qui sont considérées comme reposant dans ces deux tombes et que l'on nous a également cités, la mention de «l'estrade» ne laisse aucun doute et la tombe de Putri Kĕñcānā Wungu est celle que nous étudions plus loin sous le n° V. Il est curieux que Knebel ne mentionne ni l'inscription arabe, ni le millésime vieux-javanais pourtant bien visibles sur le maesan de tête.

Disons qu'au pied de la tombe de Dewi Añjasmārā se trouve maintenant une petite pierre de caṇḍi d'environ 24 cm. × 13 cm. 5 × 9 cm. 5 portant dans un encadrement le millésime 1342 (voir fig. 14). Nous n'avons pu retrouver ce millésime dans la littérature et nous ne savons s'il se trouvait déjà sur cette tombe avant la dernière guerre ou s'il y a été apporté depuis.

Reprenons la description de Knebel.

«*e.* Dans un enclos entouré de briques, haut de 1 m. 15, long de 10 m. 70 et large de 9 m. 10, se trouvent sept tombes [1].

«Selon le gardien, l'une de ces tombes est celle de Pangeran Suryā, Prince de Majapahit; des autres il ne sait rien.

«Quatre de ces tombes portent sur les maesan le sceau solaire (Suryā-zegel) et un millésime en écriture paléo-javanaise.»

Knebel donne alors quatre fac-similés de millésimes qui ne sont pas très fidèles et dont trois sont de plus mal interprétés. En effet, au lieu de 1379 (?), 13(?)7, 1377, c'est 1397, 1349 et 1389 qu'il faut lire. Seul 1340 est correct. On pourra comparer plus loin notre examen des tombes I, II, III et VII ainsi que les planches XV, XVIII, XX-2 et XXVI-1.

Les notes de Knebel ont d'ailleurs dû s'embrouiller car le millésime 1340 (pour nous la tombe VII) ne se trouve pas dans l'enclos des sept tombes avec celles qui portent les trois autres millésimes cités. Elle porte bien une inscription arabe, mais elle est dépourvue de toute ornementation javanaise, «sceau de Suryā» ou autre.

On ne s'étonnera pas par contre que Knebel n'ait pas remarqué qu'une quatrième tombe dans l'enclos des sept, était pourvue d'un millésime (notre tombe IV) car les chiffres, au lieu d'être en relief, sont gravés en creux d'une façon trop peu profonde pour qu'on puisse les voir aisément à l'œil nu. Ce n'est que sur une photo que Krom, quelques années plus tard, devait les distinguer [2].

Quoi qu'il en soit, les trois premiers millésimes, les dimensions de l'enclos ainsi que le nombre de tombes qu'il renferme ne laissent aucun doute sur l'emplacement qu'il décrit et nous en reparlerons plus loin à propos de la tombe IV.

Knebel conclut sa description en remarquant : «Toutes les tombes sont recouvertes d'une mousse épaisse», ce qui est encore le cas actuellement.

Il donne en outre des extraits de la littérature existant à l'époque sur Trālāyā.

---

[1] Notre fig. 14 *a* reproduit la dispositition des sept tombes dans cet enclos. Les dimensions de Knebel ne sont qu'approximatives. En tout cas elles diffèrent de celles indiquées par Leydie Melville dans son plan du cimetière (dessin n° 904 des archives du Service Archéologique : voir plus loin au 24e texte cité). Ce sont celles de Leydie Melville que nous indiquons à la fig. 14 *a.*

[2] Cf. *NBG,* 48, 1910 : XXII.

Citant Verbeek il fait remarquer, au sujet des pierres de Caṇḍi avec millésimes 1204, 1241 et 1276 (3 fois) :

« Il m'a été impossible de retrouver ces pierres ou d'apprendre où elles auraient pu avoir été emportées. »

Knebel termine par une légende (en javanais avec traduction néerlandaise) sur les tombeaux attribués aux « Neuf Wali »[1] et une autre sur le puits de Trâlâyâ.

Le plus grand mérite de Knebel est, croyons-nous, en dehors d'une description plus précise que celles dont on disposait jusqu'alors, d'avoir attiré l'attention (d'ailleurs sans aucun résultat) sur l'enclos contenant sept tombes dont quatre portent ce qu'il appelle le « sceau de Suryâ » dénommé par d'autres auteurs « guirlande rayonnante de Majapahit » (Majapahitse stralenkrans) autour d'un médaillon et que l'on retrouve avec quelques variantes sur les quatre tombes[2].

Il faut cependant constater qu'il n'a pas été non plus suffisamment précis car, en dehors de l'erreur relevée plus haut à propos du maesan daté de 1340 Śaka, on est surpris de constater que Knebel ne dit rien des deux autres tombes datées dont les millésimes furent lus par Verbeek 1198 et 1379 (Śaka), que Krom vit en 1910 et qui furent photographiés peu après.

En dépit de ses lacunes, la description de Knebel nous fait faire un pas en avant. Malheureusement, cet auteur n'avait aucune opinion propre sur les inscriptions ou l'importance réelle des tombes du point de vue historique et il termine en reproduisant sans commentaire la conclusion de Van den Berg.

Signalons enfin qu'au cours de sa description à la page 66 du Caṇḍi Kĕḍaton, Knebel parle des ruines d'un bâtiment qu'il considère comme un « siti inggil ». A la page 67 il déclare :

« Ce siti inggil a été décrit par le Professeur Veth en 1878 comme « Kuburan Srĕngenge ».

---

[1] Le nombre des *Wali* qui, selon la légende, seraient responsables de la diffusion de l'Islam à Java, relève de considérations symboliques datant de la période prémusulmane (les huit directions de l'espace plus le Centre) et n'est pas à prendre uniquement dans un sens historique.

[2] Cet ornement qu'il serait peut-être plus exact d'appeler « nimbe » ou « gloire », a ses origines dans l'art javanais le plus ancien, mais sous la forme où nous le voyons à Trâlâyâ, il apparaît semble-t-il à l'époque de Majapahit dans la statuaire et se continue jusqu'à nos jours dans les illustrations des olles et les peintures balinaises traditionnelles servant à orner certains édicules dans les temples (*purâ*). Ces gloires appelées par les archéologues néerlandais *stralenkrans* « guirlande rayonnante » sont réservées aux divinités et personnages assimilés ainsi qu'aux attributs qui les caractérisent. A l'inverse des nimbes de l'iconographie chrétienne qui n'entourent normalement que la tête du personnage, les gloires javano-balinaises entourent le corps ou l'objet tout entier et sont donc bien un rayonnement ou radiation indiquant le caractère supra-humain du personnage représenté. On peut y voir une figuration de la *śakti* (en javanais moderne *sĕkti*) de la divinité en question. Nous citerons en exemple parmi les photographies publiées :

Une clef de voûte du Caṇḍi Sawentar près de Bliṭar représentant un disque rayonnant où se trouve un personnage à cheval sur un animal à longues oreilles, non identifié jusqu'ici avec certitude (il ne peut s'agir d'un cheval). Cf. *ROC*, 1908, pl. 102 *b;* Stutterheim, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld*, fig. 135 et *OV*, 1922, Bijlage P, pl. n° 11.

Des reproductions de statuettes funéraires dans : *ROC*, 1907, pl. 99, n° 6; Stutterheim, *Cultuurges*, p. 103, fig. 144; C. K. With, *Java*, Hagen (1920), pl. 150 et 151; Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*², pl. 93 *a*.

Un *lingga* rayonnant dans *ROC*, 1907, pl. 97.

Pour des exemples de Bali, voir une représentation de Siwa Mahâdewa en marge de l'inscription sur cuivre de Bangli III de 1126 Śaka (cf. notre *Liste*, n° D 58 dans *EEI*, XLVI, p. 94-95) dans *EB*, pl. XXIII.

On trouvera des reproductions d'olles illustrées dans *Cultuurges.*, p. 151, fig. 221-222 et dans *POD*, pl. 54-58.

Dans le volume *Bali, Cults and Customs* de Goris et Dronkers, pl. 4.68, on trouvera enfin la reproduction d'une peinture traditionnelle sur toile.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer précédemment à propos du premier texte cité, il nous semble bien invraisemblable que Veth ait pu prendre pour une sépulture des ruines que Knebel pouvait appeler un «sitinggil». Que la suggestion que nous avons faite plus haut soit à retenir ou non, il est évident qu'il y a eu quelque part une confusion[1].

16° Dans le *Rapport de la Commission archéologique* pour 1909[2], on lit que M. Melville fut chargé :

«de faire, pour satisfaire à une demande du Professeur Dr C. Snouck Hurgronje, des photographies et des estampages... des tombes de Trâlâyâ (Régence de Jombang).»

17° Le même *Rapport* mentionne plus loin[3] que M. Melville a fait :

«96 estampages du cimetière indigène de Trâlâyâ; un plan du cimetière de Trâlâyâ indiquant la situation des tombes (...);

«96 photographies doivent encore être prises.»

Pour autant que nous sachions, les estampages ne sont plus à Djakarta et doivent vraisemblablement se trouver aux Pays-Bas où ils ont été envoyés. Le plan a également disparu.

18° Le *Rapport de la Commission archéologique* pour 1910[4] mentionne qu'il a été offert au gouvernement :

«Un plan du cimetière étendu de Trâlâyâ (...).»

«Deux fois 49 estampages de pierres tombales et fragments.»

Il s'agit donc des documents mentionnés dans le texte cité ci-dessus.

19° Le *Compte rendu* de la séance du 28 décembre 1910 de la Bataviaasch Genootschap[5] mentionne une «Lettre du membre de la Direction le Docteur Krom, datée de Khandala, 8 novembre 1910, priant [ladite Direction], à propos de son petit article sur les millésimes de Trâlâyâ (*NBG* : 82, lettre *f*), de demander au membre de la Commission archéologique Leydie Melville s'il sait où se trouvent les estampages, et dans la négative, de vouloir bien prier l'assistant-résident de Mâjâkértâ de faire faire des estampages des millésimes de Trâlâyâ.»

Nous ne savons s'il a été donné suite à cette demande.

20° En 1911 paraît de la main de Krom un article intitulé *Les millésimes de Trâlâyâ (près de Mâjâkértâ)*[6]. Cet article étant assez bref (à peine plus de trois pages) nous allons le traduire ci-dessous intégralement. Voici en quels termes s'exprime Krom :

«Lorsqu'on consulte la *Liste* d'antiquités de Verbeek publiée dans *VBG*, 46, on voit à la page 230 une énumération des millésimes se trouvant sur quelques vieilles pierres du cimetière javanais de Trâlâyâ. Cette liste est empruntée à *NBG*, 1887, page 9 et nous apprend qu'on a trouvé dans ce site sur des pierres de caṇḍi les millésimes 1204, 1241 et trois fois 1276, et de plus sur des pierres

---

(1) Cf. ci-dessus, p. 360 et note 6.
(2) Cf. *ROC*, 1909 : 3, 4e alinéa.
(3) Cf. *ROC*, 1909 : 18-19.
(4) Cf. *ROC*, 1910 : 2.
(5) Cf. *NBG*, 48, 1910 : 148, § 16.
(6) Publié dans *NBG*, 48, 1910 : XIX – XXII (Appendice II).

tombales ou bornes[1] les millésimes 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389 et 1397. Des cinq pierres de candi nous ne pouvons rien dire de plus : ni M. Knebel au cours de son voyage archéologique en 1907 (cf. *ROC* de ladite année, p. 64) ni moi-même en 1910 les avons retrouvées. Je n'ai pu non plus trouver la moindre trace du millésime 1195 qui n'apparaît pas chez Verbeek, mais qui selon la liste de dates de l'édition du *Pararaton*, p. 214 par Brandes, a été trouvé à Trâlâyâ[2].

« Il en est autrement des pierres tombales ou bornes. Verbeek en signale sept, ainsi que nous l'avons vu; Knebel à la page 63 de son article ne parle que de quatre. Le plus curieux est que les millésimes sont lus par lui 1379 (?), 13 (?)7, 1377 et 1340, ce qui fait que un seul correspond exactement avec la citation de Verbeek avec peut-être un second; que cinq semblent avoir disparu tandis que deux sont venus s'ajouter à ce qui était connu.

« Ceci m'a incité à faire sur place des recherches détaillées qui donnèrent des résultats étonnants.

« Commençons par rappeler que les quatre millésimes que M. Knebel fit reproduire dans le *Rapport* sus-nommé ont tous été retrouvés. Il apparaît alors que le fac-similé a dû beaucoup souffrir à la reproduction : seuls le premier et le quatrième sont reproduits d'une façon précise[3]; alors que du deuxième et du troisième, les deux derniers chiffres sont incorrects. Le quatrième millésime est 1340 que l'on trouve déjà chez Verbeek. Mais je ne comprends pas pourquoi le premier a paru douteux à M. Knebel, aussi bien l'original que la reproduction donnent à mon sens nettement 1387, donc un millésime qui ne se trouve pas chez Verbeek. Nous y reviendrons plus loin.

« Nous allons nous occuper tout d'abord des deux millésimes inexactement reproduits dans le *Rapport* (les n°s 2 et 3 de Knebel). J'ai retrouvé le premier d'entre eux dans un millésime dont le troisième chiffre est un 5. Il faut prolonger vers la droite la courbe de la reproduction[4]. Le dernier chiffre peut être un 9; le millésime complet est sans aucun doute 1359 au lieu du 13?7 de Knebel[5]. Le millésime suivant débute par 13 et a pour les deux derniers chiffres deux fois le même signe qui se trouve comme chiffre des unités dans le millésime précédent. Nous lisons donc 1399 au lieu de 1377[6]. Résultat : les millésimes retrouvés par M. Knebel sont (dans l'ordre du *Rapport*) : 1387, 1359, 1399 et 1340[7]. Deux d'entre eux : 1359 et 1340, correspondent aux données de Verbeek[8]; en ce qui concerne les deux autres, on voit que Verbeek donne 1389 et 1397,

[1] Krom emprunte sa citation à la liste de Verbeek ce qui explique qu'il parle de « pierres tombales ou bornes » car, comme nous l'avons fait remarquer plus haut (p. 370) dans sa communication originale telle qu'elle est reproduite dans *NBG*, 25, 1887 : 9, Verbeek parlait de « pierres tombales ».

[2] En réalité, ce millésime se trouve à la page 213 et non 214 du *Pararaton* (1re édition).

[3] En fait (cf. les photos reproduites plus loin), le premier a déjà été malmené, car tel qu'on le trouve chez Knebel, il faudrait plutôt le lire 1387 (ce que Krom a d'ailleurs fait) alors qu'il s'agit en réalité de 1397 Śaka. Seul le fac-similé du quatrième millésime, s'il n'est pas très exact, ne fausse du moins pas la lecture.

[4] On verra, en comparant le fac-similé de Knebel avec la photo reproduite plus loin (cf. pl. XVIII), que ceci n'est pas tout à fait exact. C'est d'ailleurs surtout la silhouette générale du chiffre qui est chez Knebel défectueuse.

[5] Au cours de notre discussion des inscriptions, nous examinerons en détail la forme de certains chiffres. On verra que ce millésime est en réalité 1349.

[6] Krom semble avoir été induit en erreur par le fac-similé de Knebel, car les deux chiffres ne sont pas en réalité identiques (voir la pl. XX-2) : c'est 1389 qu'il faut lire.

[7] Nous lisons 1397, 1349, 1389 et 1340.

[8] Le texte original a ici 1399 mais il s'agit d'un lapsus que Krom a corrigé à la page xxii du même article.

alors qu'on trouve en réalité 1387 et 1399. Il va de soi de penser à une interversion des derniers chiffres, soit dans les notes de ce savant, soit à l'impression. On pourrait répliquer à cela que d'autres millésimes de Verbeek ne sont pas retrouvés et qu'il pourrait y avoir eu une interversion — que l'on ne pourrait pas constater — avec d'autres millésimes. Mais cet argument ne résiste pas à l'examen, car on peut justement le vérifier : j'ai en effet le plaisir de déclarer que j'ai retrouvé les millésimes vus par Verbeek et que Knebel n'avait pas retrouvés. Verbeek donne : 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1389 et 1397 ; j'ai retrouvé : 1198, 1302, 1340, 1359, 1379, 1387 et 1399, de sorte qu'il est très vraisemblable qu'il y a véritablement eu une interversion dans les deux derniers millésimes ainsi que je l'ai admis plus haut. »

Avant d'aller plus loin dans notre traduction de l'article de Krom, il nous paraît important d'étudier cette question d'un peu plus près :

Si nous comprenons correctement le raisonnement de l'auteur, il veut dire, en parlant d'une « interversion des derniers chiffres » dans les deux derniers millésimes, que le 1389 de Verbeek est un lapsus (ou une faute d'impression) pour le millésime que lui, Krom, lit 1387 ; d'une façon analogue, le 1397 de Verbeek serait une erreur pour le millésime qu'il lit 1399. Ou, d'une façon plus claire :

Verbeek 1389 = Krom 1387 ;
Verbeek 1397 = Krom 1399.

Dans ce cas, il y aurait eu en effet dans les deux millésimes, interversion des chiffres des unités.

Mais voilà qu'après avoir défendu et rendu plausible cette théorie, Krom passe à une discussion de la valeur des chiffres lus 9 dans les millésimes 1359 et 1399. Il dit à ce sujet :

« Il y a lieu, à propos de 1359 et 1399, de faire encore une remarque sur le chiffre qui est lu ici 9. Si on l'a interprété ainsi, cela vient de ce que le trait inférieur horizontal du signe est incurvé vers le haut, ce qui le fait ressembler à la base d'un 9. Mais nous voyons que ces deux millésimes ont été gravés dans une écriture quelque peu contournée [1] ; les traits verticaux présentent aussi une incurvation exactement semblable et, ce qui est plus important, le chiffre 1, au sujet duquel il ne peut évidemment exister le moindre doute, est pourvu de cette incurvation aussi bien dans la partie horizontale que dans les traits verticaux. À mon sens, un 9 dans cette sorte d'écriture, devrait présenter une ligne horizontale beaucoup plus nettement interrompue ainsi que c'est le cas dans le millésime 1379. On peut se demander si au lieu d'un 9, il ne s'agit pas d'un 8, auquel cas il faudrait lire 1358 et 1389. En particulier ce dernier millésime me paraît presque certain. »

Krom a raison dans la différence qu'il propose de reconnaître entre les chiffres 8 et 9, mais il semble avoir été induit en erreur par les fac-similés de Knebel où le tracé est indécis, car on pourra constater sur les photos qu'en appliquant ses propres principes, si le dernier millésime est correctement lu 1389, le précédent devrait être lu 1359 [pour nous 1349 L.C.D.] car la ligne horizontale est nettement incurvée. Mais ce qu'il ne semble pas avoir remarqué, c'est que cette correction une fois effectuée, la théorie de l'interversion des chiffres se pose de tout autre façon. En effet, en remplaçant les millésimes indiqués plus haut par la nouvelle lecture on aurait maintenant :

Verbeek 1389 = Krom 1387 ;
Verbeek 1397 = Krom 1389 (lequel est une correction du 1399 précédent).

---

[1] Littéralement « bouclée », « frisée ». Le mot original est *krullerig*.

On s'aperçoit aussitôt que la théorie d'une interversion des chiffres est insoutenable. Il est bien évident que le 1389 de Krom est le 1389 de Verbeek, alors que le 1387 de Krom n'est qu'une autre interprétation du millésime lu 1397 par Verbeek.

Il faut donc admettre que la différence que l'on peut constater entre les deux interprétations provient de l'incertitude concernant la valeur du chiffre qui fait que Krom lui-même n'ose décider s'il s'agit d'un 8 ou d'un 9. Nous devons dire que Verbeek avait bien lu car, la «courbe vers le haut» (bochtje naar boven) à la base du chiffre dont parle Krom et qui est en cette période tardive de Majapahit la différence essentielle entre le 8 (sans cette courbe) et le 9 (avec la courbe), est nettement visible dans le chiffre des dizaines sur la photo OD 1557 aussi bien que dans le chiffre des unités du millésime 1389 (photo OD 1565). Cf. plus loin les planches XV et XX-2.

Krom n'a donc pas remarqué que sa correction du millésime 1399 (qui ne se trouve pas chez Verbeek) en 1389 (qui se trouve chez Verbeek), réduisait à néant sa théorie de l'interversion des chiffres des unités qu'il venait de proposer. Étant donné qu'il n'y a plus alors qu'un seul millésime ne correspondant pas à l'interprétation de Verbeek, il ne peut être question d'une interversion du chiffre des unités dans deux millésimes.

Remarquons en passant que si les différents auteurs avaient accordé un numéro d'ordre à chaque tombe, une telle confusion n'aurait pu se produire.

Krom continue :

«En ce qui concerne le millésime 1198, je voudrais aussi, étant donné la présence sous le second chiffre, d'une courbe inférieure allant vers la gauche, proposer la lecture 1298[1].

«J'ai enfin eu le bonheur, en dehors des sept pierres de Verbeek, d'en trouver encore trois autres[2]. Dans le cimetière même, il y avait encore deux petites pierres avec respectivement les millésimes 1320 et 1394[3] et, d'une maison des environs, on a apporté encore une pierre avec le millésime 1302 et une petite inscription en dessous[4]. En résumé, nous pouvons donc dire qu'il se trouve actuellement à Trâlâyâ des pierres pourvues des millésimes 1298, 1302 (2 fois), 1320, 1340, 1358 ou 59, 1379, 1387, 1389 et 1394.»

Ici Krom choisit donc pour deux des millésimes sa seconde interprétation (1298 et 1389 au lieu de 1198 et 1399) mais il hésite encore pour le troisième (1358 ou 59).

Krom poursuit :

«Pour être complet et en supplément à la bibliographie indiquée dans le *Rapport* de 1909 de M. Knebel, je remarque encore que Trâlâyâ a été mentionné dans les *NBG* de 1898, p. 199, et de 1899, p. 116.»

Ainsi se termine l'article proprement dit de Krom. Il est cependant suivi d'une correction[5].

Après cette correction Krom ajoute :

«Depuis la rédaction de ce petit article, des photographies des pierres tombales

---

[1] Cette lecture est en effet exacte.

[2] Ces trois pierres ne sont cependant pas des pierres tombales (maesan) mais des blocs de pierres taillés provenant de candi ou autres monuments hindouistes.

[3] Ce dernier millésime est en réalité 1294 Śaka. Cf. pl. XXXI-2.

[4] Pour autant que nous sachions, cette inscription n'a pas encore été déchiffrée. Cf. pl. XXXI-4.

[5] Cette «correction» contient elle-même une erreur : le millésime à corriger ne se trouve en effet pas à la «page précédente» (c'est-à-dire à la page xxi) mais à la page xx.

de Trālāyā ont été faites et sur l'une d'elles je crois reconnaître le millésime 1319 »[1].

Ainsi qu'on le voit, Krom ne discute que l'interprétation des millésimes et ne dit mot de la question de la destination première des pierres, ou, en d'autres termes si, selon lui, toutes les pierres comportant un millésime proviennent de caṇḍi ou bien si quelques-unes d'entre elles ont été prévues dès l'origine comme pierres tombales. Étant donné que Knebel avait mentionné les « sceaux de Suryā » et que Krom lui-même a été sur les lieux après lui, il a évidemment vu l'ornementation des maesan. On ne saurait trop déplorer qu'il n'ait pas jugé utile de faire à ce sujet la moindre remarque car il était à l'époque le seul à pouvoir donner sur le style de ces ornements un avis qualifié. L'expression « pierre tombale » ou « borne » qu'il emprunte à Verbeek au début de son article, nous place en fait devant une nouvelle interprétation de la destination possible de ces pierres sans que Krom lui-même nous donne la moindre indication pouvant nous permettre de faire un choix entre les deux termes. Une borne est tout autre chose qu'une pierre tombale et il nous semble inutile d'insister sur le fait qu'une telle interprétation est extrêmement invraisemblable. Elle n'a d'ailleurs été proposée nulle part ailleurs.

21° Dans ses *Inscriptions datées de Java*[2], Krom mentionne les pierres datées de Trālāyā dans leur ordre chronologique.

On y trouve les millésimes suivants :

p. 253 :	1195	pierre tombale;
p. 254 :	1204	pierre de caṇḍi;
p. 256 :	1241	pierre de caṇḍi;
p. 259 :	1276	pierre de caṇḍi;
p. 259 :	1276	pierre de caṇḍi;
p. 259 :	1276	pierre de caṇḍi;
p. 262 :	1298	pierre tombale;
p. 262 :	1302	pierre tombale;
p. 262 :	1302	pierre tombale;
p. 263 :	1320	pierre tombale;
p. 264 :	1340	pierre tombale;
p. 265 :	1358	
	ou 1359	pierre tombale;
p. 266 :	1379	pierre tombale;
p. 267 :	1387	pierre tombale;
p. 267 :	1389	pierre tombale;
p. 267 :	1394	pierre tombale.

À la page 253, une note se rapportant à 1195 nous avertit qu'en réalité rien n'est connu de ce millésime en dehors du fait qu'il se trouve dans le Table VI du *Pararaton* [première édition][3].

Les « cinq pierres de caṇḍi » (1204, 1241 et trois fois 1276) sont les pierres indiquées comme telles par Verbeek, mais qui ne purent être retrouvées ni par Knebel ni par Krom. Ce dernier reproduit donc ici sans plus les données de Verbeek.

---

(1) Sur la photo OD 1569, on distingue en effet un millésime gravé très peu profondément dans l'ornementation du maesan. Voir notre discussion de la tombe IV et la pl. XXII-1. Nous croyons qu'il est à lire 1329 Śaka.

(2) *Gedateerde Inscripties van Java* dans *TBG*, 53, 1911 : 229-268.

(3) *Pararaton*, 1re édition. *VBG*, 49, 1re partie, p. 213.

Il est remarquable que *tous* les autres millésimes relevés dans cette liste comme originaires de Trâlâyâ sont mentionnés comme se trouvant sur des pierres tombales (grafsteenen), ce qui n'est certainement pas exact pour certains d'entre eux. Il n'est pas ici question de la possibilité qu'il s'agisse de bornes. Il est certain que les sept pierres tombales de Verbeek sont correctement nommées. On en trouve les millésimes dans cette liste avec les corrections proposées par Krom (la seconde interprétation de cet auteur)[1] : 1298, un des deux millésimes 1302, 1340, 1358 ou 1359, 1379, 1387 et 1389. En ce qui concerne les trois millésimes restants découverts par Krom lui-même[2] nous ne pouvons partager l'avis de cet auteur, car les pierres sur lesquelles ils se trouvent gravés sont nettement des « pierres de caṇḍi » ou plus exactement des blocs de pierre rectangulaires très allongés qui ne ressemblent en rien à un maesan. Il suffira pour s'en convaincre de consulter les photographies suivantes :

Pl. XXXI-4 (photo OD 1744 *a* = OD 1625 et 1626) pour le millésime 1302 avec une ligne en-dessous en écriture paléo-javanaise.

Pl. XXXI-5 (photo OD 1744 *b* = OD 1619 *a*) pour le millésime 1320.

Pl. XXXI-2 (photo OD 1743 *b* = OD 1619 *b*) pour le millésime lu par Krom 1394 mais qui est en fait 1294.

Le millésime 1319 découvert par Krom sur une photographie, mentionné par lui à la fin de son petit article paru dans les *NBG*[3] et qui se trouve effectivement sur une pierre tombale, n'est pas cité ici.

Bien que l'on pourrait croire à première vue que Krom, sans vouloir trancher la question de la destination première des pierres, fait du moins entre les deux groupes une distinction que l'on peut encore constater de nos jours, il n'en est en fait rien et la confusion n'en devient même que plus grande, car il mentionne comme « pierres tombales » (grafsteenen) trois millésimes qui se trouvent sur des pierres qui sont sans aucun doute ce que l'on a appelé pour simplifier « pierre de caṇḍi ».

22° Nous lisons dans le *Compte rendu* de la séance du 30 janvier 1911 de la Bataviaasch Genootschap[4] que :

« Les estampages de Trâlâyâ dont parle Krom (*Not.* dec., 10, III, 16) se trouvent entre les mains du professeur Snouck Hurgronje à Leyde. »

23° Le *Compte rendu* de la séance du 13 mars 1911[5] enregistre une

« Lettre du Membre de la Commission Archéologique H. L. Leydie Melville du 25 février dernier, contenant l'offre, au nom du professeur Snouck Hurgronje, de 79 photographies des pierres tombales de l'ancien cimetière indigène de Trâlâyâ près de Mâjâkërtâ avec la liste et le plan y afférents ».

Les photographies sont encore dans les archives du Service Archéologique ce qui n'est pas le cas du plan, tout au moins pour autant qu'il nous a été possible de le constater.

24° Dans le *Rapport de la Commission Archéologique* pour 1911[6] il est dit que M. Melville a dessiné quatre plans du cimetière de Trâlâyâ et a classé les photos

---

(1) Cf. *NBG*, 48, 1910 : xxi, lignes 4 et 3 en comptant du bas.

(2) Cf. *NBG*, 48, 1910 : xxi, dernier alinéa. Ainsi que nous l'avons vu au 4° texte cité, la pierre avec millésime 1302 avait en fait déjà été mentionnée par Verbeek en 1888.

(3) Cf. *NBG*, 48, 1910 : xxii.

(4) Cf. *NBG*, 49, 1911 : 12, § 18.

(5) Cf. *NBG*, 49, 1911 : 29, § 17.

(6) Cf. *ROC*, 1911 : 2.

prises sur place. Ces quatre plans portent dans les archives du Service Archéologique les n°s 903 à 906. Le n° 903 semble être perdu, mais les trois autres se trouvent encore dans la collection de dessins.

25° Dans le même *Rapport de la Commission Archéologique*[1] on trouve dans la liste des estampages existant à l'époque, deux numéros donnés comme provenant de Trâlâyâ. Cette liste ne donne d'ailleurs aucun détail. Précisons que le n° 525 est l'estampage du bloc de pierre (linteau) daté de 1302 que nous avons déjà mentionné plus haut et qui présente une ligne d'écriture en caractères javanais au-dessous du millésime. Au n° 287 rien ne nous dit qu'en réalité cinq estampages différents sont groupés sous ce seul numéro. Ce sont les cinq estampages présentés en 1888 à la Bataviaasch Genootschap par Verbeek et que nous avons mentionnés plus haut dans le 4e texte cité.

Deux autres estampages qui, si l'on en juge par leur numéro d'ordre, devaient déjà exister à l'époque, ne sont cependant pas mentionnés. Ce sont le n° 348 qui est un autre estampage du linteau de 1302 Śaka (donc la même inscription que le n° 525), et le n° 378 d'un bloc de pierre portant le millésime 1278 Śaka. Ces deux derniers ne sont mentionnés que dans la *Liste* publiée dans *OV*, 1914, p. 18[2].

26° Le *Rapport archéologique* pour 1913[3] nous apprend que les photographies des tombes de Leran, Grésik et Trâlâyâ qui portaient jusqu'alors des numéros spéciaux, viennent d'être incorporées dans la série de la Commission Archéologique[4].

Dans le même *Rapport*[5], on trouve la liste des photographies en question où celles de Trâlâyâ portent les n°s 1551 à 1626 inclus[6].

On ne peut que regretter que rien n'indique dans cette liste les différentes photos appartenant à une même tombe. Le plan mentionné dans *NBG*, 49, 1911 : 29 permettrait probablement de remédier à cet inconvénient. Nous n'avons malheureusement pas pu le retrouver.

Nous avons pu, au cours de notre récente visite à Trâlâyâ, vérifier à quel maesan appartient telle ou telle photo, pour autant que ces derniers sont encore à leur place ce qui n'est pas le cas pour certain d'entre eux. Une autre imprécision de cette liste est que l'on y parle uniquement « d'inscriptions tombales » au nombre de cinquante. Or, les n°s 12, 14 et 28 sont absents. Nous ne savons s'il faut attribuer cette lacune à une numération erronée ou à d'autres causes. Nous verrons plus loin, en discutant la tombe IV, qu'il est probable que certains clichés se sont perdus.

En outre, les « inscriptions tombales » 3, 6, 9, 13 et 46 ne nous montrent que des ornements[7]. Ce sont donc bien des « ornements de tombes » mais non des inscriptions tombales. De même les « inscriptions tombales » 44, 48 et 50, sont en fait

---

(1) Cf. *ROC*, 1911 : 55, les deux dernières lignes.

(2) Le linteau de 1302 est maintenant au Musée de Mâjâkertâ (n° 345). Celui de 1278 est également dans ce Musée (n° 372).

(3) Cf. *OV*, 1913 : 34-35, § 9.

(4) C'est la série qui porte le sigle OD (= Oudheidkundige Dienst ou « Service Archéologique », organisme qui remplaça la Commission Archéologique en 1913).

(5) Cf. *OV*, 1913 : 38-41.

(6) Dans les planches qui accompagnent le présent article, nous indiquerons toujours les numéros des photographies originales. Comme d'autres photos de certains millésimes de Trâlâyâ ont été faites depuis, il existe des numéros autres que ceux mentionnés ci-dessus. Certaines photos font d'ailleurs double emploi et nous avons choisi celles qui se prêtaient le mieux à une reproduction.

(7) Photos OD 1558, 1562, 1570, 1622. Cf. plus loin pl. XVII, XX-1, XXIII et XXVIII.

des millésimes gravés sur des blocs de pierre rectangulaires allongés qui sont presque certainement des linteaux [1]. Il s'agit donc de « pierre de caṇḍi » ou « blocs de pierre » inscrits et non « d'inscriptions tombales ». Ces trois millésimes sont ceux que Krom a découverts et dont nous avons parlé plus haut dans le 20e texte cité.

27° Le *Rapport archéologique* pour 1914 [2] mentionne l'arrivée dans la collection du Musée de Mâjâkĕrtâ des pierres suivantes originaires de Trâlâyâ :

N° 342 : pierre tombale de Trâlâyâ avec millésime 1379;
N° 343 — de Trâlâyâ avec millésime 1294;
N° 344 — — — 1320;
N° 345 — — — 1302;
N° 371 — — — 1332;
N° 372 — — — 12...

On a ici bien fait la distinction entre le n° 342 inscrit comme « pierre tombale » et les autres dénommés simplement « pierres ».

28° Dans le même *Rapport*, on trouve une liste des photographies reproduisant les millésimes ci-dessus [3]. Ce sont :

Photo OD 1743 pour les millésimes 12.., 1294 (et 1300 de Trâwulan);
Photo OD 1744 pour les millésimes 1302, 1320, 1332 (et 1338 de Trâwulan);
Photo OD 1747 pour le millésime 1379.

Si maintenant nous examinons ces photographies, nous pourrons constater que :

Le n° 342 du Musée de Mâjâkĕrtâ est la pierre tombale déjà mentionnée par Verbeek et par Krom portant un millésime lu par eux 1379. Nous justifierons, en étudiant cette tombe à laquelle nous avons donné le n° VIII, notre lecture qui est 1389. La photo OD 1747 est semblable à la photo OD 1623 [4]. Sur les photographies OD 1553 et 1554, on voit la pierre avant qu'elle ait été transportée au Musée de Mâjâkĕrtâ à quelques mètres devant l'entrée d'un enclos. C'est semble-t-il le seul maesan de Trâlâyâ qui se trouve maintenant au Musée de Mâjâkĕrtâ.

Le n° 343 sur la photo 1743 *b*, est le linteau qui se trouve déjà sur la photo OD 1619 où le millésime avait d'ailleurs abusivement été interprété 1394. La correction a donc été faite, mais rien ne nous en avertit.

Le n° 344 est la pierre découverte par Krom en 1910 et portant le millésime 1320. La photo OD 1744 *b* est donc semblable à OD 1619 *a*.

Le n° 345 est la pierre « redécouverte » par Krom portant le millésime 1302 avec en dessous une ligne d'écriture indéchiffrée [5]. La photo OD 1744 *a* est donc semblable à OD 1625 (et 1626 où l'inscription a été retracée).

Le n° 371 est un linteau jusqu'alors inconnu dont le millésime, qui ne se trouve que sur la photo 1744 *c*, est en effet 1332.

Le n° 372 est également une nouvelle acquisition, un linteau dont le millésime, lu 12.. dans le *Rapport archéologique* de 1914, est en fait 1278 (cf. la photo 1743 *a*, l'est. 378 et plus loin la planche XXXI-1 [6]).

---

(1) Photos OD 1743*b*, 1744*b* et 1744*a*. Cf. plus loin pl. XXXI-2, XXXI-5 et XXXI-4.

(2) Cf. *OV*, 1914 : 5-6.

(3) Cf. *OV*, 1914 : 12.

(4) Et à OD 1624, mais dans cette dernière les chiffres ont été retracés avec une substance blanche pour les rendre plus « lisibles ».

(5) Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXI.

(6) Disons en passant que le millésime de Trâwulan reproduit dans OD 1743 *c* n'est pas 1300 comme il est dit dans *OV* 1914 : 12, mais 1400. L'autre millésime de Trâwulan (OD 1744 *d*) est correctement lu 1338.

29° Le *Rapport archéologique* pour 1915 [1] mentionne l'arrivée au Musée de Mâjâkĕrtâ d'un «bloc de pierre de Trâlâyâ avec millésime 1218» la cote accordée à cet objet étant 516.

30° A la page 74 du même *Rapport* on apprend que la reproduction du millésime en question se trouve sur la photographie OD 2216 [*a*]. En consultant ladite photo, il est facile de constater que le millésime doit en réalité être lu 1278. (Cf. pl. XXXII-1.)

31° Dans la seconde partie de l'*Inventaire des antiquités* paru en 1918 mais dont le titre est *Rapport van de Oudheidkundigen Dienst*, on trouve Trâlâyâ sous le n° 1644 [2] :

«Un cimetière javanais étendu avec des pierres de caṇḍi sur lesquelles on trouve les millésimes 1298, 1302 (2 fois), 1320, 1340, 1358 ou 1359, 1379, 1387, 1389 et 1394. (...) Au Musée de Mâjâkĕrtâ (...) se trouvent huit pierres avec millésimes.»

Suit une bibliographie [3], une liste des estampages, des numéros du Musée de Mâjâkĕrtâ provenant de ce site et des photographies [4].

On voit que toutes les pierres y sont appelées indistinctement «pierres de caṇḍi» ce que l'on ne peut guère considérer comme un progrès. L'interprétation des millésimes correspond à la deuxième lecture de Krom. Même la lecture erronée 1394 qui pourtant avait été corrigée à juste titre en 1294 lors de la prise en charge de la pierre au Musée de Mâjâkĕrtâ (voir plus haut, 27° et 28°, n° 343), est répétée ici sans plus.

32° Dans la seconde édition de l'*Encyclopédie des Indes Néerlandaises*, on ne trouve pas Trâlâyâ à sa place alphabétique, mais le site est mentionné dans l'article consacré aux «Antiquités musulmanes». On y lit ce qui suit [5] :

«Dans le cimetière de Trâlâyâ, également à proximité de Trâwulan, on rencontre plusieurs tombes longues (*kubur pañjang*) dont les maesan de tête et de pied ont apparemment été empruntés à des monuments de la période prémusulmane. En effet, plusieurs présentent au revers un millésime Śaka tandis qu'une inscription arabe — une épitaphe ou encore seulement la profession de foi musulmane — se trouve sur la première face.»

Cet alinéa n'est guère précis car les inscriptions ne se trouvent pas que sur des tombes longues, bien loin de là, et nous ne pouvons considérer pour notre part la présence sur le même maesan d'un millésime Śaka et d'une inscription arabe comme une preuve que la pierre a été empruntée à un monument prémusulman. L'ère Śaka est employée sur des tombes jusqu'à l'époque actuelle, concurremment avec l'ère de l'Hégire et l'ère chrétienne. Aucune date n'est donnée et rien n'est dit de l'ornementation ou des autres particularités des tombes. Cette mention de Trâlâyâ est donc très incomplète.

---

(1) Cf. *OV*, 1915 : 4.

(2) Cf. *ROD*, 1915 : 192. Le néerlandais emploie deux mots «Verslag» et «Rapport» dans le même sens. Mais il peut s'agir d'une publication différente.

(3) La référence donnée dans la liste bibliographique à l'article de Verbeek, *De Oudheden van Madjapahit in 1815 en 1887* (Les antiquités de Majapahit en 1815 et 1887) est inexacte. Ce n'est pas *TBG*, LXXIII, 1889, p. 11, mais *TBG*, XXXIII, (1889-1890), p. 11, sous le n° 12.

(4) On ne peut que déplorer que dans cet *Inventaire*, rien ne distingue la plupart du temps dans les références ce qui se rapporte aux épigraphes et aux autres trouvailles archéologiques.

(5) *Encyclopaedie van Nederlandsch Oost Indië* (nous abrégeons en *ENI*), 2e édition, III, 1915, p. 203, colonne *b*, article *Oudheden* (*Mohammedaansche*). L'article est signé M(oquette) et H(usein) D(jajadiningrat).

33° C'est dans la seconde édition du *Pararaton* que l'on trouve Trâlâyâ de nouveau mentionné[1], de même que dans la première, dans la table VI qui est un *Résumé chronologique* portant cette fois sur les années 1144-1408 Śaka = 1222-1486 EC.[2].

On trouve Trâlâyâ aux années suivantes :

	ŚAKA	EC.	
	—	—	
p. 241...	1195	1273	pierre tombale avec millésime à Trâlâyâ ? Sourabaya
p. 242...	1204	1282	pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1218	1296	bloc de pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1241	1319	... pierre avec millésime à Trâlâyâ;...
p. 244...	1276	1354	... pierres avec millésimes à Trâlâyâ, Sourabaya :...
—	1294	1372	...; pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya,...
p. 245...	1298	1376	... pierres avec millésimes Jĕdung et à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1302	1380	pierres avec millésimes à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1320	1398	... pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 246...	1332	1410	... pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1340	1418	..., pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 247...	1359	1437	... pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
p. 248...	1379	1457	..., pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1387	1465	pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1389	1467	pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya
—	1394	1472	pierre avec millésime à Trâlâyâ, Sourabaya

Quelques remarques ne seront peut-être pas inutiles. Le point d'interrogation que l'on trouve cette fois après le millésime 1195 n'a pas lieu de nous étonner après ce que nous avons dit plus haut à son sujet. Il est même pleinement justifié. Il est probable que c'est uniquement par déférence vis-à-vis de Brandes que Krom, responsable de la seconde édition du *Pararaton*, ne l'a pas simplement supprimé. Il est par contre pour le moins curieux que, exception faite de ce 1195 dont l'existence est plus que douteuse, et dont il est dit qu'il se trouve sur une pierre tombale, *tous les autres* millésimes de Trâlâyâ soient qualifiés indistinctement de «pierre avec millésime» à l'exception de deux d'entre elles appelées «bloc de pierre». Toutes les «pierres tombales» de la première édition du *Pararaton* ainsi que des *Inscriptions datées de Java* ont maintenant disparu sans laisser de trace.

Nous devons donc en conclure que Krom, qui est certainement l'auteur de cette correction, a voulu de cette façon indiquer, bien que d'une manière tacite, qu'il était maintenant aussi d'avis que toutes les pierres étaient originairement des pierres de caṇḍi dont quelques-unes furent remployées plus tard comme maesan et pourvues d'une inscription arabe. S'il en est bien ainsi nous voilà revenus presque sans détour, à l'opinion de Van den Berg. Du moins, il est impossible de trouver une autre explication à la correction apportée au texte de Brandes dans sa première édition du *Pararaton* et à ce que Krom lui-même avait indiqué dans ses *Inscriptions datées de Java*. On pourrait évidemment supposer que Krom ne

---

(1) *De Geschiedenis van Java* (Histoire de Java) de W. Fruin-Mees, vol. II, *De Mohammedaansche Rijken* (Les royaumes musulmans), 1920, ne dit mot de Trâlâyâ.

(2) *Pararaton*, 2e édition, *VBG*, 62, 1920, Table VI, p. 241-248.

voulait pas trancher la question : il parle en effet de «pierres» — une seule fois de «blocs de pierre» — et non de «pierres de candi».

Cette hypothèse est cependant très improbable car, en dehors de 1195 fort douteux comme on l'a vu, il mentionne effectivement dans ce *Résumé chronologique* des «pierres tombales». Ce sont :

p. 241... 1203 1281 pierre tombale avec millésime à Trâwulan, Sourabaya;
p. 243... 1261 1339 pierre tombale avec millésime au Gunung Pontang, Bĕsuki.

Ces données sont d'autant plus remarquables que la pierre de 1203 de Trâwulan, à en juger par l'inscription qu'elle porte, ne peut guère avoir appartenu à une tombe, puisqu'elle commémore la plantation d'un arbre [1]. Par contre le second millésime *pourrait provenir* d'une tombe.

Ce n'est en effet pas du tout certain, car la première description de Brandes, basée sur une lettre d'un fonctionnaire néerlandais en service dans la région de Bĕsuki [2], si elle désigne bien la ruine comme la tombe d'un personnage appelé Ratu Pontang, ne dit pas que le millésime se trouve sur un maesan. La *Liste* de Verbeek [3] parle aussi d'une tombe javanaise (de Ratu Pontang) avec une pierre sur laquelle se trouve le millésime 1260 Saka. L'*Inventaire* fait de même [4].

Si Krom avait uniquement cherché à ne pas exprimer une opinion trop arrêtée sur cette question, il aurait dû logiquement, et à bien plus forte raison, remplacer ici l'expression «pierre tombale» par «pierre» tout simplement, comme il l'a fait pour les millésimes provenant de Trâlâyâ.

On ne peut que déplorer que Krom n'ait pas jugé utile de nous donner les raisons de sa correction.

Il est par contre parfaitement naturel qu'il ait remplacé tacitement les interprétations de Verbeek reproduites sans plus par Brandes dans la première édition de son ouvrage par celles auxquelles il était arrivé, après avoir exposé ses motifs dans son petit article sur *Les millésimes de Trâlâyâ*. On peut en effet constater, dans ce nouveau *Résumé chronologique*, la disparition du millésime 1198 et la mention, évidemment à sa place, de 1298 selon la correction qu'il avait lui-même proposée.

En ce qui concerne l'alternative 1358-1359, Krom a finalement choisi ici la seconde lecture. Le chiffre des unités est en effet un 9. Rappelons cependant que ce millésime doit en réalité être lu 1349.

A la place de 1389 et 1397 dans Verbeek et la première édition du *Pararaton*, on trouve ici la nouvelle interprétation de Krom 1387 et 1389. Nous avons déjà fait remarquer plus haut qu'en fait c'est Verbeek qui avait raison.

Les nouveaux millésimes (qui ne se trouvent ni dans la première édition du

---

(1) Voir plus haut, p. 372, note 6. Krom lui-même, dans son *Inleiding*..., 2e édition, II : 174, décrit ce millésime en ces termes : «A Trâwulan, sur le terrain même de Majapahit, [il y a] une autre pierre mentionnant la plantation d'un arbre de la Bodhi en 1281 [EC].»

(2) Cf. *NBG*, 24, 1886 : 41.

(3) Cf. *VBG*, 46 : 322, n° 652.

(4) Cf. *ROD*, 1923 : 115-116, n° 2525. Cet inventaire considère que 1261 est probablement une faute d'impression dans la *Liste* de Krom (*TBG*, 53, 1911 : 257) pour 1260 qui est l'interprétation de Brandes. C'est en effet très vraisemblable car la lecture de Brandes repose sur un facsimilé, alors que Krom ne semble pas avoir eu à sa disposition d'autres documents que la communication de Brandes. C'est d'ailleurs 1260 qu'indiquent aussi Verbeek (*Liste*... dans *VBG*, 46, 1891 : 322, n° 652) et la première édition du *Pararaton* (*VBG*, 49, 1897, table VI, p. 214). Comme il n'existe aucune photographie de ce millésime, on ne saurait trancher la question. On peut seulement constater que 1260 a plus de chances d'être la lecture correcte.

Paraton, ni dans les *Inscriptions datées de Java*) sont : 1218, 1294 et 1332. Ce sont tous des blocs de pierres (linteaux) portant au Musée de Mâjâkĕrtâ respectivement les cotes 516, 343 et 371. Nous avons déjà vu que 1218 doit être corrigé en 1278. L'apparition du millésime 1294 aurait dû provoquer la disparition de 1394 étant donné qu'il s'agit en fait de deux interprétations du même millésime. Cependant 1394 a été conservé dans la liste. Krom n'a donc pas remarqué que le n° 343 du Musée de Mâjâkĕrtâ qu'il lisait alors à juste titre 1294, était en fait la même pierre dont il avait lu en 1910 le millésime 1394.

Il est curieux de plus qu'il n'ait pas mentionné dans cette liste le millésime 1319 qu'il avait pourtant lui-même découvert sur la photo d'un maesan [1].

En résumé, par suite de la négation tacite de l'existence de maesan originairement prévus pour cet emploi à Trâlâyâ ce qui, implicitement, enlève au site toute importance historique, cette liste est plutôt un recul qu'un pas en avant.

34° La mention la plus détaillée à date récente dans la littérature archéologique se trouve dans l'*Introduction à l'art indo-javanais* de Krom dont la première édition date de 1920 et la seconde de 1923 [2].

En ce qui concerne Trâlâyâ, ces deux éditions sont semblables mot pour mot et le nom de la nécropole y est mentionné trois fois.

La première fois à propos de la « pierre de temple avec le millésime 1204 » [3].

La seconde fois, où l'auteur ne fait que mentionner en passant le « cimetière de Trâlâyâ » [4].

C'est seulement à la troisième mention que l'on trouve une description des tombes.

Comme c'est la plus récente discussion d'ensemble que nous ayons pu trouver de ces maesan datés, et qu'elle peut être considérée comme un exposé des résultats que l'on croyait avoir obtenus à l'époque, nous traduirons ci-dessous intégralement le passage en question [5] :

« Si l'on poursuit le chemin vers le Sud pendant quelque 700 mètres [6] on trouve à Trâlâyâ un assez grand cimetière où un certain nombre de pierres avec millésimes des XIVe et XVe siècles [EC.] ont été utilisées ; on a pourvu certaines d'entre elles à une époque ultérieure d'une inscription arabe. En soi, ce cimetière ne présente aucun intérêt archéologique ; il est en effet impossible de déterminer à quelle sorte de monument ont appartenu les pierres qui n'étaient pas originairement destinées à être des pierres tombales. Quelques-unes des plus récentes ont probablement été taillées pour la tâche qu'elles remplissent maintenant et elles fournissent donc une certaine indication sur le mode de sépulture pendant les années qui y sont mentionnées ; elles ont apparemment été employées pour des adhérents de la nouvelle religion qui se répandait de plus en plus au XVe siècle. »

La conclusion à laquelle il arrive — et qui explique probablement le silence des publications ultérieures sur ce site — est donc que le cimetière de Trâlâyâ « ne

---

(1) Voir *NBG*, 48, 1910 : XXII et ici plus haut, p. 381, note 1. Nous le lisons 1329.

(2) N. J. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst* [1re édition] 's Gravenhage [La Haye] 1920, deux volumes de texte et un volume de planches. *Id.*, 2e édition, 's Gravenhage, 1923. La planche 66 est une carte de la région de Majapahit où Trâlâyâ est indiqué.

(3) Cf. Krom, *Inleiding...*² II : 174. Ce détail repose sur Verbeek car la pierre en question n'a pas été retrouvée.

(4) Cf. Krom, *Inleiding...*² II : 181.

(5) Cf. Krom, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst*, 1re édition (1920), II : 112 ; 2e édition (1923) II : 189.

(6) Cette distance est à compter du hameau de Kĕdaton. Cf. la carte jointe au présent article, fig. 12.

présente en soi aucun intérêt archéologique »[1]. L'argumentation de l'auteur est que les pierres datées que l'on trouve sur les tombes et portant des millésimes des XIVe et XVe siècles EC. avaient eu primitivement une autre destination. Elles ont donc été remployées (plus tard), pour lesdites tombes. Et enfin, plus tard encore, on a pourvu certaines d'entre elles d'une inscription arabe. On eût aimé un schéma chronologique moins vague. En effet, après avoir déclaré ceci comme un fait qui n'a pas besoin de preuve, Krom termine en disant que quelques-unes des pierres plus récentes ont probablement été prévues dès l'abord pour la tâche qu'elles remplissent actuellement et qu'elles ont été employées pour des adhérents de la nouvelle religion qui se répandait de plus en plus au XVe siècle.

Puisqu'il reconnaît lui-même le caractère authentique de *certains* maesan datés, on eût aimé apprendre *comment* on peut distinguer ceux-ci des maesan qu'il considère comme des pierres de caṇḍi remployées. Nous verrons plus loin que ni les différences de forme, ni le style de l'ornementation ne permettent d'établir une telle distinction. Le maesan le plus ancien du site, qui date de 1298 Śaka (tombe VI) n'a aucune ornementation javanaise alors qu'un autre d'un siècle plus jeune (1397 Śaka : tombe I) en a une très riche.

Sauf erreur, le seul critérium que Krom pouvait utiliser était la date. Comme il ne semble pas avoir lu le millésime du maesan de la tombe à laquelle nous avons donné le numéro X, et que l'écart entre les millésimes qu'il a connus est de moins d'un siècle (1298 à 1389 Śaka dans sa seconde interprétation), on ne voit pas sur quelles considérations il pouvait fixer une limite qui ne soit pas purement arbitraire. Comme il n'a donné aucun détail, on ne saurait préciser ce qu'il avait à l'esprit en émettant une telle opinion.

La seule indication qu'il nous fournit est que la nouvelle religion « se répandait de plus en plus au XVe siècle [EC.] » soit, en années Śaka, de 1322 à 1421.

Or, des maesan dont Krom a lu le millésime, trois seulement sont antérieurs au XVe siècle EC., tous les trois de moins d'un quart de siècle : 1298, 1302 et 1319 Śaka soit 1376, 1380 et 1397 EC. Considère-t-il ceux-ci comme se trouvant sur des pierres de caṇḍi remployées? Mais les deux premiers se trouvent justement sur des pierres ne comportant aucune ornementation javanaise de style hindouiste, alors que trois des maesan postérieurs ont, de même que celui qu'il lit 1319 Śaka, une ornementation très fouillée.

Nous avouons ne pouvoir arriver à établir de cette façon un critérium permettant de distinguer les maesan originaux de ceux qui seraient des pierres de caṇḍi remployées. Krom ne nous fournissant pas le moindre argument, son hypothèse est croyons-nous inacceptable.

Nous croyons avoir démontré plus haut en discutant l'opinion de Van den Berg, qu'il était matériellement impossible, vu leurs dimensions, que des pierres de caṇḍi datées comparables à celles qui se sont conservées, aient pu être retaillées pour servir de maesan. Même s'il s'agissait de pierres de plus grandes dimensions, l'ornementation originale et le millésime auraient disparu ou se trouveraient disposés de tout autre façon.

Il semble plus probable que Krom aura été gêné pour admettre qu'il ait pu y avoir à Java, dès les dernières années du XIIIe siècle Śaka (la plus ancienne tombe datée nous place en plein règne de Hayam Wuruk!), des Musulmans ayant le droit de se faire ensevelir si près du *kraton* de Majapahit et, à partir de 1319 Śaka d'autres Musulmans qui, à en juger d'après ce que Knebel a appelé le « sceau de Suryā »

[1] Le plus curieux est que sur la carte que l'on trouve à la planche 66 de cet ouvrage, Trālāyā est cité parmi les « localités d'intérêt archéologique ».

devaient être eux-mêmes des Javanais d'un certain rang pour avoir droit à ces symboles princiers.

Peut-être Krom a-t-il considéré que le silence du *Nāgarakṛtāgama* concernant la nouvelle religion était une preuve indirecte que l'Islam ne pouvait exister à cette époque que dans quelques villes de la côte. Mais cet argument — qui n'a d'ailleurs jamais été mis en avant — ne saurait être valable car Prapañca dans son panégyrique de HayamWuruk, n'avait aucune raison de mentionner cette nouvelle religion qui pouvait à cette époque fort bien passer pour une doctrine particulière à quelques *guru*.

Bien que nous ne puissions songer à nous lancer dans une étude de la question si mal connue des modalités du changement de religion officielle à Java, un fait semble bien acquis : c'est que ce changement n'a pu se produire que graduellement. Précisons que l'idée d'une conquête à main armée de Java par des armées musulmanes comme cela a eu lieu, disons en Syrie ou en Inde, est du pur roman, ainsi d'ailleurs que le prétendu exode vers Bali de ceux qui auraient refusé d'embrasser la nouvelle religion. Le fait qu'on retrouve cette histoire un peu partout ne la rend pas plus vraie, ni même plus vraisemblable. Bali avait subi une influence culturelle et aussi politique de Java bien avant la chute de l'empire de Majapahit. Que certains Javanais aient quitté leur île pour se rendre à Bali au moment de cette chute est fort possible, mais rien ne nous porte à croire qu'il y eut émigration massive. Le changement de religion ayant été graduel, il n'y a donc pas à s'étonner de voir des tombes musulmanes à une époque où la société était encore hindouiste dans son ensemble.

En tout cas, l'argument négatif que l'on pourrait tirer du *Nāgarakṛtāgama* ne nous semble pas pouvoir résister en face des maesan ornés de motifs si typiquement javanais sur des tombes orientées exactement Nord-Sud. Même si l'on voulait encore prétendre que les inscriptions arabes ont été ajoutées plus tard, ces faits à eux seuls suffisent croyons-nous à prouver l'existence de Musulmans dans les cercles proches de la cour, que l'on veuille y voir des Javanais convertis ou des épouses musulmanes de nobles Javanais.

Du point de vue de Krom, si l'existence de tombeaux musulmans à cette époque lui semblait impossible, il est curieux qu'il ait enregistré comme tombe dans la *Liste chronologique* du *Pararaton*, un millésime 1203 Śaka qui est antérieur de près d'un siècle au millésime le plus ancien de Trâlâyâ (1298 Śaka). Il n'a d'autre part pas plus qu'aucun autre, jamais mis en doute l'authenticité de la tombe dite de la Princesse de Cĕmpâ de 1370 Śaka et pourtant nous sommes là aussi aux environs immédiats de Majapahit [1].

Nous ne pouvons personnellement considérer les millésimes sur les maesan de Trâlâyâ que comme une preuve de l'existence de Musulmans, vraisemblablement javanais, dans la capitale de Majapahit, dès les dernières années du XIIIe siècle Śaka.

---

[1] Signalons à ce propos que dans le cimetière musulman de Trâwulan où se trouve cette tombe de la « Putri Cĕmpâ », nous avons constaté la présence d'au moins deux autres sépultures pourvues d'une inscription. De la première nous n'avons rien pu lire à l'œil nu, le texte étant gravé trop peu profondément, mais la seconde présente un millésime en chiffres paléo-javanais très nets qui est 1290 Śaka et deux lignes en-dessous que nous n'avons pu lire avec certitude. Sauf erreur, ce millésime n'a encore été mentionné nulle part. Nous l'appellerons Trâwulan XIII. Voici donc une autre tombe musulmane antérieure de huit ans à la plus ancienne tombe datée de Trâlâyâ et qui nous place à trois ans après la rédaction du *Nāgarakṛtāgama!* On voit que Trâlâyâ n'est pas seul et il est fort possible que des recherches systématiques parmi les sépultures dont cette région abonde, fournissent d'autres points de repère pour l'expansion de l'Islam à cette époque dans l'Est de Java.

Nous ne croyons donc pas que l'on puisse dire, comme Krom, que ce site «ne présente en soi aucun intérêt archéologique». Bien au contraire, dans une étude systématique des plus anciennes tombes musulmanes de Java qui reste encore à faire, il occupera sans aucun doute une place importante.

35° Pourtant, quelques années plus tard, Krom semble avoir eu une opinion plus nuancée. En effet, commentant dans un volume de la collection *Ars Asiatica* consacré à l'art javanais, une reproduction du maesan de Trâlâyâ auquel nous avons donné le numéro VIII, il s'exprime en ces termes [1] :

«La pierre de droite a été trouvée dans un cimetière mahométan et bien qu'il ne soit pas certain qu'elle ait été taillée pour servir immédiatement de pierre funéraire, son millésime (AD. 1457) n'infirme en rien cette attribution; en tout cas il apparaît que dans ces œuvres indo-javanaises de basse époque, les anciens motifs continuent à être appliqués; la ligne sinueuse des bordures décore d'une manière identique ou analogue de nombreux temples de l'âge d'or».

On voit que Krom, sans vouloir l'assurer, admet néanmoins que cette pierre a pu être immédiatement destinée à servir de «pierre funéraire». Comme il parle aussitôt après d'«œuvres indo-javanaises de basse époque», on pourrait se demander s'il pense à une sépulture hindouiste. C'est au fond peu probable, car il vient de dire que la date (il lit le millésime 1379 Saka), n'infirme en rien ce caractère de pierre funéraire. Étant donné ce qu'il avait écrit quelques années auparavant dans son *Introduction à l'art indo-javanais*, il semble plus probable qui considère qu'à cette époque une tombe musulmane javanaise est possible. Peut-être parce que le millésime est postérieur à celui de la Putri Cĕmpâ? Nous l'ignorons et comme il n'a plus mentionné Trâlâyâ depuis, nous ne savons ce qu'il en est exactement. On remarquera d'ailleurs qu'il ne parle que du maesan qui est dépourvu de toute inscription arabe. Et pourtant la qualité de l'ornementation de plusieurs autres tombes aurait mérité mieux qu'un silence complet à leur égard!

Pour autant qu'il nous a été possible de le constater, le site de Trâlâyâ n'a pas été mentionné depuis dans la littérature épigraphique ou historique. Ni dans l'*Histoire indo-javanaise* de Krom laquelle, bien que vieillie, reste jusqu'ici le seul ouvrage d'ensemble détaillé consacré à l'histoire de l'Archipel [2] ni dans l'*Histoire des Indes Néerlandaises* publiée sous la direction du Dr F. W. Stapel où le chapitre consacré à la *Période indo-javanaise* a été rédigé par Krom et celui qui traite de l'*Expansion de l'Islam* par R. A. Kern, on ne trouve un seul mot sur Trâlâyâ [3].

36° Pour terminer, nous mentionnerons encore ici le *Catalogue du Musée de Mâjâkĕrtâ* dû à Mlle Jessie Blom [maintenant Mme Oey] mais qui n'a jamais été publié.

Les objets du Musée provenant de Trâlâyâ y sont décrits de la façon suivante :

«N° 342. Pierre inscrite (piriforme) sur piédestal; les deux grandes faces richement ornées de motifs de fleurs et d'antéfixes; porte le millésime 1379;

---

[1] N. J. Krom, *L'art javanais dans les Musées de Hollande et de Java*, coll. *Ars Asiatica*, VIII, Paris et Bruxelles, 1926, p. 67 et pl. XLIII. Cet ouvrage étant rédigé en français, nous ne faisons que citer.

[2] Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis*, 1re éd., 1926., 2e éd. entièrement refondue, 1931.

[3] *Geshiedenis van Nederlandsch Indië* (Histoire des Indes Néerlandaises), sous la direction du Dr F. W. Stapel, vol. I, Amsterdam, 1938, respectivement p. 117-298 et 305-365. Il est curieux que ces deux auteurs (le premier p. 293, le second p. 333) ne mettent pas en doute le caractère musulman de la tombe de la «Putri Cĕmpâ» à Trâwulan à environ 2 km. de Trâlâyâ et qu'ils admettent bien qu'il s'agit d'une «dame de bonne famille» enterrée selon le rite musulman. On sait que le millésime gravé sur cette tombe est 1370 Saka. Au-dessous se trouvent encore deux lignes en écriture paléo-javanaise qui n'ont pas encore été déchiffrées jusqu'à présent. La période est la même que celle des tombes de Trâlâyâ.

« N° 343. Bloc de pierre rectangulaire avec encadrement, millésime 1294;

« N° 344. Bloc de pierre rectangulaire avec millésime 1320;

« N° 345. Bloc de pierre rectangulaire avec millésime 1302, au-dessous d'une ligne d'écriture;

« N° 371. Bloc de pierre rectangulaire avec encadrement, millésime 1332;

« N° 372. Bloc de pierre rectangulaire avec encadrement, millésime 121(?)8;

« N° 516. Bloc de pierre rectangulaire avec encadrement, millésime 1278;

« N° 739. Bloc de pierre rectangulaire, millésime 1319 [1]. »

On remarquera que le n° 342 est décrit ici comme « piriforme » ce qui n'est à peu près exact que pour la silhouette. Malgré l'absence de toute inscription arabe nous prouvant effectivement qu'il s'agit d'une pierre tombale, la forme en est trop analogue à celle des autres maesan pour que tout doute sérieux soit possible. Ce que l'auteur appelle « piédestal » (voetstuk) est en fait la partie destinée à être enfoncée en terre [2].

Ayant ainsi fait le point et discuté les opinions émises par les divers chercheurs qui ont décrit Trâlâyâ et ses tombes, nous allons maintenant passer à l'étude des millésimes et des inscriptions tombales.

c. TRANSCRIPTION ET TRADUCTION DES INSCRIPTIONS TOMBALES

Nous allons limiter notre étude aux tombes datées. Les documents photographiques du Service Archéologique nous offrent encore d'autres maesan qui ne portent qu'un texte pieux en arabe. Étant donné qu'il n'est guère possible — pour le moment du moins — de déterminer avec une approximation suffisante à quelle période ces inscriptions appartiennent, nous ne les discuterons pas ici.

Afin de faciliter les références, nous avons numéroté les tombes, en commençant par les quatre sépultures datées qui se trouvent dans l'enclos déjà mentionné par Veth et décrit plus en détail par Knebel (cf. fig. 14 *a*).

Tombe I

Maesan de tête, face Sud (*interne*), photo OD 1557, cf. pl. XV [3].

Un médaillon rayonnant (appelé par la plupart des archéologues « guirlande rayonnante de Majapahit », par d'autres « soleil de Majapahit » et par Knebel « sceau de Suryâ » donc « sceau solaire »), dans lequel on voit un livre (formé par des olles ou *lontar* réunies entre deux planchettes) et un ruban se croisant à angle droit.

---

[1] Le Catalogue donne ici comme lieu d'origine Sĕntânârĕjâ. On sait que c'est sur le territoire de ce village que Trâlâyâ est situé.

[2] L'auteur n'emploie d'ailleurs nulle part le mot maesan, mais uniquement pierre « en forme de maesan » (maesan-vormig) ou même simplement « pierre rectangulaire dressée » pour d'autres pierres qui nous semblent bien être des maesan. Citons par exemple les n°s 421, 537 et 651 datant respectivement de 1377, 1265 et 1278 Saka.

[3] Pour les tombes que nous avons pu vérifier nous-même, nous indiquons l'orientation des faces de chaque maesan et en même temps si la face en question est tournée vers la tombe (face interne) ou vers l'extérieur (face externe).

En dessous, dans un champ laissé en creux, le millésime 1397 en relief. Cette lecture semble bien avoir été celle de Verbeek[1]. La lecture de Krom, 1387, est inexacte car la partie inférieure du tracé du chiffre est très nettement « incurvée vers le haut » comme il s'exprime lui-même[2] et c'est là au XIVe siècle Śaka la différence essentielle entre le chiffre 9 où le tracé de la base du signe est en effet incurvé vers le haut tandis que dans le chiffre 8, la base est formée par un simple trait horizontal. On pourra comparer à ce propos les chiffres de l'inscription de Waringin Pitu[3]. Voir aussi la tombe III.

Maesan de tête, face Nord (externe), photo OD 1555 (et 1556), cf. pl. XVI[4].

L'inscription arabe est gravée en relief dans un encadrement épousant la forme du maesan. Elle est dans une écriture dénuée de toute élégance, les caractères étant épais et raides.

Le texte est le suivant :

لَا اِلَهَ اللَّهَ	1	lā ilaha illaha
مَحَمَّدُنْ رَسَوْلُ	2	maḥammadun rasawlu
اللَّهُ	3	allahu[5]

L'intention était certainement de graver la *šahāda* : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ « Il n'est d'autre dieu qu'Allah ; Muhammad est l'Envoyé d'Allah ».

En dehors de détails orthographiques que nous allons étudier ci-après, une faute beaucoup plus grave saute aux yeux : à la première ligne, il manque le mot إِلَّا *'illā*, de sorte que si l'on néglige entièrement les signes vocaliques, le texte acquiert une signification qui n'est plus du tout celle de la profession de foi, ce qui n'a certainement pas été l'intention du lapicide. Comme cette même faute se retrouve encore sur deux autres tombes, on peut en conclure que ce dernier connaissait très mal l'arabe ou même ne le connaissait pas du tout.

---

(1) Voir plus haut nos extraits de la littérature épigraphique au 20e texte cité.

(2) Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXI.

(3) Le millésime de l'inscription sur cuivre de Waringin Pitu a été lu par Stutterheim 1368 dans *JBG*, 1938 : 117 et 1369 Śaka dans *JBG*, 1938 : 127 (le nom de l'inscription est à cet endroit Surodakan). Il est facile de constater que c'est cette dernière lecture qui est la bonne car, si l'on compare le chiffre des unités du millésime (photo A 1665 *a*) avec les chiffres qui ont été employés pour numéroter les plaques (photo A 1665 *o* pour la plaque 8 et A 1665 *q* pour la plaque 9), on s'apercevra que le chiffre des unités du millésime ne peut être qu'un 9. Ces photographies n'ont pas été publiées, mais on trouvera un fac-similé des chiffres de cette inscription dans *Tableau comparatif des chiffres indonésiens* publié en appendice à *EEI*, III dans *BEFEO*, XLVI, A 1, sous 1369 Śaka.

(4) Les numéros de photographies que nous indiquons entre parenthèses sont ceux des épreuves où les caractères ont été redessinés avec une substance blanche dans l'espoir de les rendre plus nets. Lorsque l'inscription est facilement lisible cette manière de faire ne présente aucun intérêt, et lorsque les caractères sont brisés ou effacés, le seul résultat est qu'ils sont encore plus déformés et par conséquent moins lisibles. D'une manière générale de telles photos sont bien peu satisfaisantes du point de vue paléographique et c'est seulement pour être complet que nous en donnons ici la référence.

(5) Nous adoptons ici pour l'arabe la transcription dont les principes sont exposés dans R. Blachère et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris, 1953, p. 7. Mais dans la *translitération* des inscriptions des tombes I à III, nous n'indiquons pas les *hamza* car ils sont absents dans les originaux. Pour la commodité de la discussion des détails paléographiques, nous transcrivons en outre le *'alif* surmonté du *waṣl* par un petit cercle placé en haut de la ligne. Enfin nous n'employons nulle part le trait d'union.

On peut cependant aussi supposer que le lapicide était capable de réciter la *šahāda* et que, ne sachant que très imparfaitement les règles orthographiques de la langue arabe, il a essayé de rendre par écrit ce qu'il pouvait réciter oralement au moyen de la connaissance qu'il avait des lettres de l'alphabet arabe. Cette hypothèse expliquerait la présence autrement injustifiable d'un *kasra* dans le troisième mot de la première ligne, la première syllabe de ce dernier pourrait en ce cas être considérée comme le début de *'illā*, le *lām* suivant étant alors compté comme syllabe. On aurait de cette façon un mot *ilallaha* que l'on peut considérer comme une transcription «phonétique» de ce qui, correctement, doit être إِلَّا اللّٰه *'illā 'llāh*(*u*). Mais il est indispensable dans ce cas de lire le premier *lām* du mot avec un *fatḥa* alors que l'inscription ne donne à cet endroit aucun signe vocalique. Cette hypothèse qui n'est donc pas entièrement satisfaisante en soi, se trouve renforcée par certains détails de l'inscription de la tombe II. Elle permet de plus d'expliquer la présence dans les trois tombes portant une inscription analogue, du signe vocalique pour *-i* sous le *'alif* du 3e mot lequel, dans une orthographe correcte — c'est-à-dire si le mot *'illā* avait simplement été sauté — aurait dû être pourvu d'un *waṣl*. Même si le *waṣl* pouvait à la rigueur être laissé de côté, il ne devrait en tout cas y avoir aucun signe *sous* la lettre.

Poursuivant l'hypothèse d'une transcription quasi-phonétique de la *šahāda*, on peut faire remarquer que la voyelle fautive à la fin de la ligne 1 (*a* à la place de *u*) n'a pas une importance aussi grande étant donné que la voyelle en question n'est pas prononcée à la finale absolue. Il n'est donc pas impossible que le lapicide ait pourvu la consonne finale un peu au hasard d'un signe vocalique ou qu'il ait mal interprété celui de son modèle. On peut expliquer de la même façon la voyelle erronée à la fin du mot *allah* à la ligne 3 (*u* à la place de *i*). Par ailleurs, la présence sur le *wā* de *rasūl* d'un *sukūn* est une preuve d'un contact avec l'arabe écrit.

Le *a* (à la place de *u*) dans la première syllabe du nom du Prophète pourrait aussi s'expliquer par une transmission orale de la profession de foi. Car, dans la prononciation usuelle, la présence dans la deuxième syllabe d'un *ḥā* donne à l'*u* de la première un timbre moins net qui, dans une élocution rapide, se rapproche assez du *pĕpĕt* indonésien. Dans un tel cas, une confusion entre un *u* et un *a* s'explique assez facilement. Cependant, dans les deux autres tombes (II et III), la voyelle de la première syllabe de ce mot est correcte. Il y a donc plus de probabilité pour qu'il s'agisse ici d'une simple erreur, ainsi que d'ailleurs dans le mot *rasūl* où l'on trouve encore un *fatḥa* à la place d'un *ḍamma*, ce qui donne à ce mot une prononciation absolument incorrecte que nous avons transcrite plus haut.

Le mot *allahu* à la ligne 3 aurait dû en fait être écrit *'llāhi*. Nous trouvons donc ici un *fatḥa* là où on aurait dû avoir un *waṣl*. Étant donné que ces deux signes sont tous deux suscrits, il est possible que ce *fatḥa* soit en réalité un *waṣl* mal gravé. On peut à la vérité se demander si le lapicide avait une idée bien nette de la valeur de tous ces signes orthographiques. En effet, à côté des trois signes vocaliques qu'il n'emploie pas toujours correctement, il semble ignorer l'existence du *fatḥa* vertical qui justement s'emploie dans les mots اللّٰه *'Allāh* et إِلٰه *'ilāh* si l'on fait usage de tous les signes orthographiques. Il ne connaît pas non plus le *waṣl*. Par contre, le *tašdīd* et le *tanwīn* sont correctement employés.

Cette discussion un peu longue de l'inscription de la tombe I nous permettra d'être plus bref dans celle des inscriptions semblables des deux tombes suivantes.

Maesan de pied, face Nord (*interne*), photo OD 1558, cf. pl. XVII.

Médaillon rayonnant dans lequel on distingue un arbre que nous n'osons chercher à identifier [1].

La face Sud de ce maesan est unie.

Tombe II

Maesan de tête, face Sud (*interne*), photo OD 1561, cf. pl. XVIII.

Un médaillon rayonnant dans lequel se trouve un *lontar* et un ruban se croisant. En-dessous, dans un champ en creux, on lit en relief le millésime 1349.

Verbeek lisait 1359. Krom accepta d'abord cette lecture. Ensuite, il hésita sur la valeur du chiffre des unités et interpréta 1358 ou 1359. Plus tard encore, dans la deuxième édition du *Pararaton*, il ne mentionne plus que 1359. Il semble n'avoir jamais eu le moindre doute sur la valeur du chiffre des dizaines. Discutant la reproduction publiée par Knebel, il déclare [2] : « Il faut se représenter la courbe du fac-similé comme « prolongée vers la droite ». Or, bien que le chiffre ne soit pas très exactement dessiné chez Knebel, la longueur de la courbe est reproduite correctement. La question que l'on doit se poser est donc la suivante : quelle est en fait la différence entre un 4 et un 5? Dans l'écriture javanaise moderne, cette différence réside en ce que pour un 4, la courbe remontant à gauche du chiffre s'arrête en dessus, sans le dépasser vers la droite, de même que le chiffre des dizaines du millésime qui nous occupe actuellement. Pour le 5 par contre, cette courbe est prolongée à droite et vers le bas de sorte qu'elle enveloppe presque entièrement le corps du chiffre.

Dans l'écriture javanaise la plus ancienne au contraire, la différence fondamentale entre le 4 et le 5 se trouve dans un signe suscrit ayant selon les cas la forme d'une courbe ou d'une boucle qui est normalement entièrement séparée du corps du chiffre. Le 4 ne présente jamais cette courbe ou boucle alors que le 5 en est toujours pourvu. La forme du signe suscrit est à la période la plus ancienne une simple ligne courbe dont la concavité est quelquefois tournée vers le bas mais dans la plupart des cas vers le haut. A partir du règne de Airlangga, on trouve souvent des variantes en forme de boucle à côté des courbes plus simples anciennes. On peut suivre l'évolution du signe depuis le VIIIe jusqu'au XIIIe siècle Śaka [3].

Au XIVe siècle Śaka, on trouve encore des 4 de la forme ancienne, c'est-à-dire où le tracé de la courbe inférieure n'est pas prolongée vers le haut à gauche du chiffre [4]. Le 4 ressemble alors le plus à un 3 européen actuel. Nous citerons en exemple :

a. Un millésime de Kĕḍung Wulan, lu 1374 Śaka, cf. pl. XXXIV-2 [5];

---

[1] Une étude systématique et détaillée de l'ornementation que l'on trouve sur les différents maesan de Trâlâyâ fournirait certainement des données précieuses sur l'évolution de l'art décoratif pendant la période de transition religieuse. Nous ne pouvons que mentionner ce détail en passant, cette question étant hors de notre compétence.

[2] Cf. *NBG*, 48, 1910 : XX. Le fac-similé de Knebel se trouve dans *ROC*, 1907 : 63.

[3] Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre *Tableau comparatif des chiffres indonésiens* publié en appendice à notre *EEI*, III, dans *BEFEO*, XLVI. Nous abrégerons désormais en *Tableau comp.*

[4] Nous ne parlons ici que de la forme du chiffre avant l'apparition des caractéristiques qui ont passé dans la forme néo-javanaise. La forme la plus usuelle du chiffre 4 aux VIIIe et IXe siècles Śaka ressemble le plus, dans l'écriture de la même époque, à l'aksara *ru* (voir plusieurs exemples dans notre *Tableau comp.*, A 1.)

[5] Musée de Mâjâkĕrtâ n° 387, cf. photo OD 1795. Nous allons donner plus loin les raisons qui nous font choisir une lecture 1384.

b. Le millésime de Caṇḍi Selā Kělir III de 1364 Śaka, cf. pl. XXXII-5 (1);

c. Le millésime de la tombe VII de Trālāyā, cf. pl. XXVI-1 (2);

d. Le millésime de Mājākěrtā IV de 1342 Śaka (3);

e. Le millésime de Trālāyā XVIII également de 1342 Śaka, cf. fig. 14 *b* (4).

On trouve aussi au XIVe siècle Śaka quelques 5 de la forme ancienne, c'est-à-dire dont le corps du chiffre est identique à un 4, mais surmonté d'un signe suscrit. Exemples :

f. Le millésime de Caṇḍi Selā Kělir II de 1356 Śaka, cf. pl. XXXII-4 (5);

g. Un millésime sur une brique de Trāwulan IX de 1325 Śaka (6).

Dans ce dernier 5, la base du chiffre est légèrement prolongée vers le haut. Dans le courant de ce même siècle Śaka, on rencontre déjà la forme moderne du 5. Exemples :

h. Le millésime de Caṇḍi Selā Kělir IV de 1385 Śaka, cf. pl. XXXIII-1 (7);

i. Un millésime sur un Gaṇeśa provenant de Pānārāgā dont on trouve un fac-similé chez Knebel, de 1355 Śaka. Le chiffre est ici très stylisé (8);

j. Un millésime de Jěḍung de 1350 Śaka, fig. 14 *d* (9).

Il est évident que tous ces chiffres sont des 5, mais il existe des formes intermédiaires pour lesquelles on peut hésiter. Il s'agit d'un chiffre 4 dont la base est prolongée vers le haut plus loin que dans les exemples *a* à *e* ci-dessus sans toutefois envelopper le corps du chiffre :

k. Soit jusqu'à environ la partie supérieure du corps du chiffre comme dans un millésime reproduit dans un article de Crucq, et d'ailleurs beaucoup plus récent (10);

l. Soit un peu plus haut que le corps du chiffre comme dans un millésime de Kěmbang Sore, cf. pl. XXXII-3 (11);

---

(1) Musée de Mājākěrtā n° 525-526. Cf. photo OD 2211 *c*. Le bloc de pierre n° 525 (OD 2211 *b*) porte les deux premiers chiffres du millésime.

(2) Photo OD 1616. Voir d'autre part plus bas notre discussion de la tombe VII.

(3) Maintenant au Musée de Djakarta sous la cote D 102. Nous n'en avons pu découvrir aucune photographie. On trouvera un fac-similé — pas très fidèle — du millésime chez Crucq, *Epigraphische Aantekeningen* dans *OV*, 1929 : 274 au bas de la page.

(4) C'est ce bloc de pierre qui se trouve actuellement au pied de la tombe dite de Dewi Añjasmārā. Notre fac-similé a été dessiné sur place.

(5) Musée de Mājākěrtā n° 524, photo OD 2211 *a*.

(6) Musée de Djakarta sous la cote D 115. Estampage du Service Archéologique n° 528. Nous ne connaissons aucune photo. Un fac-similé de Knebel se trouve dans *ROC*, 1907 : 52. Bien que le dessin ne soit pas très correct, la reproduction du 5 est relativement fidèle. Voir aussi notre *Tableau comp.*, A 3, sous 1325 Śaka.

(7) Musée de Mājākěrtā n° 534, photo OD 2214 *b*.

(8) Voir *ROC*, 1908 : 27.

(9) Musée de Mājākěrtā n° 463. Le fac-similé que nous donnons ici a été dessiné d'après une photographie trop peu nette pour pouvoir être reproduite.

(10) Voir *OV*, 1929 : 259. Il s'agit d'un millésime gravé sur un mortier à riz (Musée de Djakarta, A 389; nouveau numéro dans la série des épigraphes D 191). Crucq a raison de lire ici un 4. La date (1647 Śaka), nous transporte dans une période de beaucoup postérieure à celle des sépultures de Trālāyā.

(11) Musée de Mājākěrtā n° 538, photo OD 2216 *c*. Dans *OV*, 1915 : 4, ce millésime a été lu 1341 Śaka, ce qui est, croyons-nous, correct.

m. Soit encore un peu plus loin en haut et vers la droite comme c'est le cas dans le chiffre de la tombe II de Trâlâyâ au sujet duquel nous avons entamé cette discussion, cf. pl. XVIII;

n. On trouve aussi la base prolongée de telle façon qu'elle couvre entièrement le corps du chiffre à la façon d'un petit chapeau ainsi qu'on peut le voir dans un millésime provenant de Ngârâ, cf. pl. XXXIV-4 [1];

o. Quelquefois le prolongement de la base se continue à droite vers le haut comme dans le millésime de Selâ Kĕlir I, cf. pl. XXXII-6 [2];

p. Il en est de même dans un millésime sur une statue de divinité féminine provenant du Caṇḍi Pĕrtapan [3].

On peut dans certains de ces cas hésiter avant de décider s'il faut lire un 4 ou un 5. Stutterheim admettait que dans la période de transition, le 4 conserva l'ancienne forme et que la prolongation de la queue du chiffre vers le haut — que celle-ci atteigne seulement l'extrémité supérieure du chiffre ou soit prolongée plus loin vers la droite —, représentait toujours un 5 [4].

La difficulté dans une telle hypothèse est qu'il faudrait pouvoir déterminer à quelle époque un tel chiffre aurait cessé de représenter un 5 et serait devenu la forme normale du 4 qui s'est conservée jusqu'à l'époque moderne [5].

Il nous semble certain qu'un tel chiffre n'a jamais représenté un 5 et nous croyons qu'il faut lire un 4 dans tous les cas où la boucle n'enveloppe pas le chiffre, en particulier pour la raison suivante :

Il existe un millésime qui n'a jamais été photographié mais dont un estampage est conservé aux archives du Service Archéologique. Il provient d'une grotte dénommée Selâ Mangleng (village de Pojoq dans la résidence de Kĕḍiri) [6] et est daté de 1353 Śaka [7]. Le chiffre 5 a ici, en plus de la base prolongée en dessus du corps du chiffre plus loin vers la droite que le chiffre lui-même, encore un signe suscrit.

---

[1] Musée de Mâjâkĕrtâ n° 543, photo OD 2219 *b.* Dans *OV,* 1915 : 4, le millésime est lu 1305 Śaka.

[2] Musée de Mâjâkĕrtâ n° 527, photo OD 2211 *d-e.* Dans *OV,* 1915 : 4, ce millésime est lu 1356 Śaka, à tort croyons-nous. On voit sur la photographie que le n° 527 comprend deux blocs. On a l'impression qu'il y a en tout cinq chiffres. Si vraiment les deux pierres vont bien ensemble, on a gravé un signe de trop car si le premier signe à gauche était ornemental, il devrait avoir son pendant à la droite du millésime, ce qui n'est pas le cas. De toute façon, le chiffre des centaines étant net, il n'y a aucun doute à avoir sur l'interprétation du millésime.

[3] Ce millésime se trouve sur une statue de divinité féminine décrite comme une « Pârwatî (?) ». Estampage n° 1623. Nous ne connaissons aucune photographie. Un fac-similé de Knebel dans *ROC,* 1908 : 35, sous le n° 35 nous est présenté comme une reproduction de ce millésime. Si vraiment il ne s'agit pas d'un malentendu, le tracé des chiffres chez Knebel est complètement erroné et le 5, en particulier, n'a rien de commun avec le chiffre de l'estampage 1623. On en trouvera un fac-similé dans notre *Tableau comp.,* A 3, sous 1364 Śaka où par erreur le chiffre a été placé dans la ligne des 5 alors que nous le lisons 4, comme le millésime l'indique.

[4] Communication orale à l'auteur de ces lignes en janvier 1942. Cf. aussi ce qu'il dit dans *OV,* 1939 : 10 et note 1.

[5] On a la preuve que cette forme moderne du 4 remonte au moins au XVIIe siècle Śaka par la courte inscription de Surâcâlâ de 1624 Śaka qui donne une date en chronogramme en même temps qu'en chiffres, ce qui fait que tout doute sur la valeur du signe est exclu. Cf. *OV,* 1925, pl. 38 *c,* qui est une photo de l'inscription et notre *Tableau comp.* dans *EEI,* III, A 3, sous 1624 Śaka.

[6] Le nom de *Selâ Mangleng* (litt. « Pierre Trouée ») indique une grotte. Comme il en existe une autre du même nom dans la résidence de Tulung Agung avec des bas-reliefs (mais sans millésime), on ajoute habituellement le nom de la résidence pour éviter des confusions.

[7] Estampage n° 407. Nous avons donné un fac-similé de ce chiffre dans notre *Tableau comp.,* A 3 sous 1353 Śaka.

Nous y voyons une preuve que la présence d'une base prolongée enveloppant la partie gauche et la partie supérieure du chiffre, donc plus longue que dans le chiffre du millésime de la tombe II de Trâlâyâ ou que dans le 4 moderne, n'est pas en soi suffisante pour faire de ce chiffre un 5. Autrement, la boucle souscrite du millésime de Selâ Mangleng-Kĕḍiri n'aurait aucun sens. C'est pour cette raison que nous préférons pour la tombe II de Trâlâyâ une lecture 1349 Śaka.

Ces formes que l'on pourrait qualifier d'intermédiaires ont été le plus souvent lues 5. Crucq par contre justifia la lecture 4 pour le millésime du mortier à riz du Musée de Djakarta cité plus haut [1]. Pour les millésimes ci-dessus, nous proposerons donc les interprétations suivantes :

l. Millésime de Kĕmbang Sore : 1341 Śaka (déjà lu ainsi);

n. Millésime de Ngârâ : 1334 au lieu de 1335 Śaka;

o. Millésime de Selâ Kĕlir I : 1346 au lieu de 1356 Śaka [2];

p. Millésime du Caṇḍi Pĕrtapan : 1364 au lieu de 1365 Śaka [3].

Peut-être qu'une étude systématique de tout le matériel épigraphique permettra d'apporter la preuve de ce que nous avançons [4]. Il nous a été impossible de la faire car, de plusieurs millésimes mentionnés dans la littérature, il n'existe ni photo-

---

(1) N° A 389, reclassé comme épigraphe sous le n° D 191. Voir *OV*, 1929 : 259. Voir aussi plus haut p. 396, note 10.

(2) A notre sens seul ce chiffre pourrait à la rigueur être considéré comme douteux car, par analogie avec Selâ Kĕlir II on est enclin à choisir une lecture 1356. Mais paléographiquement, 1346 nous semble beaucoup plus probable.

(3) Il n'est peut être pas inutile de faire remarquer ici que les documents paléographiques javanais nous offrent d'autres exemples du chiffre 6 où la base se prolonge en remontant à gauche du signe dans le sens des aiguilles d'une montre et l'enveloppe presque entièrement sans pourtant en modifier la valeur. Citons par exemple le millésime de Krapyaq (Musée de Mâjâkĕrtâ n° 514) où le chiffre des unités est bien un 6. Ce millésime a été lu [1]336 dans *OV*, 1915 : 4, mais le chiffre des dizaines — assez effrité il est vrai — diffère nettement de celui des centaines et nous croyons qu'il faut lire [1]316 (cf. plus loin pl. XXXII-2). Cf. de plus le 9 d'un millésime de Satak dont nous avons donné une reproduction dans notre *Tableau comp.*, A 3, sous 1296 Śaka.

Cf. en outre le millésime de Pĕtung Ambâ (estampage n° 2659, pas de photo, voir notre *Tableau comp.*, A 3 sous 1362 Śaka). Le chiffre des dizaines a ici à côté des caractéristiques normales du 6 (par ex. dans les trois millésimes de Caṇḍi Selâ Kĕlir II, III et I photo OD 2211 *a*, *b-c*, et *d-e* où l'on trouve d'autres 6 du XIVe siècle Śaka). Une sorte de queue se retournant à gauche du chiffre vers le haut et continuant vers la droite de sorte que ladite queue recouvre à moitié le chiffre. Mais il ne peut s'agir que d'un 6.

A une période nettement plus ancienne, on a les deux chartes de Tulang Air ou le 2 est pourvu d'un tel prolongement (voir une reproduction du chiffre dans notre *Tableau comp.*, A 1 sous 772 Śaka). Ce chiffre a d'abord été lu avec hésitation par Brandes 3, 4 et 5 (*OJO*, V et VI) et 5 par Goris dans *TBG*, 70, 1930 : 161.

(4) Nous ne sommes en effet pas d'accord avec Stutterheim pour l'interprétation des deux millésimes qu'il mentionne dans *OV*, 1939 : 10 et note 1, en ce qui concerne le chiffre qu'il lit 5. Nous lisons celui de Goṇḍang Lor 0-7-4-1 soit 1470 Śaka = 1548 EC. et celui de la mosquée de Sĕnḍang Ḍuwur 7-0-4-1 soit 1407 Śaka = 1485 EC. Pour ce dernier on consultera la figure 33 du même *OV* où malheureusement les chiffres ne sont pas très nets.

Disons en passant qu'il nous est impossible de voir comme Stutterheim le fait dans cette note, une «concession» à l'écriture arabe dans la façon d'écrire les millésimes en mettant à gauche le chiffre des unités puisque en arabe, on met justement le chiffre des unités à droite, tout comme en Inde ou en Europe. Cette façon d'utiliser les chiffres vient croyons-nous, de l'habitude dans les chronogrammes, d'énoncer d'abord les unités, puis les dizaines, etc. Le sens de l'écriture javanaise étant de gauche à droite, si l'on écrit les chiffres d'un nombre tel qu'on énonce un chronogramme, le résultat sera un millésime comme ceux de Sĕnḍang Ḍuwur et de Goṇḍang Lor. Pour autant que nous sachions une telle façon d'écrire un millésime en chiffres est inconnue dans les pays «arabes».

graphie ni estampage et les quelques fac-similés publiés (en particulier par Knebel) ne sont pas toujours fidèles.

Notons, avant de terminer cette discussion des chiffres 4 et 5, qu'au cours du xve siècle Śaka, on trouve des exemples où la queue du 4 n'est pas recourbée, mais prolongée verticalement plus ou moins haut et présente un petit crochet vers la gauche. On trouve cette forme :

q. Dans un millésime sur un socle maintenant sur le terrain du Caṇḍi Jawi (C. Jawi II) de 1342. La ligne verticale ne dépasse pas ici la hauteur du corps du chiffre. Cf. fig. 14 *c* [1].

r. On trouve la ligne verticale dépassant vers le haut nettement le corps du chiffre dans un millésime de Gĕnting de 1422, cf. pl. XXXIII-5 [2].

s. Il en est de même dans un bas-relief, Pĕnanggungan LX, où la ligne verticale est presque le double plus haut que le corps du chiffre. Nous lisons ce millésime 1401 Śaka [3].

A côté de cette nouvelle variante qui ne semble pas avoir pu se perpétuer, on trouve encore l'ancienne forme du 4 (ressemblant au 3 européen) dans :

t. Un bloc de pierre, Trāwulan X, qui a été lu 1300 mais qui est en réalité de 1400 Śaka, cf. pl. XXXI-3 [4].

Maesan de tête, face Nord (*externe*), photo OD 1559 (et 1560), cf. pl. XIX.

L'inscription arabe, dans des caractères tout à fait semblables à ceux de la tombe I mais moins nets, nous donne :

لَا إِلَهَ اللّٰه	1	lā ilaha illahu
مُحَمَّدٌ رَسُولُ	2	muḥammadun rasawlu
اللّٰهُ	3	allahu

Nous retrouvons ici la même faute grave que dans la tombe I. Mais cette fois le dernier mot de la ligne 1 a le signe vocalique correct. La première syllabe du nom du Prophète est également vocalisée correctement. Les fautes de la ligne 3 sont analogues à celles de la tombe I [5].

---

(1) Ce millésime a été signalé par Stutterheim dans *OV*, 1940 : 26, note 1. Aucune photo ne semble exister. Voir plus haut, fig. 14 *c* où notre fac-similé est dessiné d'après une photographie prise par M. Bonnefin, vice-consul de France à Djakarta que nous sommes heureux de remercier ici.

(2) Musée de Mājākĕrtā n° 460, photo OD 1895.

(3) Pĕnanggungan, monument LX, photo publiée dans *OV*, 1936, fig. 14. Nous lisons 1 le chiffre des unités au lieu de 8, car dans ce style d'écriture et à cette époque, il faudrait pour que le chiffre soit un 8, qu'il soit surmonté d'un signe suscrit.

(4) Musée de Mājākĕrtā n° 378, photo OD 1743 *c*, cf. plus loin pl. XXXI-3. La lecture 1300 se trouve dans *OV*, 1914 : 6, et 12 ainsi que dans le *Pararaton*, 2e édition, p. 245.

(5) Il est important de noter que dans le mot رسول, il n'y a peut-être pas d'erreur, car ce que nous avons lu un *fatḥa* (et qui y ressemble sans conteste), paraît être arrondi du côté droit et il pourrait s'agir d'un *ḍamma* mal venu ou endommagé. On a de plus l'impression, en regardant de près la photographie, que le *'alif* du dernier mot de la ligne 1 est pourvu de *deux* signes vocaliques : un *kasra* comme dans l'inscription précédente et encore un *fatḥa*. S'agirait-il du *fatḥa* qui devrait se trouver — selon notre hypothèse d'une transcription pour ainsi dire phonétique de la

Maesan de pied, face Nord (interne), photo OD 1562, cf. pl. XX-1.
Un médaillon rayonnant avec motif végétal.
La face Sud de ce maesan est unie.

Tombe III

Maesan de tête, face Sud (interne), photo OD 1565, cf. pl. XX-2 [1].

Le médaillon rayonnant contient cette fois un motif végétal au-dessous duquel on voit le millésime 1389 Śaka. Verbeek avait donc ici encore lu correctement. D'où Knebel a pu sortir son 1377 (avec un point d'interrogation il est vrai), nous nous garderons bien de le rechercher.

Krom lut d'abord 1399. Après avoir discuté la forme du chiffre 9, il se décida pour 1389. A juste titre, car on peut nettement distinguer dans ce millésime la différence existant entre le 8 et le 9, ainsi que dans les plaques de cuivre de Waringin Pitu [2].

Il est curieux que Krom, qui est arrivé ici à la lecture correcte des chiffres, n'ait pas appliqué les mêmes principes à la lecture du millésime de la tombe I.

Maesan de tête, face Nord (externe), photo OD 1563 (et 1564), cf. pl. XXI-1.

L'inscription arabe, tout à fait comparable à celles des deux tombes précédentes, nous donne :

لا الٰه اللّه	1	lā ilaha illahu
مُحَمَّدُ رَسُول	2	muḥummadun rasūlu
اللّه	3	allahu

La première ligne est semblable à celle de la tombe II. La ligne 2 nous montre une nouvelle voyelle erronée, cette fois dans la deuxième syllabe du nom du Prophète. Par contre, le mot *rasūl* est écrit correctement. Il n'est pas sûr qu'il y ait un *fatḥa* sur la syllabe *ra*. La ligne 3 est semblable dans les trois tombes.

Maesan de pied, face Nord (interne), photo OD 1566, cf. pl. XXI-2.
C'est ici le *lontar* avec le ruban qui se trouvent dans le médaillon rayonnant.
La face Sud (externe) du maesan est unie.

šahāda — sur le premier *lām* et qui aurait été gravé par erreur sur le *'alif*? Il serait difficile de répondre d'une façon décisive, mais cela semble en tout cas fort possible. S'il en était vraiment ainsi, il faudrait transcrire la première ligne *lā ilaha ilallahu* ce qui serait — du point de vue de la prononciation et non de l'orthographe — pratiquement correct. Et dans ce cas, seuls seraient erronés le *fatḥa* du mot الله à la ligne 3 et la dernière voyelle de ce même mot (laquelle ne se prononce normalement pas). On voit que la tombe II qui est la plus ancienne des trois sur lesquelles la *šahāda* a été gravée, se révèle être aussi celle qui a le moins de fautes. Il n'est pas impossible qu'elle ait servi de modèle aux deux autres et que le peu de différence existant entre les *fatḥa* et les *ḍamma* ait provoqué les erreurs que l'on relève dans les tombes I et III.

[1] On remarquera que les maesan de cette tombe ont une silhouette anguleuse qui contraste avec la forme arrondie des tombes I, II et IV.

[2] Voir notre *Tableau comp.* A 1 sous 1369 Śaka.

Tombe IV

Maesan de tête, face Sud (*interne*), photo OD 1569, cf. pl. XXII-1.

Nous trouvons ici une ornementation particulièrement riche et beaucoup plus fouillée que dans les trois autres tombes. Autour du médaillon, le champ séparant les rayons de l'encadrement en forme d'arc est rempli d'un motif décoratif que l'on peut comparer à des nuages, ou, plus probablement à des rubans [1], de sorte que toute la surface se trouve à peu près remplie.

En dessous, et servant pour ainsi dire de support à une sorte de *gunungan* [2], on lit dans un cartouche formé par un simple trait en creux, un millésime. C'est Krom qui, le premier, le découvrit et le déchiffra. Il lisait avec réserve 1319 Śaka [3], mais il n'a mentionné nulle part ailleurs cette date, ni dans ses *Inscriptions datées de Java*, ni dans le *Résumé chronologique* de la deuxième édition du *Pararaton* [4].

Ce millésime n'est pas en relief et en gros chiffres comme dans les trois tombes précédentes, mais il est simplement gravé en creux, le tracé étant très mince et très peu profond. Les chiffres ne sont guère nets mais le 1, le 3 et le 9 sont parfaitement reconnaissables. Seul le chiffre des dizaines est quelque peu douteux. On remarquera qu'il est nettement plus petit que celui des milliers et l'on a l'impression (tout au moins sur la photo), qu'il se continue en dessous de la ligne par une sorte de courbe. Comme la forme de la partie supérieure du signe exclut un 4, il ne reste guère qu'un 2 comme alternative. La photo ne permet pas de trancher la question. La différence existant entre ce chiffre et celui des milliers nous porte à choisir le 2, mais ce n'est qu'une probabilité et cette lecture n'est donc pas entièrement sûre. Peut-être qu'un estampage permettrait une lecture définitive.

Maesan de tête, face Nord (*externe*), photo OD 1567 (et 1568), cf. pl. XXII-2.

L'inscription arabe, différente des précédentes, est assez endommagée, mais le texte, qui se retrouve souvent sur des inscriptions funéraires, se laisse restituer facilement. On trouve en-dessous des deux lignes d'écriture un *gunungan* analogue à celui de la face Sud du même maesan. Voici la transcription du texte [5] :

كُلُّ نَفْسٍ ذَا	1	kullu nafsin ḏā
[ئ]قَةُ الموت	2	ʾiqatu ʾl mawti

---

[1] En fait, en regardant la photo, nous nous sommes demandé à plus d'une reprise si ces «rubans» ne seraient pas des lettres arabes stylisées. En particulier en dessous du médaillon et à droite (pour l'observateur), on croit distinguer داي. D'autres parties de ces motifs ressemblent à différentes autres lettres. Mais, étant donné l'effritement, on ne peut rien lire avec certitude et il est fort possible qu'il ne s'agisse que d'une illusion d'optique. On trouvera une ornementation analogue à la partie supérieure d'un bas-relief du Pênanggungan LXVII représentant un paon. Voir la photo publiée dans *OV*, 1937, pl. 39.

[2] Le *gunungan*, appelé aussi *kĕkayon*, est le symbole le plus complexe du Wayang. Les deux dénominations ci-dessus se rapportent à deux de ses significations, celle de montagne (*gunung*) et celle d'arbre (*kayu*) qui forment les motifs principaux de son ornementation. Mais il est aussi un symbole du feu d'où, à Java tout au moins, la coloration rouge du revers alors que l'avers est multicolore. On trouvera une photographie d'un *gunungan* javanais dans Stutterheim, *Cultuurges*, p. 15, pl. 225.

[3] Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXII.

[4] Le millésime 1319, cité dans le *Pararaton*², p. 245 et marqué comme provenant de *Sĕntānārējā* (en fait de Trâlâyâ) se trouve sur un bloc de pierre et n'a rien de commun avec le maesan de la tombe IV. Il n'en existe aucune photographie mais nous avons pu vérifier la lecture 1319 au Musée de Mâjâkĕrtâ où se trouve maintenant le bloc en question (n° 739). Nous lui donnons l'appellation de Trâlâyâ XV.

[5] Le texte en lettres arabes reproduira désormais l'épitaphe telle que nous pouvons la lire

Cette phrase se retrouve trois fois dans le Qur'ān[1]. Le texte le plus souvent cité est celui de la *sūra* des 'Āli 'Imrān, verset 182 (numérotation de Flügel) : « Toute âme goûtera à la mort ».

Le mauvais état de l'inscription, en particulier le début de la ligne 2 ne permet pas de décider si toutes les voyelles ont été écrites correctement. Les deux premières lettres de نَفْسٍ sont ruinées, mais les points diacritiques restent. Le *tanwīn* de ce mot semble s'être égaré en-dessous du *lām* de كُلٌّ. On croit voir en dessus du début de la ligne 2 des traces du *hamza* mais son support semble avoir été sauté. Ce qui est encore visible semble correct, sauf le *tā marbūṭa* de ذَائِقَةَ qui est privé de ses points et pourvu d'un trait qui ne peut guère être qu'un *fatḥa* au lieu du *ḍamma* qui seul serait correct.

Maesan de pied (?), photo OD 1570, cf. pl. XXIII.

Ce maesan se trouve actuellement placé, non pas au pied de la tombe IV (tombe D de l'enclos) où l'on voit un maesan parfaitement uni, mais à la tête de la tombe G. Comme cette dernière n'est pas datée, nous croyons que le maesan a été déplacé et que ce qui est actuellement le maesan de tête de la tombe G est en fait le maesan de pied de la tombe D. Ce qui nous renforce dans cette opinion, c'est que la silhouette de ce maesan ne présente qu'une différence minime avec le maesan de tête de la tombe D, tandis que celui qui se trouve maintenant au pied de cette dernière a une silhouette nettement différente. Ils ne semblent donc pas appartenir l'un à l'autre. Ici encore, si l'on avait distingué d'une façon nette ce qui appartenait à chaque tombe lorsque les photographies ont été prises, on pourrait savoir aujourd'hui si le maesan uni était déjà à l'époque (vers 1910) au pied de la tombe D ou non.

Signalons de plus que le présent maesan, à l'inverse des trois maesan de pied précédents, est sculpté des deux côtés, l'ornementation ne présentant aucune différence sensible à l'œil nu. Il s'agit d'un médaillon rayonnant avec *lontar* et ruban. Comme pendant du *gunungan* du maesan de tête de la tombe D, on trouve ici un demi-médaillon rayonnant ou, si l'on veut, un demi-soleil. On remarquera que, pour ces deux faces ornées, on ne dispose que d'une photographie. Nous avons cependant fait remarquer plus haut en discutant la liste des photographies[2] que certains numéros de prise de vue manquent. La photo OD 1570 porte le n° 13, mais les n°s 12 et 14 sont absents. Il est probable que l'un de ces deux derniers représentait l'autre face du maesan. Nous n'avons pu vérifier laquelle des deux faces se trouve reproduite sur OD 1570 car il aurait fallu pour cela débarrasser entièrement la pierre de la mousse qui la recouvre, ce pour quoi nous n'étions pas équipé[3].

---

et avec les seuls signes diacritiques ou orthographiques visibles. Dans la transcription en caractères latins par contre, nous restituerons tous les signes manquants, même les *fatḥa* verticaux que les inscriptions de Trālāyā n'emploient jamais.

(1) *Sūra* III, verset 182; XXI, verset 36 et XXIX, verset 57. On trouve le verset 182 de la 3e *sūra* reproduit intégralement dans l'épitaphe de Malik 'Ibrāhīm à Grēsiq.

(2) Voir plus haut p. 383.

(3) Signalons que le maesan de tête de la tombe F (cf. pour la position de cette tombe la fig. 14 *a*) dont il ne reste qu'un fragment de la partie supérieure, est sculpté. Nous ne savons s'il a été photographié. En tout cas aucune reproduction ne se trouve actuellement dans la photothèque du Service Archéologique.

Tombe V

Maesan de tête, face Sud (interne), photo OD 1577, cf. pl. XXIV-1.

En relief, dans un champ en creux sans aucune ornementation, le millésime 1302 Śaka. Cette lecture est aussi celle de Verbeek et de Krom.

Maesan de tête, face Nord (externe), photo OD 1575 (et 1576), cf. pl. XXIV-2.

Toute ornementation est absente. On distingue seulement les restes d'un filet courant le long de la pierre et qui forme encadrement. Les signes sont assez effacés, mais le texte étant connu, se laisse rétablir facilement. L'écriture est irrégulière et aussi plus arrondie et plus petite que dans les autres tombes. L'état du texte et le fait que la plupart des signes vocaliques semblent absents ne permet pas de vérifier les détails. En voici la transcription :

شهدَ اللّه انه لاَ [اله ا]	1	šahida ᵃllāhu ʾannahu lā ʾi [lāha ʾi]
لاّ هو والملٰئكة واولو[ا]	2	llā huwa waᵃl malāʾikatu wa ʾūlū [ᵃ]
لعل[م قا]ئما بالقسط لاَ	3	lʿilmi qāʾiman bi ᵃl qisṭi lā
اله الاّ هو العزيز	4	ʾilāha ʾillā huwa ᵃl ʿazīzu
الحكيم	5	ᵃl ḥakīmu

Il s'agit encore d'une citation du Saint Livre : le verset 16 de la *sura* III (ʾĀli ʿImrān) : « Allah est témoin de ce qu'il n'est pas d'autre dieu que Lui ; les Anges et ceux qui ont la science et qui sont fermes dans l'équité [déclarent qu']il n'est pas d'autre dieu que Lui, le Puissant, le Sage ». Bien que le verset soit en lui-même complet, il n'est pas impossible que l'inscription ait été plus longue, car le maesan est brisé juste à cet endroit.

Tombe VI

Maesan de tête, face Nord (externe), photo OD 1580, cf. pl. XXV-1.

Le millésime, laissé en relief en taillant la pierre, est très clair et très régulier. Il est à lire 1298 Śaka. Verbeek, supposant probablement que le trait que l'on peut voir au-dessous du chiffre des centaines et qui en est séparé, était superfétatoire, avait lu 1198 [1]. Krom, après avoir cité cette interprétation, proposa la lecture 1298 qu'il conserva ensuite à juste titre. Ici encore, on peut constater très nettement la différence entre les chiffres 8 et 9. Ce millésime nous fournit la plus ancienne date découverte à Trālāyā sur un maesan. Elle est postérieure seulement de onze ans à la rédaction du *Nāgarakṛtāgama*. On remarquera que même pour cette date

---

[1] Un autre millésime où la partie inférieure du chiffre 2 est séparée du corps du chiffre se trouve sur la petite pierre de 1342 Śaka, Mājākērtā IV, dont nous avons déjà parlé plus haut (p. 396 et note 3) et qui se trouve maintenant au Musée de Djakarta sous la cote D 102. Cf. le médiocre fac-similé de Crucq dans *OV*, 1929, p. 274. On comparera aussi le millésime de Kĕmbang Sore (pl. XXXII-3) où la partie inférieure du chiffre 4 est entièrement séparée de sa partie supérieure, détail qui n'apparaît pas dans le fac-similé que nous avons donné de ce chiffre dans notre *Tableau comp.*, A 3, sous 1341 Śaka.

relativement ancienne, la forme exclut qu'il puisse s'agir d'une pierre de caṇḍi déjà datée qui aurait été remployée.

Toute ornementation est absente.

Maesan de tête, face Sud (*interne*), photo OD 1581 (et 1582), cf. pl. XXV-2. Estampage du Service Archéologique, n° 287 *a*.

L'inscription arabe assez bien conservée, en lettres gravées en relief et fort nettes, nous donne :

اللهم إنك	1	'allāhumma 'innaka
عفو تحب	2	'afuwwun taḥibbu
العفو	3	'l 'afwa
فاعف	4	fa ''fu
عني	5	'annī

Il ne s'agit pas d'un texte tiré du Qur'ān, mais d'une prière دعاء *du'ā'* — en javanais [illegible] *dongā* — que l'on retrouve aussi dans d'autres inscriptions funéraires. Le sens est : « Ô mon Dieu! Tu es indulgent, Tu aimes l'indulgence; sois donc indulgent envers moi! »

Le texte est presque entièrement vocalisé. Ce n'est que lorsque la place disponible ne permet pas d'inscrire les signes orthographiques que certains d'entre eux ont été omis. Pour une raison analogue, la base du *kāf* de la ligne 1 a été supprimée tandis que le ب de *taḥibbu* est déformé et a perdu son point diacritique, ce qui lui donne la forme d'un ر. Dans ce même mot, on attendrait *tuḥibbu* (IVe forme) mais la 1re forme n'est pas exclue et il ne s'agit donc pas d'une erreur. A la ligne 3, il semble bien qu'il y ait un *ḍamma* là où on devrait avoir un *fatḥa*, mais ce n'est pas certain, car ce qui ressemble à un *-u* est probablement le *sukūn* du *fā* endommagé. Tout le reste est parfaitement correct.

Tombe VII

Maesan de tête, face a, photo OD 1616, cf. pl. XXVI-1.

Le millésime, en chiffres fort élégants laissés en relief dans un cartouche en creux, est 1340. C'est aussi la lecture de Verbeek et de Krom.

Maesan de tête, face b, photo OD 1617 (et 1618), cf. pl. XXVI-2. Estampage du Service Archéologique, n° 287 *e*.

L'inscription arabe, en lettres assez épaisses et plutôt raides, est bien lisible, mais il manque plusieurs signes diacritiques et tous les signes vocaliques. Elle nous donne le texte suivant :

قال الله عز وجل كل شي	1	qāla 'llāhu 'azza wa ǧalla kullu šay'in
سيموت وهو حي	2	sayamūtu wa huwa ḥayyun
لا يموت هذا قبر	3	lā yamūtu hāḏā qabru
ال[مر]حيم ال[ى] رحمته . . .	4	'l [mar]ḥūmi 'il[ā] raḥmatihi . . .
. . .	5	. . .

Malgré la formule introductive «Dieu a dit...», ce texte n'est pas une citation du Qur'ān[1]. On ne saurait trop regretter que le maesan est ici brisé, car il est certain que l'inscription était plus longue et qu'elle nous aurait appris le nom du défunt et peut-être la date de son décès. Le sens est : «Allah qui est puissant et grand a dit : Toute chose mourra, mais Lui est Vivant, Il ne mourra pas. Ceci est le tombeau du défunt en Sa miséricorde...»

Ce que nous avons mis entre crochets est facile à restituer d'après le sens. La seule incertitude se trouve dans la dernière syllabe lisible de la ligne 4 où le trait du *hā* est un peu long. Étant donné cependant que le *tā* qui précède n'a pas la forme obligatoire à la finale, on ne peut attendre rien d'autre que la syllabe *hi*. Cette dernière lettre a donc la forme finale ouverte aussi usuelle que la forme fermée mais un peu plus longue que normalement.

On a d'autre part l'impression qu'il y a un *'alif* superflu après le mot *ǧalla*. Il s'agit probablement en fait du trait supérieur du *kāf* qui, ne pouvant se prolonger vers le haut, a été prolongé vers le bas.

Il est tentant de voir dans le dernier signe de la ligne 4 et dans ce qui est encore visible de la ligne 5, des chiffres qui pourraient être un millésime dans l'ère de l'Hégire. Mais ces chiffres seraient alors placés d'une façon tout à fait anormale[2], et il est probable qu'il ne s'agit que de fragments de lettres. Le dernier signe de la ligne 4 ressemble seul vraiment à un chiffre mais à lui seul il ne donne aucun sens précis, à moins que l'on veuille y voir un quantième en chiffres, ce qui serait étrange dans une date arabe où normalement les données sont en lettres. De toute façon, on ne pourra éventuellement donner une interprétation des quelques signes encore visibles que si la partie inférieure du maesan est retrouvée.

Tombe VIII

Maesan, *face* a, photo OD 1623, 1747 (et 1624), cf. pl. XXVII.

Ce maesan, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, est le seul de Trâlâyâ qui ait été transporté au Musée de Mojākĕrtâ (n° 342). La raison en est probablement qu'il ne se trouvait déjà plus sur une tombe ainsi qu'on peut le voir sur les photographies OD 1553 et 1554 où il se trouve à quelques mètres d'un mur entourant un enclos habité. Il est d'autre part à remarquer qu'il ne fournit qu'un millésime vieux-javanais accompagné d'une riche ornementation, mais aucune inscription arabe. On pourrait évidemment se demander si nous avons vraiment affaire à un maesan et non à une pierre datée ayant eu une tout autre destination.

Il ne s'agit en tout cas certainement pas de ce qu'on est convenu d'appeler «pierre de candi», linteau ou autre. Comme d'autre part la forme est tout à fait semblable à celle des autres maesan avec, en particulier la partie inférieure destinée à être mise en terre, il ne nous semble pas que l'on puisse douter qu'il s'agit effectivement d'une pierre tombale[3].

---

[1] Il est possible qu'il s'agisse d'un *ḥadīṯ qudsi* (ou *ḥadīṯ 'ilāhi*) .Nous n'avons pas eu la possibilité de rechercher s'il en est effectivement ainsi.

[2] A moins que l'on ait utilisé une pierre déjà brisée? Cela ne semble guère probable.

[3] Il y aurait toute une étude à faire sur l'évolution des stèles sur pierre de la période hindouiste (surtout lorsqu'il s'agit d'une charte non royale) avec, comme aboutissement, les maesan des premières tombes musulmanes de Java. Il existe des pierres en forme de maesan portant un millésime antérieur aux plus anciens de Trâlâyâ mais qui n'ont pas toujours la forme en accolade caractéristique de la partie supérieure des maesan de ce site.

Le millésime a été lu 1379 par Verbeek et Krom et jamais cette interprétation n'a été mise en doute. A tort selon nous, car nous croyons qu'il faut lire 1389. Quelques remarques à ce sujet ne seront peut-être pas superflues.

La partie essentielle du chiffre 7, pour autant que les documents existants permettent de suivre l'évolution de ce chiffre depuis le VII[e] siècle Śaka, est assez semblable à la lettre majuscule U renversée de l'alphabet latin.

Le tracé du chiffre est souvent prolongé à la partie inférieure vers la droite, en particulier dans les plus anciennes inscriptions. Plus tard, cette sorte d'appendice remonte vers le haut de sorte que l'on obtient un signe qui a pratiquement la même forme que l'aksara *la*. On a de plus toujours au-dessus du chiffre une courbe ou une boucle analogue à celle dont nous avons parlé dans notre discussion du chiffre 5.

Que la partie essentielle du 7 est bien cet «U renversé» nous semble prouvé par le fait que, dans certains cas, à la période de Majapahit, toute continuation du tracé vers la droite fait défaut. Le chiffre ressemble alors beaucoup à un 1 mais il s'en distingue par la présence du signe suscrit. Nous citerons en exemple :

a. Un millésime sur un bloc de pierre, Trâlâyâ XII, qui a été lu dans le *Catalogue* du Musée de Mâjâkĕrtâ 12?8, alors qu'il faut en réalité lire 1278, cf. pl. XXXII-1 [1];

b. Un autre millésime sur un bloc de pierre, Trâlâyâ XI, qui a immédiatement été lu correctement 1278 Śaka, cf. pl. XXXI-1 [2];

c. Un millésime sur la face postérieure d'une statue de Bâyâlangu qui a été interprété 1291, au lieu de 1271 Śaka [3];

d. Le millésime d'une piscine, Panataran III, qui a immédiatement été lu 1337 Śaka [4].

On trouve la forme «normale», c'est-à-dire ressemblant à l'aksara *la* mais surmontée d'une boucle, en particulier dans les épigraphes suivantes :

e. Millésime de la tombe I de Trâlâyâ de 1397 Śaka, cf. pl. XV [5];

f. Un millésime de Slorok (Bliṭar), également de 1397 Śaka [6].

Dans de nombreux cas, le chiffre est aplati et il est alors nettement moins haut que les autres chiffres, par exemple :

g. Dans le millésime de Mâjâkĕrtâ III maintenant au Musée de Djakarta dont Crucq donne un fac-similé en corrigeant l'interprétation publiée dans le *Korte Gids* [7];

---

[1] Musée de Mâjâkĕrtâ, n° 516, photo OD 2216 *a*.

[2] Musée de Mâjâkĕrtâ, n° 372, photo OD 1743 *a*. Sur la photo elle-même on trouve «1278?» Il faut supprimer ce point d'interrogation.

[3] Estampage n° 480. Il semble bien qu'il s'agisse du même millésime que celui que l'on trouve reproduit chez Knebel dans *ROC* 1908, 196. Le fac-similé n'est malheureusement pas très correct et il est lu 1211. Voir notre *Tableau comp.* A 3 sous 1371 Śaka.

[4] Estampage n° 2052, cf. notre *Tableau comp.* A 3 sous 1337. Dans la planche 87 de l'*Inleiding* de Krom on peut apercevoir le millésime, à la partie supérieure d'un des bas-reliefs.

[5] Voir plus haut et aussi la photo OD 1557.

[6] Estampage n° 1639, cf. notre *Tableau comp.* A 3. sous 1397 Śaka.

[7] Musée de Djakarta D 99. Crucq dans *OV*, 1929, 273 corrigea à juste titre en 1297 la lecture donnée dans le *Korte Gids voor de Archaeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap*, Weltevreden, 1919, p. 55 qui était 1279. L'interprétation correcte avait d'ailleurs déjà été publiée par Krom dans sa *Liste des Inscriptions datées de Java*, cf. *TBG*, 53, 1911 : 62. Le fac-similé

h. Le millésime de la tombe de la «Putri Cĕmpå» (Trâwulan VIII) de 1370 Śaka[1];

i. Un millésime de Tumapĕl (Jabung) de 1327 Śaka, cf. pl. XXXIII-4[2];

j. Le millésime de Kĕḍaton I de 1372 Śaka, cf. pl. XXXIII-2[3].

Des formes aberrantes, où le chiffre a été tourné de 90 degrés, de sorte que les concavités des deux courbes, au lieu d'être tournées respectivement (et de gauche à droite) vers le bas et vers le haut, sont tournées vers la droite et vers la gauche, se trouvent dans :

k. Un millésime de Grogolan (Bangil) de 1277 Śaka[4];

l. Un millésime de Kĕsĕmen de 1377 Śaka, cf. pl. XXXIV-5[5].

Dans aucun des chiffres cités ci-dessus, la première courbe que nous avons définie plus haut comme la partie essentielle du chiffre 7 (c'est-à-dire l'ouverture normalement tournée vers le bas ou le U renversé), n'est plus petite que la seconde ouverture vers le haut lorsque celle-ci existe. Ceci, joint au fait que cette dernière est quelquefois supprimée, nous force à admettre que c'est bien cet U renversé, joint à la courbe suscrite, qui sont les éléments formant un chiffre 7.

Reprenant maintenant l'examen du millésime de la tombe VIII (pl. XXVII), il est facile de constater que si le chiffre des dizaines devait se lire 7, la partie que nous avons définie plus haut comme essentielle, serait nettement plus petite que la partie non essentielle, ce qui nous semble inadmissible. D'autant moins que la partie suscrite (il s'agit ici d'une ligne avec boucle) se trouve dans l'axe de la courbe tournée vers le haut de même que dans le cas du chiffre des unités qui est bien un 9. Nous nous voyons donc obligé de conclure que le chiffre des dizaines de ce millésime est en fait un 8 pourvu d'une boucle vers la gauche — non essentielle — de même d'ailleurs que le chiffre 9, bien que dans ce dernier cas la boucle superflue soit un peu plus petite. Nous lisons donc 1389 Śaka.

Pour des raisons analogues, nous choisissons pour le millésime de Kĕḍung Wulan que nous avons cité plus haut dans notre discussion du chiffre 4, l'interprétation 1384 au lieu de 1374 Śaka (cf. pl. XXXIV-2)[6]. Dans ce dernier cas, la partie gauche du chiffre forme une boucle fermée. S'il s'agissait d'un chiffre 7, la partie suscrite serait beaucoup trop vers la droite. Elle se trouve en effet au-

---

de Crucq n'est pas entièrement correct en ce sens que le chiffre 7 est en réalité plus petit que les trois autres, différence qui ne ressort pas aussi nettement dans sa reproduction. Cf. notre facsimilé de ce 7 dans notre *Tableau comp.* A 3, sous 1297.

(1) Aucune photo ne semble exister. Estampages nos 528 et 2648. On en trouve un bon facsimilé par J. Rigg dans *Journal of the Indian Archipelago*, V, 1851 : 439. Le fac-similé de Knebel dans *ROC*, 1907 : 42 est, en ce qui concerne le 7, entièrement faux. On trouvera encore un autre fac-similé dans Holle, *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabeten*, Batavia-'s Hage, 1882, p. 48 sous *f* («steen te Djrowoelan», cette graphie étant une bévue pour Trâwulan) où le millésime est dessiné à peu près correctement mais interprété à tort 1390. Cf. notre *Tableau comp.* A 3, sous 1370 Śaka.

(2) Musée de Mâjâkĕrtâ, n° 636, photo OD 2492.

(3) Musée de Mâjâkĕrtâ, n° 401, photo OD 1896 *a*.

(4) Estampage n° 541. Nous ne connaissons aucune photo. Cf. notre *Tableau comp.* A 3, sous 1277 Śaka.

(5) Musée de Mâjâkĕrtâ, n° 421, photo OD 1894. Cf. aussi *Tableau comp.* A 3, sous 1377 Śaka.

(6) Voir plus haut p. 395, note 5 et photo OD 1795. Cf. aussi notre *Tableau comp.* A 3, sous 1374 Śaka.

dessus de la partie droite du chiffre de sorte qu'il faut bien admettre que c'est celle-ci qui est la partie essentielle du signe ou, en d'autres termes, qu'il s'agit d'un 8.

Maesan, face b, photo OD 1622, cf. pl. XXVIII.
Ornementation florale extrêmement riche.

Tombe IX

Maesan, face a, photo OD 1578 *a* (et 1579 *a*), cf. pl. XXXIV-1.

Ce maesan plus petit que les autres n'a qu'une inscription arabe avec un millésime dans l'ère de l'Hégire. Il ne se trouve plus sur une tombe mais a été placé sur un mur à côté de la porte d'un des enclos. Nous ne l'avons trouvé mentionné nulle part car les savants qui ont étudié le site de Trālāyā n'ont jamais montré le moindre intérêt pour les inscriptions arabes. Et pourtant ce petit texte est fort important puisqu'il nous montre qu'à côté de millésimes en chiffres vieux-javanais, il en existe au moins un dans l'ère de l'Hégire datant de la même période. En fait, il n'est pas exclu qu'il y en ait d'autres, car la partie inférieure de plusieurs maesan manque et seules des recherches systématiques pourraient peut-être les mettre au jour.

Cette inscription ne présente presque aucun point diacritique et aucun signe vocalique; peut-être pour économiser de la place.

En voici la transcription :

هدا قبر	1	hāḏā qabru
زين الدين في	2	zayni 'd dīni fī
هجرة نبي	3	hiǧrat nabī [1]
٨٧٤	4	874

Ainsi qu'on le voit, c'est presque du style télégraphique. Malgré l'absence de la plupart des points diacritiques, la lecture ne fait aucun doute.

Le sens est :

« Ceci est le tombeau de Zayn ud Dīn; dans l'Hégire du Prophète 874. »

Bien que la partie inférieure du maesan soit brisée, il est probable que l'inscription est complète. Nous avons donc ici pour la première fois, bien que sous une forme extrêmement brève, le nom du défunt. Les deux premiers chiffres du millésime (8 et 7) ne font aucun doute. Le chiffre des unités est moins net et l'on peut hésiter entre un 7 et un 4. Mais s'il s'agissait d'un 7, il faudrait admettre qu'il est presque couché et que le filet qui court le long du bord du maesan présente une solution de continuité qui ne semble pas être possible.

L'année 874 de l'Hégire a commencé le 11 juillet 1469 EC. et a fini le 29 juin 1470 EC. [2]. Les années correspondantes de l'ère Śaka sont 1391 et 1392, la plus grande partie de l'année 874 H. se trouvant en 1391 Śaka.

Le nom que l'inscription nous révèle est purement arabe mais il est impossible

---

[1] C'est à dessein que nous ne mettons ici aucune désinence car on ne peut vocaliser sans apporter de correction : il faudrait فِي هِجْرَةِ النَّبِيِّ . فِي الهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ, ou autre phrase analogue.

[2] Selon les *Tables* de Wüstenfeld. Cf. aussi celles de G. Cattenoz, 2ᵉ éd., Rabat, 1954.

de savoir s'il s'agit d'un Indonésien ou d'un étranger. Le fait qu'aucune *kunya* n'est mentionnée suggère que le père du défunt n'était pas musulman. Mais on pourrait tout aussi bien penser que le style extrêmement concis de l'inscription l'a fait supprimer. Il n'est donc pas possible d'avoir la moindre certitude à ce sujet.

La face *b* de ce maesan est unie.

Tombe X

Maesan, face a, photo OD 1595, cf. pl. XXIX.

La photographie de cette face du maesan ne porte comme légende que : «pierre tombale avec ornementation». Et pourtant dans le petit médaillon, au milieu de motifs végétaux[1], on aperçoit quatre signes qui ne peuvent être que des lettres arabes, bien qu'ils soient pourvus de courbes et de boucles superflues qui en gênent quelque peu l'identification. Il est également remarquable que ces lettres ne sont pas reliées les unes aux autres comme il est d'usage dans un mot arabe, mais qu'elles soient employées sous leur forme indépendante. Étant donné qu'il n'y a que quatre de ces signes, on pense immédiatement à un millésime et, puisqu'il s'agit de lettres arabes, il est évident qu'il faut en déterminer la valeur numérique selon l'*abǧad*. Si donc nous négligeons les boucles superflues qui donnent aux lettres un aspect inaccoutumé et que nous déterminions l'ordre de lecture de la façon suivante[2] :

d
c *a*
b

nous pourrons interpréter le millésime de cette façon :

La lettre *a* est nettement un *ǧīm* dont la valeur dans l'*abǧad* est 3.

La lettre *b* est de même nettement un *lām* dont la valeur est 30.

La lettre *c* est un *tā* ou un *ṯā*. La présence de trois points suscrits est en faveur de cette dernière possibilité, mais il faut remarquer que le troisième point ne se trouve pas exactement dans l'axe des deux autres, de sorte qu'il n'est pas impossible qu'il fasse partie de l'ornementation. La valeur du *ṯā* dans l'*abǧad* est de 500. Si on lisait *tā*, la valeur serait 400.

La lettre *d* ne ressemble à première vue à aucune lettre arabe normale, mais étant donné que nous avons affaire à un millésime, il ne peut s'agir que d'un signe dont la valeur est 1.000 ce qui, dans l'*abǧad*, est la lettre *ǧayn*[3]. L'élément principal de cette lettre est d'ailleurs visible à la gauche du signe, ainsi que le point qui est très net. Seule la boucle est donc fantaisiste.

Nous obtenons ainsi 3 + 30 + 500 + 1.000, soit un millésime 1533[4]. Comme

(1) Il semble certain que le végétal représenté est une plante grimpante. On remarquera les vrilles dont on a fait des motifs très décoratifs. Les feuilles donnent à penser qu'il s'agit d'une plante de la famille des Cucurbitacées.

(2) On remarquera que l'orientation des lettres est telle qu'en les lisant dans l'ordre que nous indiquons (et que leur valeur numérique vérifie) on doit commencer par l'Est et poursuivre en *pradakṣiṇa*. On a ici un bon exemple de l'intégration de nouvelles données (dans le cas présent la valeur numérique des lettres arabes) dans un cadre de pensée déjà existant. Ce processus s'est poursuivi jusqu'à nos jours.

(3) Dans les chronogrammes plus récents en lettres arabes, la valeur 1.000 est quelquefois représentée par ڠ qui transcrit, dans l'orthographe des langues indonésiennes en lettres arabes, la nasale gutturale *ṅ* (ou *ng*).

(4) Il serait tentant de conserver 1433 qui nous rapprocherait des autres tombes datées du site. Mais la paléographie nous force à choisir 1533.

un tel chiffre est impossible dans l'ère de l'Hégire, il est évident qu'il s'agit de l'ère Śaka.

Si c'est bien 1533 qu'il faut lire, cette tombe est beaucoup plus récente que les neuf autres que nous avons étudiées plus haut. Peut-être serait-il possible, d'après les détails de style de la belle ornementation javanaise de ce monument, de déterminer laquelle des deux interprétations a le plus de chances d'être correcte. La présence des trois points nous force à préférer en attendant la date la plus récente. On remarquera que ce maesan se distingue nettement des précédents par l'emploi de lettres *arabes* pour exprimer un millésime *Śaka*, au milieu d'une ornementation typiquement javanaise où l'on reconnaît une des variantes de l'arbre du monde ainsi que le symbole apparenté du *gunungan*.

Maesan, face b, photo OD 1593 (et 1594), cf. pl. XXX.

L'inscription arabe, beaucoup plus longue que celle des autres tombes, est gravée en relief dans une écriture pas toujours très nette, avec points diacritiques mais sans signes vocaliques. En voici la transcription[1] :

قال الله سبحانه وتعالى سبحان	1	qāla ᵒllāhu subḥānahu wa taʿālā subḥāna
من تعزز بال. . . والبقاء وقهر	2	man taʿazzaza biᵒl . . . waᵒl baqāʾi wa(qahara)
العباد بالموت والفناء لا اله الا	3	ᵒl ʿibāda biᵒl mawti waᵒl fanāʾi lā ʾilāha ʾillā
الله الملك الحق المبين ربنا ورب	4	ᵒllāhu ᵒl maliku ᵒl ḥaqqu ᵒl mubīnu rabbuna wa rabbu
ابائنا الاولين لا اله الا الله	5	ʾābāʾinā ᵒl ʾawwalīna lā ʾilāha ʾillā ᵒllāhu
الملك الحق اليقين ربنا ورب ابائنا	6	ᵒl maliku ᵒl ḥaqqu ᵒl yaqīnu rabbuna wa rabbu ʾābāʾina
الاولين لا اله الا الله خالق	7	ᵒl ʾawwalīna lā ʾilāha ʾillā ᵒllāhu ḫāliqu
الخلايق اجمعين ربنا ورب	8	ᵒl ḫalāʾiqi ʾaǧmaʿīna rabbuna wa rabbu
ابائنا الاولين / يا حي يا قيوم	9	ʾābāʾinā ᵒl ʾawwalīna / yā ḥayyu yā qayyūmu
يا . . . / . . . كل	10	yā . . . / . . . kullu
نفس / ذائقه	11	nafsin / ḏāʾiqatu
الموت /	12	ᵒl mawti /

En dépit de la formule «qāla ᵒllāhu», ce texte n'est pas une citation du Qurʾān sauf la dernière phrase. Le sens est :

«Allah — qu'Il soit loué et exalté — a dit : Que soit loué Celui qui a Sa force dans ... et la pérennité et qui a imposé aux hommes[2] la mort et la décrépitude.

[1] Remarquons en passant que le *ʾalif* de *subḥānahu* de la ligne 1 qui se trouve exactement dans l'axe du maesan a été prolongé vers le haut et pourvu d'une lettre de chaque côté, de sorte qu'on a formé un nouveau mot qui ne fait pas partie du texte mais que l'on peut lire لله *lillāhi*. Ce mot se trouve ainsi à la place où, sur certaines chartes hindouistes, on trouve la syllabe sacrée par excellence *oṁ*.

[2] Nous ne sommes pas sûr de la lecture *qahara* et comme nous ne pouvons rien lire de satisfaisant après تعزز بال... la traduction est provisoire. La ligne 10 présente aussi deux mots que n'avons pu lire d'une façon satisfaisante.

Il n'est d'autre dieu qu'Allah le Roi, la Vérité éclatante, notre Seigneur et le Seigneur de nos premiers pères. Il n'est d'autre dieu qu'Allah, le Roi, la Vérité indubitable, notre Seigneur et le Seigneur de nos premiers pères. Il n'est d'autre dieu qu'Allah, le Créateur de toutes les choses créées, notre Seigneur et le Seigneur de nos premiers pères. Ô Vivant, ô Toi qui existes par Toi-même, ô ... Toute âme goûtera à la mort.»

On voit que cette inscription ne nous fournit aucun détail sur le défunt, ni son nom, ni une date détaillée.

Nous voici arrivés à la fin de l'examen des dix tombes datées que nous avons pu retrouver parmi les documents provenant de Trālāyā. Nous allons, avant de terminer, regrouper les données afin d'en obtenir une meilleure vue d'ensemble.

d. CONCLUSION

Après avoir mis en avant les arguments en faveur de l'authenticité des tombes et de leurs inscriptions, il n'est peut-être pas inutile de rechercher et d'examiner les quelques arguments positifs capables d'étayer la thèse de Van den Berg-Verbeek-Krom.

En récapitulation de ce qui précède et pour plus de clarté, nous allons donner tout d'abord une petite liste chronologique de toutes les tombes datées avec les différentes interprétations dont elles ont été l'objet.

TOMBE	PHOTOGRAPHIE	PLANCHE	INTERPRÉTATIONS DE				NOTRE LECTURE	ANNÉE EC. [5]
			VERBEEK [1]	KNEBEL [2]	KROM I [3]	KROM II [4]		
—	—	—	—	—	—	—	—	—
VI....	OD 1580	XXV-1	1198	–	1198	1298	1298 Ś.	1376
V.....	OD 1577	XXIV-1	1302	–	1302	1302	1302 Ś.	1380
IV....	OD 1569	XXII-1	–	–	–	1319	1329 Ś.	1407
VII...	OD 1616	XXVI-1	1340	1340	1340	1340	1340 Ś.	1418
II.....	OD 1561	XVIII	1359	13?7	1459	1358 ou 59	1349 Ś.	1427
III....	OD 1565	XX-2	1389	1377	1399	1389	1389 Ś.	1467
VIII...	OD 1623	XXVII	1379	–	1379	1379	1389 Ś.	1467
IX....	OD 1578*a*	XXIV-1	–	–	–	–	874 H.	1469
I.....	OD 1557	XV	1397	1379?	1387	1387	1397 Ś.	1475
X.....	OD 1595	XXIX	–	–	–	–	1533 Ś.	1611

(1) Cf. *NBG*, 25, 1887 : 9 et dans la première édition du *Pararaton* (*VBG*, 49, 1re partie), table VI : 213-218.

(2) Cf. *ROC*, 1907 : 63.

(3) Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXI, lignes 1 et 2.

(4) Cf. *NBG*, 48, 1910 : XXI, lignes 4 et 3 en partant du bas; dans *TBG*, 53, 1911 : 262-267 et dans la 2e édition du *Pararaton* (*VBG*, 62, 1920), table VI : 241-248.

(5) Rappelons que tous les équivalents *EC* des années Saka dans une telle liste ne peuvent être qu'approximatifs, une année Saka x commençant environ en mars de l'année EC $x + 78$ et se terminant en mars de l'année EC $x + 79$. En ce qui concerne la tombe IX, nous avons donné plus haut (p. 408) les limites exactes de l'année 874 H.

On peut, d'après les caractéristiques des maesan, classer les tombes en cinq groupes :

1. Millésime Śaka en chiffres javanais. Inscription arabe. Pas d'ornementation : tombes V, VI et VII.

2. Millésime Śaka en chiffres javanais. Inscription arabe. Riche ornementation javanaise se rattachant directement au style hindouiste : tombes I, II, III et IV.

3. Millésime Śaka en chiffres javanais. Pas d'inscription arabe. Riche ornementation javanaise : tombe VIII.

4. Millésime de l'Hégire en chiffres arabes. Inscription arabe. Aucune ornementation : tombe IX.

5. Millésime Śaka en lettres arabes. Inscription arabe. Riche ornementation javanaise : tombe X.

Disons enfin que deux maesan seulement nous fournissent une épitaphe proprement dite : les tombes VII et IX, cette dernière indiquant aussi le nom du défunt.

Du point de vue des dimensions, le groupe le plus homogène est le groupe 2 ci-dessus. Les maesan des tombes VIII et X ont aussi une forme dérivant directement des stèles hindouistes, mais ils sont nettement plus grands que ceux du groupe 2. La tombe VI a un maesan nettement plus haut que large, mais il est relativement petit. Les trois autres maesan (V, VII et IX), sont aussi plutôt petits, mais la hauteur des deux derniers est difficile à évaluer car ils sont brisés à la partie inférieure.

Si maintenant nous considérons les dates des cinq groupes distingués ci-dessus, nous avons :

GROUPES	TOMBES	ŚAKA	ÈRE CHRÉTIENNE
1	VI, V, VII	1298, 1302, 1340	1376, 1380, 1418
2	IV, II, III, I	1329, 1349, 1389, 1397	1407, 1427, 1467, 1475
3	VIII	1389	1467
4	IX	874 H. = 1391 Ś.	1469
5	X	1533	1611

On voit que le classement typologique ne correspond pas au classement chronologique, mais cela n'a pas lieu de nous surprendre car les personnes ensevelies dans les différentes tombes étaient probablement d'origine et de milieu différents. La tombe de la « Putri Cĕmpā » qui est de la même époque (1370 Śaka = 1458 EC.), est encore d'un autre type.

Rien de tout ceci ne peut nous fournir un argument contre l'authenticité des maesan datés. Le seul argument que l'on pourrait faire valoir contre cette authenticité serait l'espace de temps relativement grand séparant les dates extrêmes du groupe 2 qui est de 68 ans[1].

On peut aussitôt faire remarquer que, malgré la parenté indéniable existant entre ces quatre tombes, la plus ancienne (IV), diffère nettement des trois autres par certains détails. Par exemple dans l'ornementation : le motif en forme de ruban autour du médaillon rayonnant n'apparaît que sur cette tombe. Il en est de même

---

[1] Si l'on garde la lecture de Krom pour la tombe IV (1319 Śaka), cette distance est de 78 ans.

du motif en forme de *gunungan* au-dessous du médaillon sur le maesan de tête et, sur le maesan de pied, on trouve comme pendant un demi-médaillon rayonnant. L'inscription arabe diffère aussi de celles des trois autres tombes. Enfin, le maesan de pied, maintenant déplacé (si notre hypothèse est exacte), est sculpté des deux côtés, à l'inverse de ce qui se passe pour les trois autres tombes de ce groupe.

Sous tous ces rapports, la tombe IV forme donc un sous-groupe à part et la différence entre les dates extrêmes des trois autres serait alors de 48 ans seulement.

Disons cependant que d'autres détails rapprochent la tombe IV de certaines des trois autres : si l'on considère la silhouette des maesan, les tombes I, II et IV forment un sous-groupe tandis que la tombe III avec ses maesan anguleux, est à part. Si enfin l'on considère le contenu des médaillons rayonnants, on constatera que dans les tombes I et II, le millésime se trouve du côté du maesan où le médaillon renferme un *lontar* croisé par un ruban, alors que dans les tombes III et IV le millésime est associé au motif végétal.

On voit que ces détails ne permettent aucun classement bien net, mais cependant les différences que présente la tombe IV avec les trois autres semblent bien la mettre à part.

De toute façon, et sans vouloir risquer des hypothèses plus ou moins hasardeuses, il est permis de penser que les particularités qui apparentent les quatre tombes du groupe 2, peuvent s'expliquer par le fait que l'enclos a pu être réservé à une famille donnée, hypothèse que renforce d'ailleurs la présence de motifs semblables. L'écart de 68 ans ne nous semble dans ce cas pas inexplicable.

Une dernière objection que l'on pourrait soulever, est que la disposition des quatre tombes à l'intérieur de l'enclos ne correspond pas à leur ordre chronologique. En effet, en entrant, on trouve devant soi la tombe I de 1397 Śaka, puis successivement vers la droite, les tombes datées 1349, 1389 et 1329 Śaka. Cet arrangement ne peut s'expliquer que si le petit mur entourant l'enclos a été construit après la tombe datée la plus récente (la tombe I), hypothèse qu'il est pour le moment impossible de confirmer ou d'infirmer.

Une autre explication serait une interversion des maesan à l'intérieur de l'enclos. Une telle interversion n'est certainement pas exclue (en période de troubles par exemple), car on a vu que les maesan des tombes VIII et IX ne se trouvaient déjà plus sur des tombes lorsqu'ils ont été photographiés en 1910 et il y a grand chance pour que le maesan de pied de la tombe IV ait été déplacé et remplacé par le maesan uni qui s'y trouve actuellement.

Il nous semble inutile d'aller plus loin. Nous ne nous cachons pas qu'on aimerait trouver une explication plus satisfaisante à certains des faits que nous venons de relever mais, quelle que soit l'importance que l'on voudra leur attribuer, nous ne croyons pas qu'ils puissent être d'un grand poids en face de l'ensemble des faits positifs qui tendent à faire considérer les maesan datés comme authentiques. Nous laissons au lecteur le soin de se faire une opinion à ce sujet.

Pour terminer, nous croyons utile de donner une liste récapitulative des millésimes connus trouvés à Trålåyå et dans les environs immédiats (Kĕdaton et Tråwulan), qu'ils se trouvent sur un maesan ou sur une pierre de caṇḍi. Nous citerons seulement notre interprétation, que celle-ci corresponde ou non à celle de nos devanciers [1].

---

[1] Il serait impossible de donner une liste de tous les millésimes trouvés dans la région sans y incorporer des pierres datées qui n'ont été ni photographiées ni estampées, en particulier celles qui sont conservées au Musée de Tråwulan dont il n'existe, pour autant que nous sachions, aucun catalogue. C'est pourquoi nous avons préféré nous en tenir aux environs immédiats de Trålåyå.

LIEU D'ORIGINE	NATURE DE L'OBJET	COTE [1]	PHOTO-GRAPHIE	PLANCHE [2]	ANNÉE ŚAKA	ANNÉE ÈC.
Trâwulan XII.....	bloc	*in situ?*	–	–	1203 [3]	1281
Trâlâyâ..........	bloc	?	–	–	1204* [4]	1282
Trâlâyâ..........	bloc	?	–	–	1241*	1319
Trâlâyâ..........	3 blocs	?	–	–	1276*	1354
Trâlâyâ XI.......	bloc	372	OD 1743 *a*	XXXI-1	1278	1356
Trâlâyâ XII.......	bloc	516	OD 2216 *a*	XXXII-1	1278	1356
Trâwulan XIII.....	maesan	*in situ*	–	–	1290	1368
Trâlâyâ XIII......	bloc	343	OD 1743 *b*	XXXI-2	1294	1372
Kĕḍaton II.......	bloc	400	OD 1896 *b*	XXXIII-3	1297	1375
Trâlâyâ VI.......	maesan	*in situ*	OD 1580	XXV-1	1298	1376
Trâlâyâ V........	maesan	*in situ*	OD 1577	XXIV-1	1302	1380
Trâlâyâ XIV......	bloc	345	OD 1744 *a*	XXXI-4	1302	1380
Trâlâyâ XV.......	bloc	739	–	–	1319 [5]	1397
Trâlâyâ XVI......	bloc	344	OD 1744 *b*	XXXI-5	1320	1398
Trâwulan IX......	brique	D 115	–	(*Tab.*)	1325	1403
Trâlâyâ IV.......	maesan	*in situ*	OD 1569	XXII-1	1329	1407
Trâlâyâ XVII......	bloc	371	OD 1744 *c*	XXXI-6	1332	1410
Trâwulan XI......	bloc	352	OD 1744 *d*	XXXI-7	1338	1416
Trâlâyâ VII.......	maesan	*in situ*	OD 1616	XXVI-1	1340 [6]	1418
Trâlâyâ XVIII.....	bloc	*in situ*	–	fig. 14 *b*	1342	1420
Trâlâyâ II........	maesan	*in situ*	OD 1561	XVIII	1349	1427
Trâwulan VIII.....	maesan	*in situ*	–	(*Tab.*)	1370	1448
Kĕḍaton I........	bloc	401	OD 1896 *a*	XXXIII-2	1372	1450
Kĕḍung Wulan....	bloc	387	OD 1795	XXXIV-2	1384	1462
Trâlâyâ III.......	maesan	*in situ*	OD 1565	XX-2	1389	1467
Trâlâyâ VIII......	maesan	342	OD 1623	XXVII	1389	1467
Trâlâyâ IX.......	maesan	*in situ*	OD 1578 *a*	XXXIV-1	[1391]	1469
Trâlâyâ I........	maesan	*in situ*	OD 1557	XV	1397	1475
Trâwulan X......	bloc	378	OD 1743 *c*	XXXI-3	1400	1478
Trâlâyâ X........	maesan	*in situ*	OD 1595	XXIX	1533	1611

(1) Les numéros indiqués sont ceux du Musée de Mâjâkĕrtâ sauf D 115 (Trâwulan IX), qui est une cote du Musée de Djakarta.

(2) En dehors des planches qui accompagnent le présent article, l'abréviation *Tab.* renvoie à notre *Tableau comparatif* publié à la suite de *EEI*, III, dans *BEFEO*, XLVI.

(3) Sauf erreur, il n'existe de cette inscription ni photo, ni estampage, mais le millésime ayant été lu par Brandes, il n'y a pas de doute a avoir sur son existence.

(4) Les trois millésimes suivis d'un astérisque ne se trouvent que chez Verbeek et les pierres semblent avoir disparu depuis. C'est pour cette raison que nous n'accordons aucun numéro à ces épigraphes.

(5) Nous n'avons pu découvrir de ce millésime ni photo, ni estampage. La lecture 1319 a été publiée pour la première fois dans *OV*, 1917 : 46 et elle est mentionnée dans le *Catalogue* du Musée. Nous avons lu de même lors de notre visite à Mâjâkĕrtâ mais nous n'avons pas fait de fac-similé.

(6) L'inscription javanaise de Patapan II (cf. *EEI*, III, *Liste*, A 206 et *EEI*, IV, p. 84) permet de déterminer que la date du décès de Malik 'Ibrâhîm correspond au début de l'année Saka 1341 (Caitra ou Waiśâkha). Cette inscription funéraire se place donc entre Trâlâyâ VII et Trâlâyâ XVIII.

Il y aurait intérêt à replacer ces millésimes dans leur contexte historique, mais une telle étude ne présenterait un véritable intérêt que si l'on prenait en considération tous les documents datés qui ont été retrouvés, non seulement aux environs immédiats de Trâlâyâ, mais aussi dans toute cette partie de Java Oriental. Il y a là matière à une étude spéciale et nous espérons revenir un jour sur cette question.

Djakarta, mars-avril 1955.



Tràlàyà. — OD 1557.
Tombe I, maesan de tête, face interne, médaillon et millésime 1397 Śaka.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)



Trâlâyâ. — OD 1555.
Tombe I, maesan de tête, face externe, inscription arabe.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)



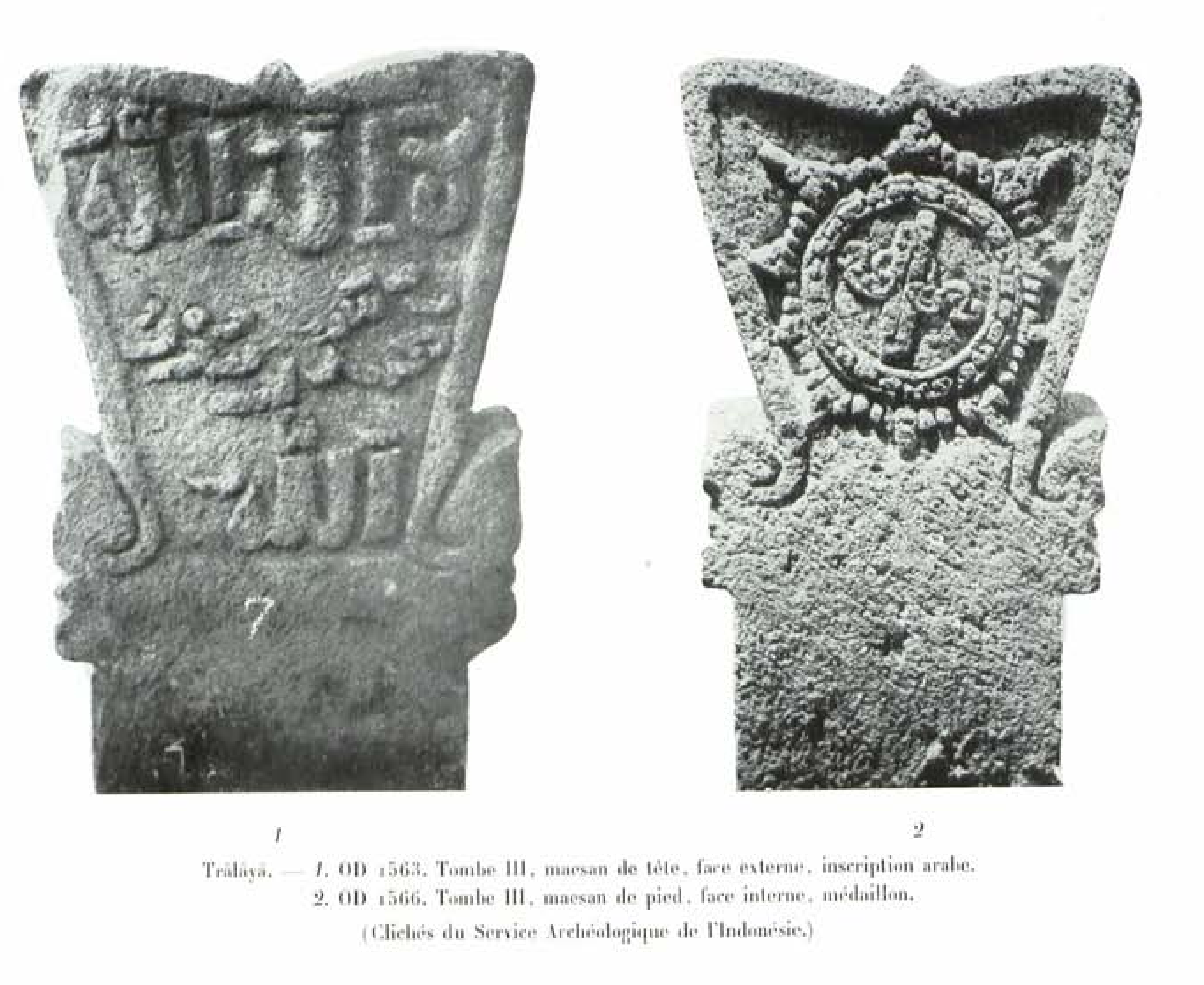
Trâlâyâ. — OD 1558.
Tombe I, maesan de pied, face interne, médaillon.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1 | 2

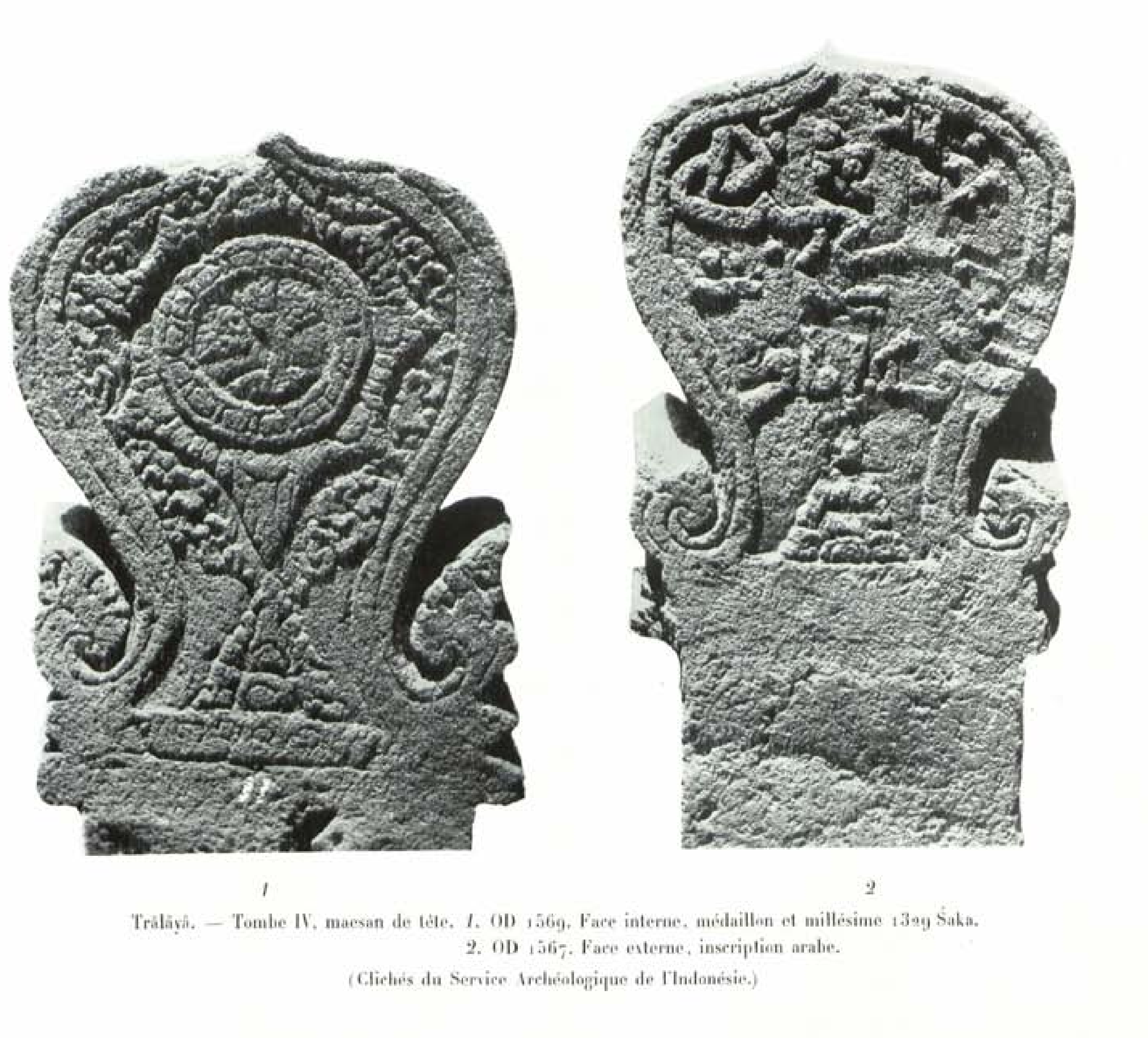
Tràlàya. — *1*. OD 1562. Tombe II, maesan de pied, face interne, médaillon.
2. OD 1565. Tombe III, maesan de tête, face interne, médaillon et millésime 1389 Śaka.

(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1 2

Trâlâyâ. — *1*. OD 1563. Tombe III, maesan de tête, face externe, inscription arabe.
2. OD 1566. Tombe III, maesan de pied, face interne, médaillon.
(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1 2

Trâlâyâ. — Tombe IV, maesan de tête. *1*. OD 1569. Face interne, médaillon et millésime 1329 Śaka.
2. OD 1567. Face externe, inscription arabe.

(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



Trâlâyâ. — OD 1570.
Tombe IV (?), maesan de pied (?), l'une des deux faces, médaillon.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)

b



1



2

Tralaya. — Tombe V, maesan de tête.
1. OD 1577. Face interne, millésime 1302 Śaka; 2. OD 1575. Face externe, inscription arabe.
(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1 2

Trālāyā. — Tombe VI, maesan de tête.
1. OD 1580. Face externe, millésime 1298 Śaka; 2. OD 1581. Face interne, inscription arabe
(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1

2

Trålayå. — Tombe VII, maesan.
1. OD 1616. Face a, millésime 1340 Śaka; 2. OD 1617. Face b, inscription arabe.
(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



Trālāyā. — OD 1623.
Tombe VIII, maesan, face *a*, millésime 1389 Śaka.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)



Trâlâyâ. — OD 1622.
Tombe VIII, maesan, face *b*, ornementation.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.



Trâlâyâ. — OD 1595.
Tombe X, maesan, face *a*, millésime 1533 Śaka, en lettres arabes.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)



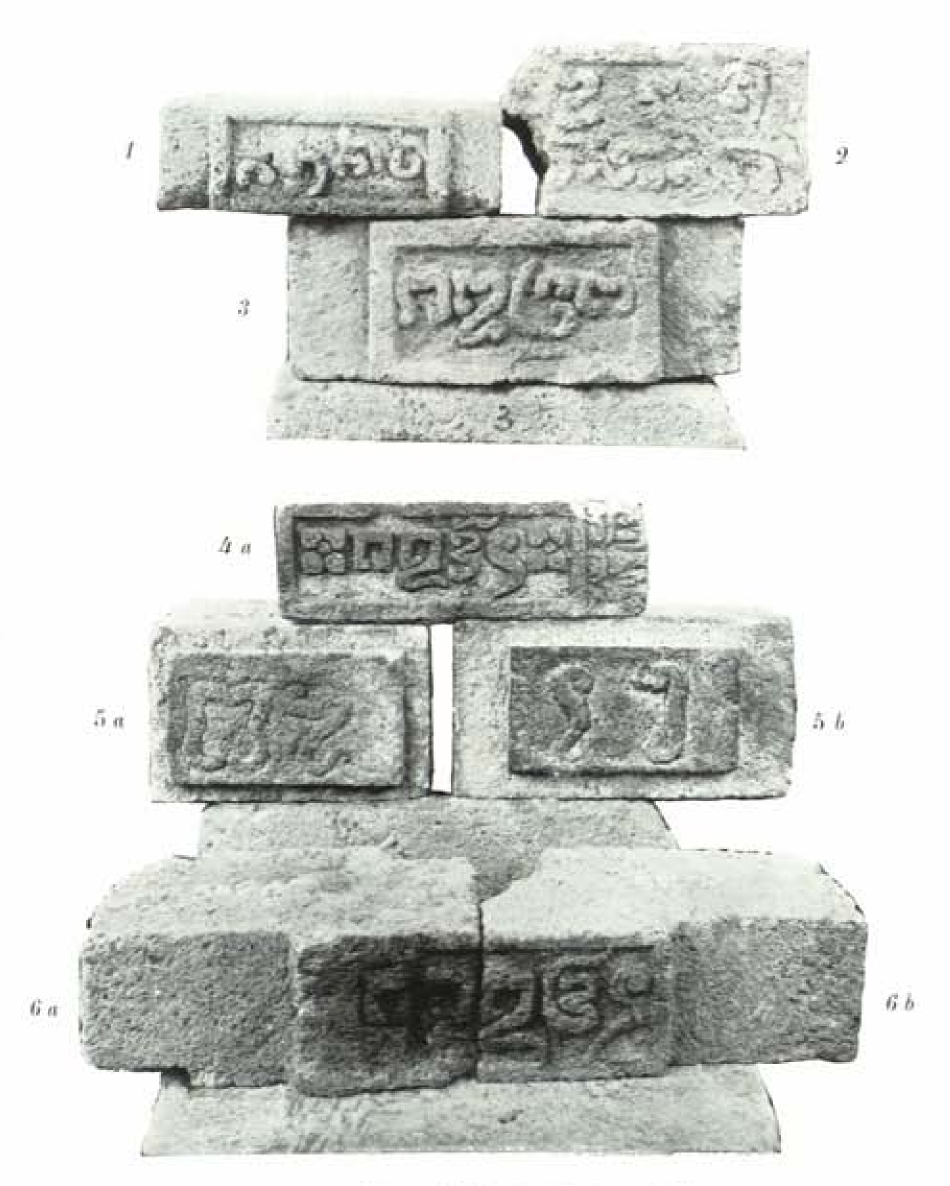
Trâlâyâ. — OD 1593.
Tombe X, maesan, face *b*, inscription arabe.
(Cliché du Service Archéologique de l'Indonésie.)





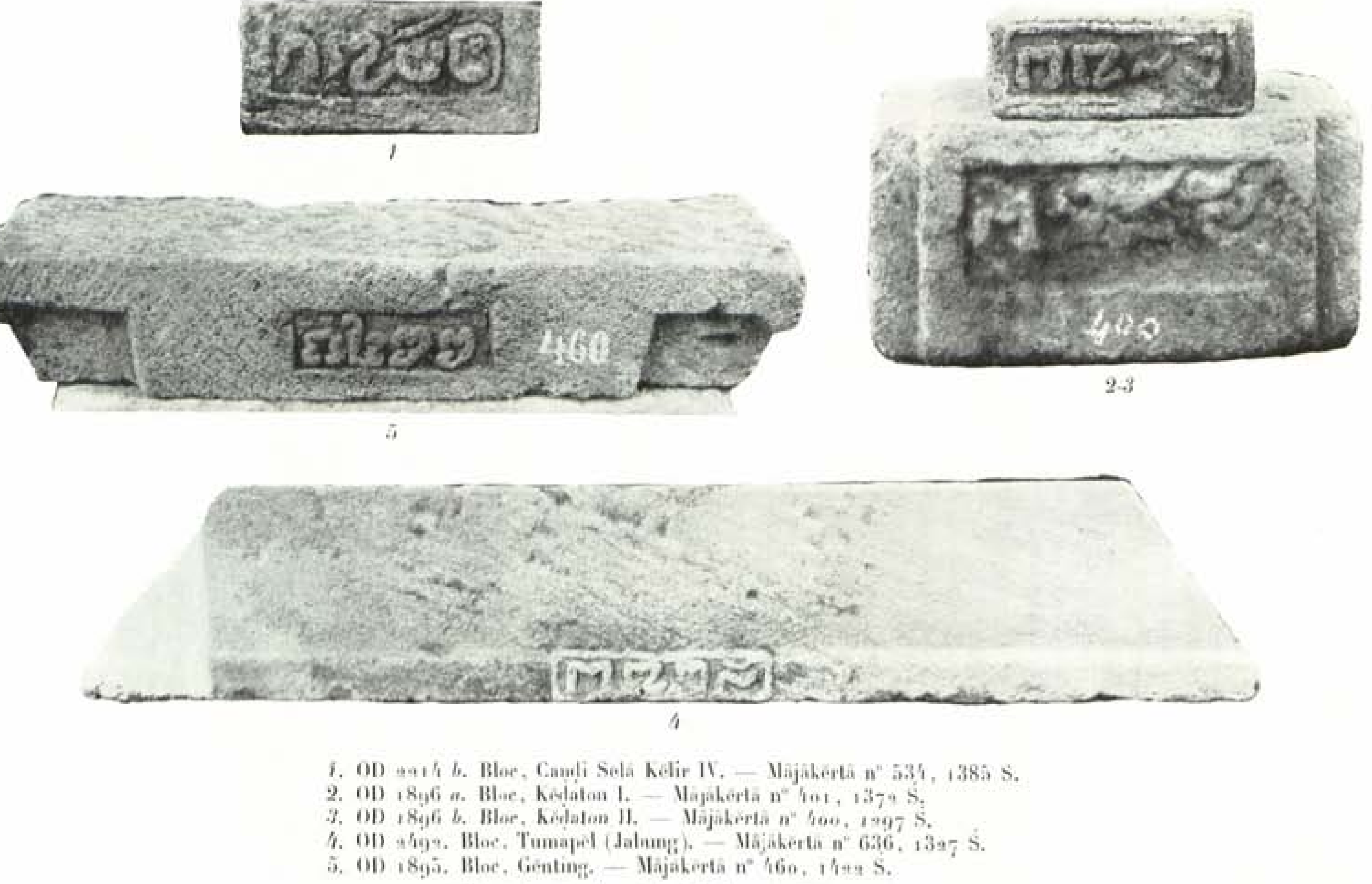
1. OD 1743 *a*. Bloc, Trālāyā XI. — Mājākērtā n° 372, 1278 Ś.
2. OD 1743 *b*. Bloc, Trālāyā XIII. — Mājākērtā n° 343, 1294 Ś.
3. OD 1743 *c*. Bloc, Trāwulan X. — Mājahērtā n° 378, 1400 Ś.
4. OD 1744 *a*. Bloc, Trālāyā XIV. — Mājākērtā n° 345, 1302 Ś.
5. OD 1744 *b*. Bloc, Trālāyā XVI. — Mājākērtā n° 344, 1320 Ś.
6. OD 1744 *c*. Bloc, Trālāyā XVII. — Mājākērtā n° 371, 1332 Ś.
7. OD 1744 *d*. Bloc, Trāwulan XI. — Mājākērtā n° 352, 1338 Ś.

(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1. OD 2216 *a.* Bloc, Trâlâyâ XII. — Mâjâkêrtâ nº 516, 1278 Ś.
2. OD 2216 *b.* Bloc, Krapyaq. — Mâjâkêrtâ nº 514, [1]316 Ś.
3. OD 2216 *c.* Bloc, Kêmbang Sore. — Mâjâkêrtâ nº 538, 1341 Ś.
4 a. OD 2211 *a.* Bloc, Caṇḍi Selâ Kêlir II. — Mâjâkêrtâ nº 524, 1356 Ś.
5 a-b. OD 2211 *b-c.* Bloc, Caṇḍi Selâ Kêlir III. — Mâjâkêrtâ nº 525-526, 1364 Ś.
6 a-b. OD 2211 *d-e.* Bloc, Caṇḍi Selâ Kêlir I. — Mâjâkêrtâ nº 527, 1346 Ś.

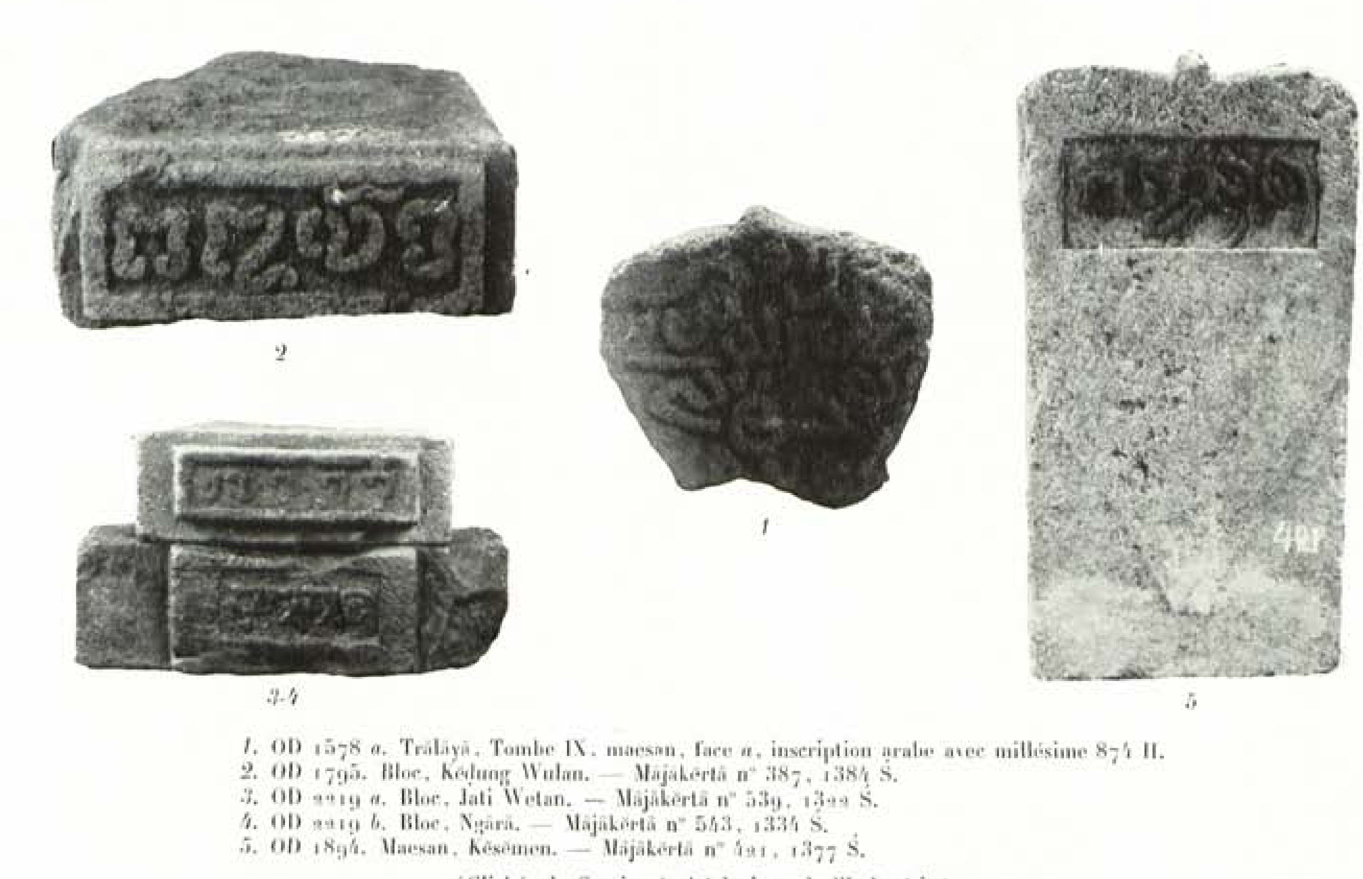
(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1
2-3
5
4

1. OD 2214 *b*. Bloc, Caṇḍi Selā Kĕlir IV. — Mājākĕrtā nº 534, 1385 Ś.
2. OD 1896 *a*. Bloc, Kĕḍaton I. — Mājākĕrtā nº 401, 1372 Ś.
3. OD 1896 *b*. Bloc, Kĕḍaton II. — Mājākĕrtā nº 400, 1297 Ś.
4. OD 2492. Bloc, Tumapĕl (Jabung). — Mājākĕrtā nº 636, 1327 Ś.
5. OD 1895. Bloc, Gĕnting. — Mājākĕrtā nº 460, 1422 Ś.

(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)



1. OD 1578 *a*. Trālāyā, Tombe IX, maesan, face *a*, inscription arabe avec millésime 874 H.
2. OD 1795. Bloc, Kĕḍung Wulan. — Mājākĕrtā n° 387, 1384 Ś.
3. OD 2219 *a*. Bloc, Jati Wetan. — Mājākĕrtā n° 539, 1322 Ś.
4. OD 2219 *b*. Bloc, Ngārā. — Mājākĕrtā n° 543, 1334 Ś.
5. OD 1894. Maesan, Kĕsĕmen. — Mājākĕrtā n° 421, 1377 Ś.

(Clichés du Service Archéologique de l'Indonésie.)

RECHERCHES SUR LES DIALECTES TIBÉTAINS DU SI-K'ANG (PROVINCE DE KHAMS) [1]

par le

Docteur **André MIGOT**

INTRODUCTION

Parmi les dialectes parlés au Tibet, ceux du Centre, de l'Ouest et du Sud-Ouest ont donné lieu à d'assez nombreux travaux. Parmi les plus importants on peut citer : pour le dialecte de Lha-sa : la grammaire et le dictionnaire de Bell [2] ainsi que les trois ouvrages complémentaires de Gould et Richardson; pour les dialectes de l'Ouest et du Sud-Ouest : les travaux de Jäshke et de Roehrich pour le Lahul, ceux de Francke pour le Ladak et ceux de Bailey pour le Purig; pour les dialectes des confins indo-tibétains enfin : la grosse monographie de Grierson dans le *Linguistic Survey of India*, vol. III, et un travail de Brien Bonnerjea sur la phonologie des dialectes himalayens.

Rien de pareil n'existe pour les dialectes du Tibet oriental. Rockhill a publié en appendice au récit de son voyage, un vocabulaire sommaire des dialectes amdowa et panaka ainsi qu'un syllabaire comparé des prononciations de Lha-sa, de Ba-tang et du Tsa-rong; Teichman ne donne que des indications très générales sur la prononciation du Si-k'ang : la petite grammaire de Desgodins n'est qu'un manuel à l'usage des missionnaires et ne concerne pas spécialement le Si-k'ang; le vocabulaire du P. Goré est un simple livre de classe pour les écoliers tibétains, et son ouvrage, *Trente ans aux portes du Tibet* donne *in fine* un index de mots tibétains avec une prononciation qui semble être celle de Atuntze; Dragunov, étudiant un point particulier de phonétique historique, donne quelques indications comparatives sur le dialecte

---

[1] Nous tenons à remercier tout spécialement M. Haudricourt et M. R. Stein qui ont bien voulu revoir, le premier la partie phonétique de ce travail, le second le texte et la traduction des contes ainsi que l'index morphologique. Leurs remarques nous ont permis de corriger un certain nombre d'erreurs de transcription, d'orthographe tibétaine et d'interprétation des textes.

[2] Les références bibliographiques aux ouvrages cités ici se trouvent dans l'Index bibliographique à la fin de la première partie (p. 476).

de Khams; enfin, deux notes de Wen-yu représentent le seul travail scientifique dans cet ensemble très pauvre, encore que la première de ces notes concerne une région qui n'appartient pas géographiquement au Si-k'ang.

Le présent essai utilise des matériaux linguistiques recueillis par nous-même au cours d'un voyage d'études de quinze mois dans le Tibet oriental (provinces du Si-k'ang et du Ts'ing-hai), en particulier dans les villes de K'ang-ting, de Tao-fu, de Kantzé et de Dé-gé où nous avons fait des séjours prolongés. Il comprend :

1° Une première partie, phonétique. Notre connaissance des dialectes de cette région n'étant pas actuellement assez complète pour nous permettre d'en faire une étude phonétique et phonologique valable, nous nous sommes bornés pour l'instant à publier un tableau de nos documents personnels, en le faisant suivre d'un tableau comparatif utilisant les travaux d'autres auteurs sur les dialectes de régions voisines. Notre commentaire phonétique n'a d'autre prétention que d'indiquer les points qui nous paraissent dignes d'être signalés, particulièrement les différences de prononciation avec les dialectes mieux connus du Centre et de l'Ouest, et, lorsque c'est possible, avec ce que l'on a appelé les «archaic nomad dialects» du Nord-Est tibétain, laissant aux spécialistes le soin d'en tirer des conclusions plus générales. Enfin, cette première partie phonétique se termine par un tableau des phonèmes que nous avons rencontrés dans les dialectes du Si-k'ang, en donnant pour chacun d'eux les diverses unités syllabiques de la langue écrite qui peuvent leur correspondre dans la langue parlée;

2° Douze contes populaires en dialecte du Si-k'ang, recueillis par nous à K'ang-ting. Nous donnons pour chacun d'eux : le texte tibétain translittéré, la transcription phonétique et la traduction;

3° Une troisième partie, morphologique. Pour les raisons exposées plus haut, nous avons là aussi résisté à la tentation de faire une «grammaire» des dialectes du Si-k'ang. Nous nous contentons de donner nos documents sous la forme d'un index des mots et des formes dialectales et grammaticales particuliers au Si-k'ang, en les comparant aux formes correspondantes du dialecte de Lha-sa.

En appendice nous avons donné une note sur le dialecte très particulier de Tao-fu, et un petit vocabulaire de ce dialecte.

Nous tenons à remercier ici les trois personnes qui nous ont le plus aidé durant nos deux séjours au Si-k'ang :

Mgr Valentin, évêque de K'ang-ting, qui nous a paternellement reçu dans sa Mission et nous a permis d'y faire de fructueux séjours;

F. C. Shao, ingénieur chinois de K'ang-ting, qui nous a rendu d'innombrables services;

Sprul-sku-zla-ba [*ṭṣrukudawa*], «Buddha vivant» de la lamasserie de Dpal-yul [*peyü*], grâce à qui nous avons pu vivre plusieurs mois dans la lamasserie de Sde-dge et qui s'est montré en diverses occasions l'ami le plus fidèle et le plus délicat.

Principaux informateurs

En dehors de nombreux Tibétains : officiels, marchands, lamas, caravaniers, nous avons spécialement travaillé, dans les quatre centres indiqués, avec :

Nam-mkha'-don-grub [*namkhatöndṛu*] (abbr. K'ang-ting 1). Agé de cinquante ans environ, il est né à K'ang-ting et y a passé toute sa jeunesse. Il suivit en Angleterre sa sœur Rin-chen-lha-mo, mariée à un agent consulaire anglais, et vécut plusieurs

années à Londres. Après la mort de cette sœur, il revint à K'ang-ting et travaille actuellement dans les bureaux du magistrat chinois. Parle et écrit couramment le tibétain, le chinois et l'anglais.

Thub-stan [*thuptsn*] (K'ang-ting 2). Âgé de quarante-cinq ans environ, il est né à Lha-sa mais vit depuis plus de vingt ans à K'ang-ting où il a un gros commerce de thé. Connaît parfaitement les dialectes de Lha-sa et du Si-k'ang ainsi que le chinois. Ignore l'anglais. Homme intelligent et instruit, servant habituellement de professeur de tibétain aux missionnaires protestants de K'ang-ting.

Rin-čhen. Âgé d'une soixantaine d'années, il est né à Tao-fu où il est secrétaire-interprète dans les bureaux du magistrat chinois. Il a beaucoup voyagé dans le Si-k'ang et connaît tous les dialectes de l'Est, ainsi que le chinois parlé, mais il écrit très mal le tibétain et pas du tout le chinois.

Che-riñ [*tsheriñ*]. Âgé de trente-cinq ans environ, il est né au Sikkhim et a fait ses études à l'école missionnaire de Kalimpong. Il vit depuis une dizaine d'années dans le Si-k'ang et tient un petit commerce à Kantzé. Il parle très couramment les dialectes tibétains du Sikkhim, du Bhutan, de Lha-sa et du Si-k'ang, sans compter l'hindoustani, le nepali, le mongol, le chinois et l'anglais, mais il n'écrit que le tibétain et l'anglais.

Blo-bzañ-chos-'phel [*lozoñčhöphe*]. Âgé de trente-deux ans, il est né à Dé-gé où il a toujours vécu. Il est professeur de tibétain à l'école chinoise de Dé-gé. Il parle et écrit couramment le tibétain et le chinois.

Signes utilisés

Pour la translittération du tibétain, nous utilisons le système donné par J. Bacot dans sa *Grammaire* (p. 9).

Pour la transcription phonétique, l'alphabet de l'*Association phonétique internationale* (I. P. S.) mais en modifiant un certain nombre de signes pour la commodité de l'impression :

Consonnes :

ʿl	au lieu de	ɬ	*s'*	au lieu de	ɕ
ṭ	—	ʈ	*z'*	—	ʑ
ḍ	—	ɖ	*t'*	—	c
ṇ	—	ɳ	*d'*	—	ɟ
ṣ	—	ʂ	*ñ*	—	ɲ
ẓ	—	ʐ	*y*	—	ʝ
ś	—	ʃ	*ṅ*	—	ŋ
ż	—	ʒ			

Affriquées :

č	au lieu de	tʃ	*j*	au lieu de	dʑ
čh	—	tʃh			

Voyelles :

ü	au lieu de	y	*ö*	au lieu de	ø

AUTRES SIGNES :

Les longues et les brèves sont indiquées par *ā* et *ă*.

La mouillure ou palatalisation par le signe ′. Ex. : *t′*.

L'aspiration faible, légèrement nasale, par ʻ. Ex. : *ʻdi*.

L'aspiration forte par *h*. Ex. : *ph* = *p* aspiré.

Un son intermédiaire mal défini par /. Ex. : *ča/t′a* est un son intermédiaire, difficile à distinguer, entre *ča* et *t′a*.

Un son très bref, à peine indiqué mais audible, par une lettre plus petite, placée au-dessus de la ligne. Ex. : *dᶻra*.

Un *r* très roulé par *rr*.

Les notations phonétiques d'autres auteurs sont entre guillemets.

Enfin dans nos transcriptions phonétiques, un a romain parmi les caractères italiques note le son â du français «pâte», tandis que l'*a* italique correspond à l'*a* du français «éclat».

Les contes populaires (p. 479 et suiv.) étant imprimés en caractères romains, cette notation est naturellement inversée.

PREMIÈRE PARTIE

Phonétique

I. SYLLABAIRE PHONÉTIQUE DES DIALECTES DU SI-K'ANG

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
ka ba	pilier	*q/kaϖa*	*kōϖa*	*kaba*	*kaϖa*	*q/kaϖa*	haut. éclat [(1)]
ka ra	sucre	*kara*	*kara*	*kara*	*kara*	*kara*	haut mont. [(2)]
kań ka	héron	*kańka*	*końka*	*komka*	*kamka*	*komka*	haut mont. [(2)]
kug	crochet	*kü*^{c}	*kū*	*kŭ*^{r}	*kŭ*^{k}	*kǣ*	haut mont.
kun	tout	*kōn*	*kŭn*	*kŭn*	*kum*	*kōn*	haut mont.
ko ba	cuir	*koϖa*	*goϖa*	*goϖa*	*koϖa*, *goϖa*	*koϖa*, *goϖa*	haut mont.
ko ('thags) [(3)]	courroie	*kon-*	*kon-*	*kun-*	*ko-*	*kon-*	
ko (dbugs)	alène	*kom-*	*kom-*	*kom-*	*ko-*	*kom-*	
kyań	droit	*t'/k'ań*	*t'ań*	*t'oń*	*t'oń*	*t'/k'oin*	haut éclat.
kyi	(génitif)	*t'/k'i*	*t'i*	*t'i*	*t'i*	*t'i*	
kyir (kyir)	rond	*t'ir-*	*t'ir-*	*k'ir-*	*t'ir-*	*t'e-*	
kyu	crochet	*t'/k'u*	*t'ō*	*k'u*	*t'u*	*t'u*	haut éclat.
kra	(syllabe)	*t:ra*	*ṭ:ră*	*ṭ:ra*	*ṭ:ra*	*ṭ:ra*	haut mont.
krad-pa	cuir	*ṭ:rō pa*	*ṭ:rō pa*	*ṭ*^{s}*rō pa*	*tre pa*	*t*^{r}*e pa*	haut mont.
klu	serpent	*lō*	*lō*	^{s}*rlo*	*lu*	*lō*	haut mont.
klog pa	lire	*lō pa*	*lō*^{k}*pa*	*loń pa*	*lŏk pa*	*lupa*	

(1) Ton haut, à sonorité particulièrement éclatante, montant.

(2) Ton haut montant.

(3) Tous les mots dissyllabiques sont donnés deux fois, à la place alphabétique de chacun de leurs composants.

Lorsque c'est la première syllabe qui est donnée, la seconde figure entre parenthèses, et la traduction est celle du mot complet. La transcription phonétique est celle de la première syllabe, suivie d'un tiret indiquant qu'elle n'est pas isolée mais accompagnée d'une seconde syllabe susceptible d'en modifier la prononciation.

Cette seconde syllabe est donnée à sa place alphabétique, mais précédée d'un tiret indiquant qu'elle constitue la seconde syllabe d'un dissyllabe. La colonne «traduction» renvoie dans ce cas au mot complet, indiqué entre parenthèses. La transcription phonétique est également précédée d'un tiret indiquant que le phonème n'est pas isolé mais accompagné d'une première syllabe susceptible d'en modifier la prononciation.

Exception pour les mots terminés par *pa, po, ma, mo, ba, bo,* qui sont des mots complets mais ne pouvant être considérés comme dissyllabiques.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
dkar po...	blanc	*kāpo*	*kāpo*	*kaʳpu*	*karpo*	*kaʳpo*	
dkyil	milieu	*ťi*	*ťi*	*ˢʳk'il*	*k'il*	*ťel*	
bka ('gyur)	canon tibét...	*kan-*	*kan-*	*kan-*	*kan-*	*kan-*	
bka'	mot, parole..	*kā*	*kā*	*ʳge*	*ka*	*kā*	
bka' (stod).	agent subalt..	*ka-*	*kā-*	*ʳge-*	*ka-*	*kā-*	
bka ('bum).	100.000 préceptes	*kam-*	*kam-*	*ʳgam-*	*kā-*	*kam-*	
bka' (śog).	décret	*kä-*	*kä-*	*ʳgö-*	*ka-*	*ka-*	
bkra (śis).	bonheur	*ṭṣra-*	*ṭṣra-*	*ⁿḍra-*	*ṭṣra-*	*ṭṣra-*	
rkaṅ pa ..	pied	*koṅ pa*	*koṅ pa*	*koṅ pa*	*kom pā*	*kom pā*	haut mont.
rkan	palais	*ken*	*kɛn*	*ˢkö*	*kōn*	*kɛn*	
rkyaṅ	âne sauvage..	*ťoṅ*	*k'/ťaṅ*	*ˢk'oṅ*	*k'aṅ*	*ťoṅ*	
lka	(syllabe)	*kā*	*kā*	*ʳka*	*ka*	*ka*	haut mont.
lkog	secret.. ...	*kɔ̄*	*kɔ̄ᵏ*	*ʳko*	*kɔ̄g*	*kɔ̄*	
skar ma..	étoile	*ka ma*	*kaʳ ma*	*ˢkar ma*	*kar ma*	*kā ma*	
sku ('dra).	image du Buddha	*kun-*	*kun-*	*kun-*	*ku-*	*kun-*	
sku ('bag).	statue	*kum-*	*köm-*	*kum-*	*ku-*	*kum-*	
sku ('bum).	100.000 images	*kum-*	*köm-*	*ˢkum-*	*ku-*	*kum-*	
sku (rim).	révérence	*ku-*	*kö-*	*ˢkö-*	*ku-*	*ku-*	
-sko	(os)-sko	*-ko*	*-ko*	*-sko*	*-ko*	*-ko*	
skom	soif	*kɔm*	*kōm*	*skum*	*kom*	*kɔm*	haut mont.
skra	cheveux	*ṭṣra*	*ṭṣra*	*ˢṭra*	*ṭṣra*	*ṭṣra*	haut mont.
skru ba...	laver	*ṭṣru wa*	*ṭṣrö wa*	*skru ba*	*ṭṣru wa*	*ṭṣrö wa*	
kha	bouche	*khă*	*khă*	*kha*	*kha*	*kha*	moy. ég.
-kha	(gser kha) ...	*khă*	*khă*	*kha*	*kha*	*kha*	
kha ('čhal).	confusion mentale ..	*khan-*	*khan-*	*khan-*	*khan-*	*khan-*	
kha ('bar).	querelleur ...	*kham-*	*kham-*	*kham-*	*kha-*	*kham-*	
kha ('chog)	injurier	*kha-*	*khan-*	*khan-*	*kha-*	*khan-*	
kha'i [1]...	de la bouche.	*khāī*	*khāī*	*khe*	*khe*	*khāī*	moy. ég.
khaṅ pa ..	maison	*khaṅ pa*	*khoṅ pa*	*khom ba*	*kham ba*	*goṅ pa*	moy. ég.
khaṅ pa'i.	de la maison.	*khaṅ pa i*	*khoṅ pa-i*	*khom pe*	*kham pe*	*goṅ pa-i*	
khal	charge	*khɛl*	*khɛl*	*khöl*	*khöl*	*khɛl*	

[1] Ce génitif n'est pas employé dans le Si-k'ang où l'on dit toujours *kha-gi*.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
khas (dman).	pauvre......	*khe-*	*khe-*	*khö-*	*khö-*	*khɛ-*	
khuṅ	trou	*khuṅ*	*khuṅ*	*khom*	*khoṅ*	*khöṅ*	
khoï	de lui	*khoï*	*khoï*	*khoɯi*	*khoï*	*khü*	
khos pa ..	demandé....	*khɔpa*	*khoᵏpa*	*khorɯa*	*khōpa*	*khōpa*	
khya.....	(syllabe).....	*čha*	*čha*	*t'a*	*čh'a*	*čh'a*	
khyi.....	chien.......	*čhi*	*čhi*	*čh/t'i*	*čhi*	*čhi*	
khyu	troupeau	*čh/t'u*	*čhö*	*t'ö*	*čh'u*	*čh'ö*	
khyed ...	vous (poli) ...	*čhɛ*	*čhɛᵗ*	*t'i*	*čhɛᵗ*	*čhe*	
khyod....	vous (ord.)...	*čhö*	*čhɔᵗ*	*khöʳ*	*čhöᵗ*	*čhö*	
khra	faucon......	*ṭˢʳa*	*ṭ:ʳa*	*ṭˢʳö*	*ṭ:ʳa*	*ṭˢʳa*	moy. ég.
khrag....	sang	*ṭˢʳa*	*ṭ:ʳaᵏ*	*ṭˢʳu*	*ṭˢʳaᵏ*	*ṭˢʳa*	
khri ('phaṅ).	chaire élevée .	*ṭ:ʳin*	*ṭ:ʳin*	*ṭˢʳi-*	*ṭ:ʳi-*	*ṭˢʳim*	
khrims...	coutume.....	*ṭ:ʳim*	*ṭ:ʳɛm*	*ṭˢʳöm*	*ṭ:ʳim*	*ṭˢʳim*	
khrus....	ablution.....	*ṭ:ʳu*	*ṭ:ʳö*	*ṭˢʳi*	*ṭ:ʳu*	*ṭˢʳü*	
khrus pa..	laver.......	*ṭ:ʳöɯa*	*ṭ:ʳöɯa*	*ṭˢʳüpa*	*ṭ:ʳuɯa*	*ṭˢʳöpa*	
khron pa..	fontaine	*ṭ:ʳönpa*	*ṭ:ʳönpa*	*ṭˢʳünpa*	*ṭ:ʳönpa*	*ṭˢʳɛnpa*	
-mkha'...	(nam) mkha' .	*-khā*	*-khā*	*-khā*	*-khā*	*-khā*	bas desc.
-mkhan ..	(bsad) mkhan.	*-khɛn*	*-khɛn*	*-khɛn*	*-khɛn*	*-khɛn*	bas desc.
mkhan po.	professeur ...	*khɛmpo*	*khɛmpo*	*khɛmpo*	*khɛmpo*	*khɛmpo*	
'kham pa .	s'évanouir ...	*khamba*	*khamba*	*khamba*	*khampa*	*khampa*	
-khu	(ljaṅ) khu ...	*-khu*	*-khu*	*-gu*	*-gu*	*-khu*	
-'kho	(a) 'kho.....	*-kho*	*-kho*	*-go*	*-go*	*-kho*	
-'kho	(ya) 'kho	*-kho*	*-kho*	*-go*	*-go*	*-kho*	
-'khor....	(naṅ) 'khor...	*-khor*	*-khor*	*-gɔ*	*-gɔʳ*	*-khor*	
'khyags...	froid.......	*kh'aᵏ*	*čhak*	*ⁿk'i*	*j'ak*	*ⁿčhaᵏ*	
-'khyom ..	(mcha) 'khyom	*-kh'om*	*-čh'om*	*-gam*	*-čhuṅ*	*-čhɔm*	
ga ('dum) .	varié (Si-k'ang)	*kan-*	*kan-*	*kan-*	*ka-*	*kan-*	
ga (na 'gro)	où vas-tu ?...	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	
ga (rus)...	varié (Lha-sa).	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	
ga'u.....	reliquaire ...	*ka-u*	*ka-ö*	*ka-go*	*ka-u*	*ka-u*	
gaṅ	qui ? quel ? ..	*kaṅ*	*kaṅ*	*koṅ*	*kaṅ*	*koṅ*	bas desc. (1)
gaṅs....	glacier	*kaṅ*	*kaṅ*	*ʳñe*	*kaṅ*	*kaṅ*	bas desc.
gu......	extension....	*ku*	*kö*	*kö*	*ku*	*ku*	

(1) Ton bas descendant.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
gus pa . . .	révérence. . . .	*ku^{s}pa*	*kö^{s}pa*	*kōpa*	*kūpa*	*kü^{s}pa*	
go ('phañ).	rang, degré. .	*gon-*	*go^{n}-*	*gon-*	*ko-*	*kom-*	
go ba. . . .	comprendre. .	*kōwā*	*kōwā*	*kupa*	*kowa*	*kowa*	bas desc.
go (sa) . . .	dignité.	*kosa*	*kosa*	*kosa*	*kosa*	*kosa*	bas desc.
gems pa. .	accoutumé. . .	*kɔmpa*	*gōmpa*	*kōmpa*	*kōmpa*	*kompa*	
gos.	vètement. . . .	*ko*	*kö*	*ko*	*kö*	*kü*	
gya (gyu) .	intrigue.	*t'/čha*	*t'a*	*k'a*	*čha*	*t'a*	
gyi.	(génitif).	*t'/či*	*t'/či*	*k'i*	*či*	*t'e*	bas desc.
-gyu.	(gya) gyu. . . .	*t'/ču*	*t'/čhō*	*k'ö*	*ču*	*t'ö*	bas desc.
gyu	se mouvoir vite	*t'/ču*	*t'/čhō*	*k'ö*	*ču*	*t'ö*	
gyog po. . .	courbé	*t'/čhopo*	*t'o^{k}po*	*k'opo*	*čhokpo*	*čhopo*	
gyoṅ.	perte.	*t'/čhoṅ*	*t'oṅ*	*t'oṅ*	*čhoṅ*	*t'oṅ*	bas desc.
gyon pa . .	mettre.	*t'/čhōnpa*	*t'ōnpa*	*t'ünpa*	*čhompa*	*t'ɛnpa*	
gra	(syllabe)	*ṭ:^{r}a*	*ṭ:^{r}a*	*g^{r}a*	*ḍ:ra*	*ṭ:^{r}a*	bas desc.
gra ba . . .	persienne . . .	*ṭ:^{r}aba*	*ṭ:^{r}apa*	*g^{r}aba*	*ḍ:raba*	*ṭ:^{r}aba*	
grva pa. . .	moine.	*ṭ:^{r}apa*	*ṭ:^{r}apa*	*grapa*	*j^{r}apa*	*ṭ:^{r}apa*	
gral.	rang, série. . .	*ṭ:^{r}ɛl*	*ṭ:^{r}al*	*grōl*	*j^{r}ōl*	*ṭ:^{r}al*	
gri.	couteau.	*ṭ:^{r}i*	*ṭ:^{r}ō*	*gri*	*j^{r}i*	*ṭ:^{r}i*	
gro	froment.	*ṭ:^{r}o*	*ṭ:^{r}o*	*gro*	*j^{r}o*	*ṭ:^{r}o*	
grogs po. .	ami.	*ṭ:^{r}opo*	*ṭ:^{r}opo*	*gropo*	*j^{r}opo*	*ṭ:^{r}opo*	
glags	occasion.	*lä^{k}*	*lä^{ks}*	*^{r}loṅ*	*lak*	*lɔ̄*	
gliṅ	ile, continent.	*liṅ*	*liṅ*	*^{r}loṅ*	*liṅ*	*liṅ*	haut mont.
glu	chanson.	*lō*	*lō*	*^{r}lō*	*lu*	*lō*	moy. ég.
glog.	éclairage	*lɔ̄^{k}*	*lɔ̄*	*^{r}loṅ*	*lok*	*lɔ*	
dga' ba. . .	se réjouir. . . .	*gäwā*	*gäwā*	*^{r}kaba*	*gawa*	*gawa*	
dgu	neuf (chiffre) .	*gu*	*gō*	*^{r}ko*	*gō/u*	*gu*	
dgum ka. .	hiver.	*gunka*	*gunka*	*^{d}gunka*	*gunka*	*gōnka*	
dge ('dun).	saṁgha	*ge-*	*gɛn-*	*gɛn-*	*ge-*	*gɛn-*	
dgon pa. .	lamasserie. . .	*gōnpa*	*gōmpa*	*^{r}kompa*	*gōmba*	*gɛpa*	
dgra.	ennemi.	*ḍ:^{r}a*	*ḍ:^{r}a*	*ṭ:^{r}a*	*ḍ:^{r}a*	*ḍ:^{r}a*	haut mont.
bgo ba. . .	habiller.	*gowa*	*gowa*	*^{r}kupa*	*kowa*	*gowa*	
mgo.	tête.	*gɔ*	*gɔ*	*^{m}go*	*go*	*^{n}go*	
mgo ('thon pa) . . .	le plus élevé. .	*gon-*	*go-*	*gon-*	*go-*	*^{n}go-*	
mgo ('don).	atteindre. . . .	*gon-*	*go-*	*gon-*	*go-*	*^{n}go-*	
mgron . . .	fête, banquet.	*ḍrōn*	*ḍ:rōn*	*^{n}dron*	*drōn*	*ḍ:rɛn*	
'ga'.	quelque, peu.	*^{n}gà*	*^{n}gà*	*kê*	*ga*	*^{n}gal*	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
'gul ba...	mouvoir.....	*gu/ōlwā*	*gōlwā*	*kurœa*	*guœa*	^{n}*gōlœa*	
-'gyur....	(bka) 'gyur...	-*ju*^{r}	-*jö*^{r}	-*jur*	-*jur*	-*jur*	
-'gyur....	(dmyal) 'gyur.	-*ju*^{r}	-*jö*^{r}	-^{n}*ḍ:ro*	-*ḍ:ru*	-*ḍ:ōl*	
'grul-('gro)	marchant....	^{n}*ḍ:ru-*	^{n}*ḍ:röl-*	^{n}*ḍrön-*	*ḍ:rul-*	^{n}*ḍ:rün-*	
-'gro.....	(ga-na) 'gro..	-*ḍ:ro*	-*ḍro*	-*dro*	-*ḍ:ro*	-*ḍ:ro*	
-'gro.....	('grul) 'gro...	-^{n}*ḍ:ro*	-^{n}*ḍ:ro*	-*dro*	*ḍ:ro*	-^{n}*ḍ:ro*	
-'gro.....	(bde) 'gro....	-*ḍ:ro*	-*d:ro*	-*dro*	-*ḍ:ro*	-*ḍ:ro*	
-'gro.....	(ma) 'gro....	-*ḍ:ro*	-*ḍ:ro*	-*dro*	-*ḍ:ro*	-*ḍ:ro*	
'gro ba...	marcher.....	^{n}*ḍ:rowa*	^{n}*ḍ:rowa*	^{n}*ḍropa*	*ḍ:rowa*	^{n}*ḍ:rowa*	
'gro 'am..	aller.......	^{n}*ḍ:roam*	^{n}*ḍ:roam*	^{n}*ḍ:roam*	*ḍ:roam*	^{n}*ḍ:roam*	
'gro 'o....	allant......	^{n}*ḍ:ro.o*	^{n}*ḍ:roo*	*ḍ:rowo*	*ḍ:roo*	^{n}*ḍ:rowo*	
rgad po...	vieux, âgé...	*gepo*	*gepo*	^{r}*göpɔ*	*gεpo*	*gεpɔ*	
rgyan....	ornement....	*j'εn*	*j'εn*	*j'εn*	*j'εn*	*d'εn*	
-rgyan...	(u)-rgyan....	-*j'εn*	-*j'εn*	-*j'εn*	-*j'εn*	-*d'εn*	
rgyal ba..	êtrevictorieux.	*j'ewa*	*j'ε*^{l}*wa*	^{r}*j'ewa*	*j'alœa*	*j'awa*	
rgyab....	(dos).......	*j'a*	*j'ap*	*rj'ob*	*j'op*	*j'ap*	
rgyud....	fil, tantra...	*j'ö*	*j'ö*^{t}	^{r}*gon*	*j'u*	*j'ö*	
lga......	gingembre...	*ga*	*ga*	^{r}*ga*	*ga*	*ga*	
sgo......	porte.......	*go*	*gō*	^{s}*go*	*go*	*gɔ*	
sgra.....	son, bruit, voix......	*ḍ:ra*	*ḍ:ra*	^{s}*gra*	*ḍ:ra*	*ḍ:ra*	moy. ég.
brgyad...	huit.......	*j'e*	*j'e*	*rž'e*	*j'e*	*j'ε*	
brgyal...	('o) brgyal...	-*j'e*	-*j'e*	-*rž'u*	-*d'εl*	-*j'al*	
ṅa......	moi........	*ńă*	*ńă*	*ńă*	*ńa*	*ńa*	bas desc.
ṅa'i.....	de moi......	*ńă-ī*	*ńă-ī*	*ńa-i*	*ńe*	*ńi*	bas desc.
ṅag.....	parole, mot..	*ńa*^{k}	*ńa*^{k}	*ńœ*	*ńak*	*ńan*	
-ṅag.....	(man) ṅag...	-*ńa*^{k}	-*n'a*^{k}	-*ńag*	-*ńag*	-*ńo*	
ṅan pa...	mauvais.....	*ń'/εnpa*	*ń'εnpa*	*ńampa*	*ńempa*	*ńempa*	
ṅal ba....	être fatigué..	*ń'εlœa*	*ń'εlœa*	*ńurpa*	*ńalœa*	*ńawa*	
-ṅan.....	(mya) ṅan...	-*ńεn*	-*ńεn*	-*ńan*	-*ńam*	-*ńe*	
ṅo ('jum)..	sourire.....	*ńo-*	*ńo-*	*ńo-*	*ńo-*	*ńo*^{n}-	
dṅul.....	argent......	*ńu*^{l}	*ńu*	^{r}*ńœl*	*ńul*	*ńœl*	
rṅa.....	trompette...	*ńā*	*ńa*	^{r}*ńa*	*ńa*	*ńa*	moy. ég.
rṅog ma..	crinière.....	*ńowa*	*ńokma*	^{r}*ńo*^{k}*ma*	*ńoma*	*ńoma*	
lṅa......	cinq.......	*ńa*	*ńa*	^{r}*ńa*	*ńa*	*ńa*	
sṅon po..	autrefois....	*ńońpo*	*ńœnpo*	^{s}*ńunba*	*ńonpo*	*ńōnpo*	
ča......	(lettre)......	*t'a*	*č/t'a*	*t'a*	*t'a*	*č/t'a*	haut mont.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
ča (čir)...	alouette.....	*ťa-*	*č/ťa-*	*ťa-*	*ťa-*	*č/ta-*	haut mont.
-čad.....	(thams) čad..	*-če*	*-ťe*	*-še*	*-še*	*ťɛ*	
gčig.....	un.........	*ťi*	*č/ťi*	*ʳčig*	*čig*	*č/ťi*	haut mont.
gčes pa...	cher, aimé...	*ťepa*	*ťɛᵉpa*	*ʳčipa*	*čepa*	*čipa*	
bču.....	dix........	*ťu*	*ťö*	*ᵇčœ*	*ťu*	*ťœ*	haut mont.
-bču.....	(bži) bču....	*-ťu*	*-ťö*	*-ᵇčœ*	*-ťu*	*-ťœ*	
bču (bži)..	quatorze....	*ťu-*	*ťö-*	*ᵇčœ-*	*ťu-*	*ťœ-*	
bču (gsum)	treize.......	*ťu-*	*ťö-*	*ᵇčœ-*	*ťu-*	*ťœ-*	
lčaṅ ma..	saule.......	*ťaṅma*	*ťoṅma*	*čaṅma*	*ťaṅma*	*ťioṅma*	
čha......	(lettre)......	*čha*	*čha*	*čha*	*čha*	*čha*	moy. ég.
-čha.....	(dpe) čha....	*-čha*	*-čha*	*-čha*	*-čha*	*-čha*	
čha ('jin)..	être uni à...	*čha-*	*čhaⁿ-*	*čhan-*	*čha-*	*čhan-*	
čhad pa..	punition....	*čheᵗpa*	*čheᵗpa*	*chöpa*	*tsɛdpa*	*čhepa*	
čhan pa..	ciseaux.....	*čhɛnpa*	*čhɛnpa*	*čhɛn-pa*	*čhɛmpa*	*čhɛmpa*	
-čhi.....	(em) čhi....	*-čhi*	*-čhi*	*-čhi*	*-čhi*	*-čhi*	
čhibs....	cheval......	*čhip*	*čhi*	*čhip*	*tsip*	*čhi*	
čhu.....	eau........	*čhu*	*čhö*	*čhœ*	*čhu*	*čhö*	
čhu ('thor).	libation d'eau.	*čhu-*	*čhön-*	*čhœn-*	*čhu-*	*čhön-*	
čhen po..	grand......	*čhɛ̄npo*	*čhɛnpo*	*čhɛmbu*	*šempo*	*šɛmpo*	moy. ég.
-čhen....	(yeb) čhen...	*-čhɛn*	*-čhɛn*	*-čhɛn*	*-šen*	*-šɛn*	
čhos.....	loi, dharma..	*čho*	*čhö*	*čhü*	*tshö*	*čhü*	
-čhos....	(a) čhos.....	*-čho*	*-čhö*	*-tshü*	*-tshö*	*-čhü*	
mčhin pa.	foie........	*čhīmbā*	*čhīnpā*	*čhɛ̄mbā*	*čhempā*	*čhimpa*	
-'čhaṅ...	(rdo rje) čhaṅ.	*-čhaṅ*	*-čhaṅ*	*-čhoṅ*	*-tshaṅ*	*-čhoṅ*	
'čham pa..	agréer......	*čhāmpā*	*čhāmpā*	*tshampa*	*tshampa*	*ⁿčhompa*	
-'čhal....	(kha) 'čhal...	*-čhe*	*-čhal*	*-čhö*	*-šal*	*-čhɛl*	
-'čhal....	(smra) čhal..	*-čhe*	*-čhal*	*-čhö*	*-šal*	*-čhɛl*	
ja.......	thé........	*čh/ťa*	*čha*	*čh/ťa*	*čha*	*čh/ťa*	bas desc.
-ja......	(gsol) ja.....	*-ťa*	*-ťa*	*-ja*	*čha*	*-čha*	
jo bo....	frère aîné....	*j/ťowo*	*jhowo*	*čhowo*	*jowo*	*čhowo*	bas desc.
mjin pa...	prairie......	*jimpa*	*jimba*	*jiwa*	*dzimpa*	*jimpa*	
'jags.....	(bde) 'jags...	*-ja*	*-ja*	*-ja*	*-tsag*	*-ja*	
-'jags pa..	(mi) 'jags (pa).	*-japa*	*-japa*	*-japa*	*-tsapa*	*-japa*	
'jam po...	doux, mou...	*jampo*	*ⁿjampo*	*dzimbo*	*tsampo*	*ⁿdzampo*	
'jig (rten).	le monde ext.	*žig-*	*ži-*	*ʳžür-*	*ž/šig-*	*ji-*	
rje......	maître......	*j/ďe*	*ďɛ*	*ʳčhi*	*dzi*	*je*	bas desc.
rje......	(rdo)rje('čhaṅ)	*-ďe-*	*-ďe-*	*ʳži-*	*-ďe-*	*-ďe-*	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
rjes	trace, marque.	*j'/d'e*	*d'ɛ^{s}*	*^{s}t'ö*	*dzi*	*ji*	
ljaṅ (khu).	vert........	*j'aṅ-*	*j'aṅ-*	*čhoṅ-*	*dzaṅ-*	*joṅ-*	
brjid pa..	brillant.....	*jipa*	*dzi^{t}pa*	*^{r}čhewa*	*dzepa*	*jipa*	
ña	poisson	*ñă*	*ñă*	ña	ña	ña	bas desc.
ñin......	jour........	*ñin*	*ñin*	*ñun*	*ñin*	*ñɛn*	bas desc.
rñiṅ pa...	vieux.......	*ñiṅpa*	*ñiṅpa*	*ñimba*	*ñimba*	*ñipa*	
sñiṅ.....	cœur.......	*^{c}ñiṅ*	*^{c}ñiṅ*	*^{s}ñim*	*ñiṅ*	*ñiṅ*	
ta.......	(lettre)......	*tă*	*tă*	*tă*	*tă*	*tă*	haut éclat.
tib (ril)...	théière......	*ti-*	*tip-*	*ti-*	*tib-*	*ti-*	haut mont.
gtam	discours.....	*tam*	*tam*	*^{r}tam*	*tam*	*tam*	haut mont.
gter.....	trésor	*tɛrr* [1]	*tɛrr*	*^{r}tɛr*	*tɛrr*	*tɛ^{r}*	haut mont.
gtoṅ ba...	permettre ...	*toṅwā*	*toṅwa*	*^{r}toṅwa*	*toṅwa*	*toṅwa*	toṅ = h^{t} m^{t} / wa = bas
gtum pa..	envelopper...	*tumpā*	*tœmpā*	*^{r}tœwa*	*tumpa*	*tœmpa*	
rta......	cheval......	*tă*	*tă*	*^{r}tă*	*tă*	*tă*	haut éclat.
rta'i.....	du cheval....	*tā-ī*	*tā-ī*	*^{r}ta-e*	*ta-i*	*ti*	h^{t} desc. sur ī
-rten.....	(jig) rten....	*-tɛn*	*-tɛn*	*-tin*	*-tɛn*	*-tɛn*	
lta bu....	regarder	*tapu*	*tapœ*	*^{r}tapu*	*tapu*	*tapu*	ta = h^{t} m^{t} / pu = bas d^{c}
ltad mo...	vue, spectacle.	*dɛmo*	*tɛmo*	*^{r}tamo*	*tamo*	*tɛmo*	
stag.....	tigre.......	*^{c}tɔ̄*	*^{c}tɔ̄* [2]	*^{s}ta*	*tak*	*tɔ*	
-stod.....	(bka) stod...	*-to*	*-tö*	*-to*	*-to*	*-tō*	
ston kha..	automne	*tunkha*	*tunkha*	*stonkha*	*tœnkha*	*tɛ̃kha*	
thaṅ.....	plaine, steppe.	*thaṅ*	*thaṅ*	*thaṅ*	*thaṅ*	*thoṅ*	moy. ég.
thab.....	poêle.......	*thab/p*	*thab/p*	*thɔp*	*thɔp*	*thɔ̄*	
thabs....	chance......	*thap*	*thɔp^{s}*	*thɔp^{s}*	*thɔp*	*thap^{s}*	
thams(čad)	tout, entier..	*tham-*	*tham-*	*tham-*	*tham-*	*tham-*	
thar.....	délivrance...	*thar*	*thar*	*thar*	*thar*	*thar^{l}*	
thugs....	cœur, poitrine	*thŭ^{k}*	*thŭ^{k}*	*thɔ*	*thup*	*thu*	
thur.....	descendant...	*thœr*	*thœr*	*thur*	*thur*	*thœr/l*	
-ther	(deb) ther...	*-thɛr*	*-thɛ^{r}*	*-tho*	*thɛr*	*thɛr*	
thog.....	toit........	*thō*	*thŏ^{k}*	*thɔp*	*thɔ^{k}*	*thă*	
thod pa...	crâne.......	*thōpa*	*tho^{t}pa*	*thopa*	*thœpa*	*thōpa*	
thra.....	(syllabe).....	*ṭ^{s}ra*	*ṭ^{s}ra*	*ṭ^{s}ra*	*ṭ^{s}ra*	*ṭ^{s}ra*	
mthil....	fond	*thil*	*thi^{l}*	*thi*	*thil*	*thɛl*	

(1) ‾ = *r* très roulé.
(2) *c* = légère aspiration nasale.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
'thag pa. .	broyer	^{n}tha^{k}pa	^{n}tha^{k}pa	^{r}tha^{k}pa	thagpa	^{n}thɔpa	
-'thags . . .	(ko) 'thags. . .	-thɔ	thɔ^{ks}	-thu	-thɔ	-thɔ	
-'thas	(sra) 'thas. . .	-thɛ	-the	-thu	-thɛ	-thɛ	
-'thon pa. .	(mgo) 'thon pa.	-thonba	-thœmba	-thœnpa	-thœmpa	-thɛmpa	
-'thor. . . .	(ċhu) 'thor. . .	-thor	-thor	-thur	-thor	-thɔ	
da	maintenant . .	tā	tā	tā	tā	tā	moy. ég.
dag pa . . .	clair, pur. . . .	takpa	takpa	tākpa	takpa	tāpā	moy. ég.
daṅ po . . .	premier.	taṅpo	taṅpo	toṅbu	taṅpo	toṅpo	
dad pa . . .	vouloir	tēpa	tɛ̆^{t}pā	tœpa	tepa	tɛpa	
dar ba . . .	petit-lait	tarwa	tarwa	tarwa	tarwa	tawa	moy. ég.
duṅ	trompe	tuṅ	tuṅ	tœṅ	toṅ	tõṅ	
dud pa. . .	fumer	tūpă	tœ̆^{t}pā	tœrpa	tūpa	tõpa	
dur	tombe	tū^{r}	tœ^{r}	dœl	tūr	tõr	
dus	temps	tūū[1]	tœ̄^{s}	dœ	tūs	tū̄ū̄[1]	
de'i	de ce.	tē-ī	tē-ī	te-ve	te-i	tī	
de ('dra). .	ainsi	dɛn-	dɛn-	tin-	te-	tɛn-	
deb (ther).	document . . .	tɛp-	tɛp-	ti-	tɛp-	tɛ-	
des pa . . .	brave, noble.	tē-	tē-	ti-	ti-	ti-	
doṅ	trou	toṅ	toṅ	tuṅ	toṅ	toṅ	
-dod	('o) dod	-dŏ	-tod	-tu	-tœd	-tœd	
don	sens, signif. .	tōn	tōn	tœn	tœn	tœn	
dor ma. . .	pantalon	tœrma	tœrma	durma	torma	tœrma	
dron mo. .	chaud	ṭrœṅmo	ṭrõṅmo	ṭruṅmo	ṭrõṅmo	ṭṣ^{r}õṅmo	
gdaṅ.	porte-vêtement.	daṅ	daṅ	^{r}taṅ	taṅ	doṅ	bas desc.
gdugs. . . .	parasol	dug	du^{ks}	^{r}tur	tuk	dõg	bas desc.
gduṅ ba . .	désirer	doṅwa	doṅwa	^{r}toṅwa	tuṅwa	doṅwa	
bdag po . .	maître.	dāpo	dāpo	^{r}dāpu	takpo	dɔpo	
bdun	sept.	dūn	dōn	^{r}dœn	dūn	dōm	
bde ('gro).	bienheureux. .	dɛn-	dɛn-	dɛn-	dɛn-	dɛn-	
bde ('jags).	temps prospère.	dɛn-	dɛn-	dɛn-	dɛt-	dɛn-	
mda'	arc	^{m}dā	^{m}dā	mde	tā	^{n}dā	
mduṅ. . . .	lance.	^{m}doṅ	^{m}doṅ	mdoṅ	toṅ	^{n}dœṅ	
mdo	partie basse d'une vallée.	^{m}dō	^{m}dō	mdu	do	^{n}do	

[1] u très long.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
'da' ba...	traverser....	dāba	^{n}dāba	ndaæa	daba	^{n}daba	
'di......	ce, cet......	'di	^{n}di	ndi	di	^{n}de	
-'di......	(e) 'di......	-di	-di	-di	-di	-de	
-'dun....	(ga) 'dun....	-dun	-dœn	-dūn	-dūn	-dōn	
-'dun....	(dge) 'dun...	-dun	-dœn	-dūn	-dūn	-dōn	
-'dogs....	(o) 'dogs.....	-dō	-dɔ	-do	-dog	-dɔ	
'dos pa...	aimer, vouloir	dœpā	^{n}dōpā	ndupa	tœpa	^{n}döpa	
-'don....	(mgo) 'don...	-dœa	-don	-dūn	-dūn	-dīn	
-'dra.....	(sku) 'dra....	-ḍẓra	-ḍẓra	-ḍẓra	-dẓra	-ḍẓra	
-'dra.....	(de) 'dra....	-dra	-ḍẓra	-dra	-tra	-ḍẓra	
'dra.....	similaire....	^{n}dra	^{n}ḍẓra	ndra	-ṭ^{s}ra	-ḍẓra	
rdo......	pierre......	dō	dō	rdo	to	do	moy. ég.
rdo (rje 'čhañ)..	Vajrapâṇi....	do-	do-	dor-	do-	do-	
rdo (rje 'jin)....	Vajrapàṇi....	do-	do-	dor-	do-	do-	
ldag pa...	lécher, laper.	dāpa	dāpa	^{r}tapa	ta^{k}pa	dɔpa	
sdoṅ po..	tronc, corps..	dombo	dombo	stoṅbu	tumpo	doṅpo	
bsdad (mkhan).	celui qui est assis.....	de-	dɛ-	stad-	di-	dɛn-	
bsdom pa.	lier........	dœmpa	dɔmpa	stompa	tompa	dœmpa	
-na......	(ga) na ('gro).	-nan-	-nan-	-nan-	-nan-	-nan-	bas
na ba....	être malade..	nāæā	nāæā	naba	naæa	naæa	
nag pa...	noir........	nă^{k}pa	nă^{k}pa	nāpa	nă^{k}pa	nɔ̄pa	
nags.....	forêt.......	nă^{k}	nă^{ks}	nɔ̄	năk	nā	
naṅ.....	intérieur....	naṅ	naṅ	noṅ	naṅ	noṅ	
naṅ ('khor)	domestique..	naṅ-	naṅ-	noṅ-	noṅ-	noṅ-	
nad.....	maladie.....	nɛ	nɛ̄^{t}	nā	ne	nɛ̄	
nam (mkha').	ciel........	nam-	nam-	nam-	nam-	nam-	
-nams....	(bsod) nams..	-nam	-nam	-nam	-nam	-nam	
nas......	orge.......	nɛ	nɛ^{s}	ne	nɛ	nɛ	
gnaṅ ba..	donner.....	naṅæa	naṅæa	^{r}naṅpa	naṅæa	noṅæa	
gnad....	essence, principe......	nɛ̄	nɛ̄	rne	nɛ	nɛ	
gnam....	ciel........	nam	nam	^{r}nam	nam	nam	
gnas.....	place, endroit.	ne	nɛ^{s}	^{r}noṅ	nɛ	nɛ	
rnon po..	coupant.....	nōpō	nōnpō	^{r}nombo	nœmpo	nɛ̄npo	bas ég.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
sna	nez.........	ʿna	ʿna	ˢna	na	na	
sne......	extrémité ...	ʿne	ʿnɛ	sne	ne	ne	
snod.....	vase.........	ʿnö	no^{t}	snun	nö	nö	
snom pa ..	sentir	ʿnömpā	ʿnömpā	snompa	nompa	nompa	
-pa'i.....	(khañ) pa'i...	-pā-ī	-pā-ī	-pa-i	-pe	-pe	
pags pa...	peau........	pā^{k}pa	pā^{ks}pa	geɯa	pakpa	pɔpa	haut mont.
pad ma...	lotus........	pema	pɛma	poema	pɛma	pɛma	
-pu	(gseṙ) pu, (cha pu)......	-pu	-pu	-pœ	-pu	-pu	
dpal.....	splendeur....	pe	pɛ^{l}	ʳpal	pal	pɛl	haut mont.
dpuñ	armée, troupe.	puñ	poñ	ʳpuñ	puñ	pœñ	haut mont.
dpe (čha)..	livre	pe-	pɛ-	ʳpe-	pe-	pɛ-	
-dpe	(ma) dpe	-pe	-pɛ	-ɯe	-pe	-pe	
dpon po ..	chef, officiel..	pömpo	pömpo	ɯœmpo	-poñpo	pɛ̄po	
dpyid....	printemps ...	t'i	č/t'i	r'oñ	če	či	haut mont.
spu	cheveux.....	bu	pœ	ʳbœ	pu	pu	haut écl.
spyod pa..	faire, agir...	t'öpa	t'o^{t}pa	sp'odpa	t'öpa	čöpa	haut mont.
sprin	nuage	ḍ:rɛn	ṭˢrɛn	strüm	ṭˢrɛn	trim	
spre'u....	du singe	ḍ:re-u	ṭˢre.œ	ˢpre-u	ṭˢreu	ṭˢre-ɯu	ḍ:re = haut mont. u = bas
pha (lam).	diamant	pha-	phɔ-	pha-	pha-	phɔ-	
pha'i	du père.....	phā-ī	phɛ̄-ī	phe	pha-i	phi	
phag	porc	pha^{k}	pha^{k}	phā	phak	phā	
phan.....	bannière	phɛn	phɛn	phön	phœn	phɛn	
phan pa ..	être utile....	phɛ̄mpā	phɛ̄mpā	phœmba	phampa	phɛ^{m}pa	
phar.....	intérêt (de monnaie).	phar	phɛr	phar	phœr	phar/l	
phug pa ..	caverne	phūpa	Φupa	phœrpa	phukpa	phu^{k}pa	
phud	premier (de plus. choses).	phut	Φut	phœl	phu	phœ	
phur.....	cheville.....	phœr	Φœr	phœr	phur	phœr/l	
phul.....	offre.......	phul	Φ/phul	phœl	phul	phœl	
phogs....	gages.......	phɔ	pho^{ks}	phu	pho	pho	
-pheb....	(ga le) pheb..	-phe	-phe	-phe	-phe	-phe	
pheb pa ..	aller	phɛpa	phɛpa	phœpa	phɛpa	phɛpa	
phebs (soñ)	il est allé....	phɛ-	phɛp	phœ-	phɛp-	phɛ-	
phya	sert........	čh/t'a	č/t'a	t'a	čh'a	t'a	haut écl.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
phyag....	main.......	čha^{k}	čha^{k}	čha	čhak	šɔ	
phyi (rol pa....	non-bouddhiste.	čhi-	čhi-	pšõ	čhi-	ši-	
phyug pa .	riche.......	čhu^{k}pa	čhu^{k}pa	pšöpa	čhu-pa	šu^{k}pa	
phye.....	farine de blé .	čhe	čhɛ	pši^{r}	čhe	še	
phyogs...	direction	čho^{k}	čhok	pšo	tsho^{k}	šo	
phra.....	(syllabe)	ṭ^{s}ra	ṭ^{s}ra	ṭ^{s}rõ	ṭ^{s}ra	ṭ$^{s r}$a	
phru (gu).	enfant......	ṭ^{s}ru-	ṭ^{s}ru-	ṭ^{s}ru-	ḍẓru-	čhu-	
-'phaṅ....	(khri) 'phaṅ ..	-phaṅ	-phaṅ	-phaṅ	-phaṅ	-phoṅ	
-'phaṅ....	(go) 'phaṅ ...	-phaṅ	-phaṅ	-phaṅ	-phaṅ	-phoṅ	
'phur ba. .	voler.......	phœrɯa	phœrɯa	phœrpa	phurpa	phupa	
'phen pa..	jeter, lancer ..	phɛnpa	phɛnpa	bœmpa	phinpa	^{n}phɛnpa	
'phyaṅ ba .	pendu......	ʿčhaṅɯa	ʿčhaṅɯa	phyoṅpa	čhoṅɯa	čhoṅɯa	
'phyi ba. .	marmotte . . .	ʿčhiɯa	ʿčhiɯa	ph'ipa	čhœɯa	šeɯa	
''phrod pa .	transmis	ṭ^{s}ropa	^{n}ḍẓrœpa	čh^{r}umpa	čh^{r}œpa	čh^{r}œpa	
ba......	vache.......	pā	pā	pā	pā	pā	
bad	moisissure...	pɛ	pɛ^{t}	pœ	pɛ	pɛ	
bal......	laine.......	pɛl	pɛl	pœl	pal	pal	yüshu = ɯɛl
bu'i	de l'enfant...	pū-ī	pœ̄-ī	pœɯi	pu-i	pü	moy. ég.
bu mo...	fille........	pūmŏ	pœ̄mŏ	pœmo	pumo	pumo	
ber......	manteau	pɛr͡r (1)	pɛr	pɛr	pïr	pɛ^{r}	
bod	Tibet.......	pö	pö^{t}	pu	pö	pö	
bor	lancer (imparfait).	por	pœr	pur	por	por/l	
bya	oiseau......	t'/č'ā	t'/čā	p'ā	ča	ša	bas
byi ba ...	rat, souris...	čiɯa	t'/čiɯa	p'iɯa	čtiɯa	šiɯa	
bye ba...	dix millions..	čeɯa	t'/čeɯa	pče-ɯa	čeɯa	š'eɯa	
bra bo ...	sarrasin.....	ḍẓrāɯŏ	ṭ^{s}rāɯŏ	ṭẓropo	trapo	traɯo	
brag.....	rocher......	ḍẓra	ṭ^{s}ra^{k}	ṭẓroṅ	tra^{k}	trɔ	moy. ég.
braṅ.....	poitrine.....	ḍẓraṅ	ṭ^{s}raṅ	praṅ	traṅ	ṭẓroṅ	
braṅ (so)..	poitrine.....	ḍẓraṅ-	ṭ^{s}raṅ-	praṅ-	traṅ-	ṭẓroṅ-	
bla ma...	lama.......	lāmā	lāma	lāmā	lāmā	lāmā	
dbu	tête........	ʿu	ʿu	^{r}bœ	pu	u	
dbugs....	respiration...	ʿu	ʿu^{k}	^{r}boṅ	puk	u^{k}	
dbul po...	pauvre......	ʿulpo	ʿulpo	^{r}bœmpo	pulpo	upo	
dben pa ..	solitaire	bepa	ɯɛnpa	^{r}bœɯa	pœmpa	ɯɛnpa	
dbyar....	été	yar	yɛ^{r}	čhœr	čhar	yal	

(1) r très coulé.

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
-'bag.....	(sku) 'bag....	-ba	-ba	-bœ^{m}	-bag	-bɔ	
'bag.....	masque.....	^{n}ba	^{n}ba^{k}	^{n}ba	pa^{k}	^{m}ba	
-'bar.....	(kha) 'bar....	-bar	-bar	-bœr	-par	bar	
-'bugs....	(ko) 'bugs....	-bu	-bœg	-bœ	-buk	-bu	
-'bum....	(bka') 'bum...	-bum	-bœm	-bœm	-bum	-bum	
-'bum....	(sku) 'bum...	-bum	-bœm	-bœm	-bum	-bum	
'brañ....	logement....	brañ	^{n}drañ	^{n}ḍ:roñ	čhrañ	^{n}ḍ:roñ	
'bras.....	riz........	ḍ:re	ṭˢre	^{n}ḍ:re	ḍ:re	^{n}drɛ	
'bri (mjo).	hybride de yak et de vache.	ḍ:ri-	ṭˢri-	^{n}ḍ:ri-	ḍ:ri-	^{n}dri-	
'broñ....	yak sauvage..	ḍ:roñ	ṭˢroñ	^{n}ḍ:roñ	ḍ:roñ	^{n}droñ	
rba......	agiter......	bā	bā	^{r}bā	bā	bā	
lba......	goître......	ʿbā	ʿbā	^{r}ba	bā	bā	bas desc.
sbal ba...	grenouille...	bālœā	bɛlœā	^{s}ponpa	palœa	balœa	
sbyar ba..	attacher.....	jarœa	jarœa	^{s}p'ɛrba	čɛrœa	ża^{r}œa	
sbrañ bu..	voler.......	ḍ:rañbu	ḍ:rañpœ	^{s}proñbu	ṭˢrañbu	ḍ:roñbu	
ma ('gro).	ne marche pas	man-	man-	man-	man-	man-	
ma (dpe)..	original (d'un livre).	ma-	ma-	ma-	ma-	ma-	
man (ṅag).	avis, direction.	mɛn-	mœn-	man-	man-	mɛ̃-	
mar.....	beurre......	mār	mār	mar	mar	mar	
mi ('jags pa)....	héroïsme....	min-	min-	mən-	mi-	men-	
mi'u.....	nain.......	mi-ŭ	mi-^{œ}	megu	mi-u	me-u	
mig.....	œil........	mi^{k}	mi	mi	mik	mi	
med.....	(négation)...	mɛ	mɛ^{t}	met	miṫ	me	
mya (ṅan).	misère......	n'ā	n'ā-	m'ā-	m'a-	m'a-	
dma'....	bas........	mā	mā	^{r}me	ma	mā	
dmag....	armée......	mā	mā^{k}	^{r}ma	mak	mɔ	
-dman....	bas, petit....	mɛn	mɛn	^{r}man	man	mɛ^{n}	
dman....	(khas) dman..	-mɛ̄n	-mɛ̄n	-ma	-mɛn	-me	
dmar po..	rouge.......	marpo	mar͡rpo	^{r}marbu	marpo	mɔ̄po	
dmyal ('gyur).	devenir damné	n'ɛ^{n}-	n'al-	^{r}m'en-	n'ɛl	n'an-	
dmyal ba.	enfer.......	n'elœa	n'alœa	^{r}m'ɛba	n'ɛlœa	n'anœa	
rmig pa..	sabot, corne..	mīkpa	mipa	^{r}mipa	mi^{k}pa	mi^{k}pa	
sman....	médicament..	mɛn	ʿmɛn	sman	mɛn	mɛ	
smyon pa.	foie........	n'önpa	ʿn'önpa	^{s}mœmba	n'œnpa	ñenpa	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
smra ('čhal)	confusion mentale.	man-	mān-	sman-	ma-	man-	
smra ba . .	parler.	ma^{r}ẅa	ʿmāẅa	smaba	maẅa	maẅa	
ca	(lettre).	tsă	tsă	tsă	tsă	tsă	haut écl.
cam	combien ?	tsăm	tsăm	tsam	tsam	tsɔm	haut écl.
cug	comment ? . . .	tsŭ^{k}	tsŭ^{k}	tsœ	tsuk	tsū	
gcaṅ po . . .	propre, pur . .	tsăṅpo	tsăṅpo	^{r}tsopo	tsaṅpo	tsoṅpo	
rca	veine	tsā	tsā	^{r}tsa	tsā	tsā	
rcwa	herbe, plante.	tsā	tsā	^{r}tsā	tso	tsā	
rce.	sommet.	tsɛ̄	tsɛ	^{r}tsi	tsi	tsɛ	haut mont.
sca	donner	tsa	tsā	^{r}tsa	tsa	tsa	
scol ba . . .	donner	tsœlẅa	tsoẅa	ₛtsœẅa	tsolpa	tsoẅa	
brce ba . . .	aimer	tseẅa	tsɛẅa	^{r}tsipa	tsiẅa	tsɛẅa	
cha	(lettre).	tshā	tsha	tsha	tsha	tsha	moy. ég.
cha (kha) .	saline	tsha-	tsha-	tsha-	tsha-	tsha-	
cha (pu) . .	saline	tsha-	tsha-	tsha-	tsha-	tsha-	
chad	mesure	tshɛ^{t}	tshɛ	tshœ	tshɛ^{t}	tshɛ	
chab	représentant. .	tshɛp	tshɔp	tshap	tshap	tsha	
chig.	mot.	tshi^{k}	tshik	tshɪ	tshik	tshɪ	
chil.	gras	tshĭl	tshĭl	tsh^{i}l	tshül	tsh^{i}l	
chur.	ici.	tshŭ^{r}	tshœ^{r}	tshœr	tshur	tshœr	
chul.	façon, manière.	tshŭ^{l}	tshœ̆^{l}	tshœl	tshul	tshœl	
chogs. . . .	assemblée . . .	tshɔ̆^{k}	tshɔ̆^{ks}	tsho	tsho^{k}	tshō	
chod.	mesure, proportion. .	tshœ̆	tshœ̄^{t}	tshu	tshœ	tshœ	
chos.	teint.	tshō	tshö^{s}	tsho	tshœ	tshü	
mcha ('khyom).	vertige.	tsham-	tsham-	^{m}tsham-	tsha-	tshan-	
mcho	lac.	tsho	^{m}tsho	^{m}tshu	tsho	^{n}tsho	
'chir ba. . .	presser	tshirẅa	čhirẅa	tshɛrpa	čheẅa	tsheẅa	
-'chog. . . .	(kha) 'chog. . .	-tsho^{k}	-tshok	-tshok	-tshog	-tshok	
ja (ti). . . .	muscade	dzā	dza-	dza-	ča-	tsa-	
ju ta.	chaussure. . . .	j/dzŭtā	dzœ̆tā	dzœta	čuta	tsuta	
mje	lèpre.	^{m}dzɛ	^{m}dzɛ	mdzi	dzi	^{n}dze	
mjo	hybride de yak et de vache.	dzo	^{m}dzo	mdzo	dzo	-^{n}dzo	
-mjo.	('bri) mjo. . . .	-^{m}dzo	-^{m}dzo	-mdzo	-dzo	-^{n}dzo	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
-'jin.	(rdo rje) 'jin. .	-dzin	-dzœn	-tsem	-dzin	-dzin	
-'jin.	(čha) 'jin. . . .	-dzin	-dzœn	-tsem	-dzin	-dzin	
'jin pa. . . .	saisir, prendre	dzömpa	^{n}dzœnba	tsœmba	zimba	^{n}dzimpa	
-'jum	(no) 'jum. . . .	-dzum	-^{n}dzœm	-tsœm	-dzum	-dzœ^{m}	
rja ma . . .	pot de terre. .	dzama	dzamā	^{r}dzama	sama	dzama	
brjun. . . .	mensonge. . . .	dzün	dzœn	^{r}dzœn	tsün	dzöm	
wa.	(lettre).	ɯā/^{u}ā	ɯā	ɯa	ɯa	ɯa/^{u}ā	
wa (ce). . .	renard.	ɯā/^{u}ā	ɯā-	ɯa-	ɯa-	ɯa/^{u}ā	
ża.	(lettre).	ź'a	Φa	ża	śa	ś^{r}a-	haut mont.
żwa mo. . .	chapeau.	ź'amo	Φamo	żamo	śamo	ś^{r}amo	
żag.	journée	ź'a^{k}	ża^{k}	żā	śak	ś^{r}ɔ	
żal.	face, bouche. .	ź'ɛl	żɛl	żɛl	śal	ś^{r}al	
żi ba	se fixer	ź'iɯā	żiɯā	żiɯa	śiɯa	ś^{r}iɯa	
żiṅ.	champ.	ź'iṅ	żhiṅ	żiṅ	śiṅ	ś^{r}ɛṅ	
żu ba. . . .	demander . . .	ź'uɯa	żhœɯa	żœpa	śuɯa	ś^{r}uɯa	
żogs ka. . .	matin	ź'o^{s}ka	żhöka	żog^{s}ka	śogka	ś^{r}og^{s}ka	
żol	inférieur	ź'öl	żhö^{l}	żül	śœl	ś^{r}œl	
gżan pa. . .	autre.	ź'ɛnpa	żhɛnpa	^{r}żɛnpa	śɛmpa	ś^{r}ɛmpa	
gżu	arc	ź'u	żhœ	^{r}żœ	śu	^{r}gœ	
dżig (rten).	le monde extérieur (voir : jig rten). . .	ź'i-	żik-	^{r}żür-	śig-	^{r}g'i	
bżi.	quatre.	ź'i	żi	że	śi	Чi/e	
bżi (bču). .	quarante	ź'i-	żi-	że-	śi-	Чi/e-	
-bżi.	(bču)-bżi	-ź'i	-żi	-ze	-śi	-Чi/e	
za	(lettre).	zā	zā	za	sa	sa	haut mont.
za ba	manger	zaɯa	zaɯa	zaɯa	saɯa	saɯa	
zwa	ortie	zā	zɔ̄	zā	sā	sɔ̄	
zan.	bouillie.	zɛn	zɛn	zo/œ	sɛn	sın	
zin pa. . . .	terminer. . . .	zinpa	zenpa	zeɯa	simpa	sınpa	
zer ba. . . .	dire	zeɯa	zɛ^{r}ɯa	zerɯa	sɛrɯa	seɯa	
zos.	(parf. de za ba)	zœ	zœ^{s}	zo/œ^{s}	sœ	sü	
zla ba. . . .	lune.	daɯa	daɯa	zlaɯa	daɯa	daɯa	
gzig	léopard	zi	zig	^{r}zoṅ	zik	ze	
gzug.	sommet.	zu	zug/k	^{r}zu	z/suk	zu	
bzaṅ po. . .	bon.	zambo	zaṅpo	zombo	zaṅpo	zompo	
'a.	(lettre).	ā	ā	$^{r\epsilon}$a	a	ɯa	bas desc.
'a (či). . . .	(nom d'un pays)	ā-	ā-	$^{r\epsilon}$a-	a-	ɯa-	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
'ab pa. . . .	aboyer.	*ʿɔp-pa*	*ʿrɔp-pa*	*ʿɔp-pa*	*œppa*	*ϖappa*	
'ar po. . . .	être en colère.	*ʿarpo*	*ʿarpo*	*ʿrʿarpu*	*arpo*	*ϖarpo*	
'ug pa. . . .	hibou	*ϖukpa*	*ʿüpa*	*ʿrʿopa*	*ukpa*	*ϖukpa*	
'ur.	bruit.	*ϖur*	*ʿœrr*	*ʿrʿur*	*ʿur*	*ϖur*	
'o (brgyal).	fatigue	*ϖɔ-*	*ō-*	*ʿrʿur-*	*o*	*o*	
'o (dol) . .	lamentation . .	*ϖɔ-*	*ɔ-*	*ʿrʿu-*	*o-*	*o-*	
'o (ma). . .	lait.	*ϖɔ-*	*ɔ-*	*ʿrʿo-*	*o-*	*o-*	
-'o	(ri) 'o.	*-ϖo*	*-ō*	*-ϖu*	*-o*	*-o*	
'og la. . . .	sous.	*ϖo*^{k}*la*	*ūla*	*ʿro*^{l}*a*	*o*	*ɔla*	
'od.	lumière.	*ϖɔ̄*^{t}	*œ/ɔ*^{t}	*ʿœr*	*œ*	*œ*	
'obs	fossé	*ϖɔb*	*ϖɔb*	*ʿrob*	*ϖœp*	*ϖɔ*	
'ol mo . . .	brosse	*ϖɔlmo*	*ϖɔlmo*	*ʿrulmo*	*œmo*	*œmo*	
'os pa. . . .	approprié. . . .	*ϖœ*^{t}*pa*	*œ*^{s}*pa*	*rϖotpa*	*ōpa*	*ōpa*	
ỵa.	(lettre)	*ya*	*ya*	*ya*	*ya*	*ya*	moy. ég.
ỵa ('kho) .	borne	*yan-*	*yan-*	*yan-*	*ya-*	*yan*	
ỵag po . . .	bon.	*ya*^{k}*po*	*yāpo*	*yapu*	*yapo*	*yo*^{k}*po*	
ỵaṅ	encore	*yaṅ*	*yaṅ*	*yaṅ*	*yaṅ*	*yoṅ*	
ỵar.	au-dessus. . . .	*yar*	*yarr*	*yɛr*	*yar*	*yar*	
ỵal ba. . . .	disparaître. . .	*yɛlϖa*	*yɛlϖa*	*yœlpa*	*yalϖa*	*yalϖa*	
ỵas.	dessus	*yɛ*	*yɛ*^{s}	*yi*	*yɛ*	*yɛ*	
ỵin pa. . . .	être.	*yinpa*	*yinpa*	*yinpa*	*yimpa*	*yimpa*	
ỵug	pièce de toile.	*yü*^{k}	*yük*	*yœ̄l*	*yük*	*yœ̄*	
ỵum.	mère.	*yu/om*	*yum*	*yim*	*yum*	*yūm*	
ỵul.	habitation . . .	*yü/ul*	*yōl*	*yül*	*yül*	*yōl*	
ỵod pa . . .	être.	*yōpa*	*yœ*^{t}*pa*	*yülpa*	*yōpa*	*yōpa*	
ỵob (ċhen).	étrier.	*yōp-*	*yōp-*	*yüb-*	*yop-*	*yop-*	
ỵol ba . . .	couverture. . .	*yɔlϖa*	*yɔlϖa*	*yōlpa*	*yōlϖa*	*yolϖa*	
ỵos.	grain grillé . .	*yœ̄*	*yœ̄*^{s}	*yœn*	*yœ*	*yü*	
ra.	(lettre)	*rră*	*ră*	*ră*	*ră*	*ră*	moy. ég.
ra ba	enclos	*rraϖa*	*raϖa*	*rapa*	*raϖa*	*raϖa*	
ra'o	(finale).	*rrau*	*ra-u*	*raϖo*	*ra-o*	*ra-œ*	
rag pa. . . .	souffrir	*rra*^{k}*ϖa*	*rapa*	*rappa*	*rakϖa*	*rɔ̄pa*	*pa* : haut mont.
rad pa . . .	= bgrad pa : égratignure.	*repa*	*rɛ*^{t}*pa*	*rōpa*	*rapa*	*ronpa*	*pa* : haut mont.
rab.	très.	*rrap*	*rro/ōp*	*rap*	*rɔp*	*ra*	
ral ba. . . .	cheveux longs.	*rrɛ̄lϖa*	*rrɛlϖa*	*ralpa*	*ralϖa*	*ralϖa*	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
ras.	étoffe de coton.	rrε	rrε^{s}	re	re	rε	
ri.	montagne. . . .	rri	rrī	ri	ri	ri	
ri'o.	(finale)	rri-o	ri-o	rego	rεo	reo	
rigs	lignée	rrī^{k}	rri^{ks}	rro	rik	ri^{k}	
ris	dessin	rri	rri^{s}	re	ris	ri	
ru'o	(finale)	ruwo	rœ-o	rœwu	ru-o	ru-wo	
rum	sein	rom	rom	rœm	rum	rœm	
-rus	(ga) rus	-ru	-rœ	-rœ	-ru	-rü	
re'u	panneau.	rre-u	re-œ	re-gœ	re-u	re-u	moy. ég.
re'o	(finale)	rε-o	rε-o	re-go	rεo	reo	
red pa. . . .	être.	rrepa	rε^{t}pa	repa	repa	repa	
ro'o	(finale)	rowo	rowo	ruwu	ro-o	rowo	
rog.	brun	rõ^{k}	rō/ū	ru	rõg	rū	
rogs	aide, ami. . . .	rõ^{k}	rɔ̄	rū	rõg	rū	
rol mo . . .	cymbale	rromo	rromo	rolmo	ro^{l}mo	romo	
-rol pa . . .	(phyi) rol pa .	-ro^{l}pa	-ropa	-rolpa	-ro^{l}pa	-rɔpa	
rlaṅs pa . .	bateau vapeur.	laṅpa	laṅ^{s}pa	loṅba	laṅpa	loṅpa	
la.	col de montagne	lā	lā	la	la	la	bas ou moy. ég.
lag pa. . . .	main.	lā^{k}pa	lā^{k}pa	lāpa	lakpa	lɔpa	lag : moy. pa : haut
lags pa . . .	être.	la^{k}pa	la^{ks}pa	lœpa	lak^{s}pa	lɔpa	
lags mo . .	clair	lāmo	la^{k}mo	lamu	lakmo	lɔmo	
lags so . . .	oui (poli). . . .	lāso	lāso	lāso	lāso	lāso	
lad pa. . . .	faible.	lε̄pa	lε^{t}pa	lœwa	lεpa	lεpa	
lan.	temps, fois. . .	lεn	lεn	lin	lεn	len	
lab pa. . . .	parler	la^{p}pa	lɔ^{p}pa	lœp-pa	lɔp-pa	lap-pa	
lam	chemin, route.	lām	lam	lam	lam	lam	
las.	acte.	lε	lε	lœ	lε	lε	
lug pa. . . .	tomber	lu^{k}pa	lu^{k}pa	lūpa	lukpa	lukpa	
luṅ pa. . . .	vallée.	lo/uṅpa	lœṅpa	lœmba	luṅpa	loṅpa	luṅ : moy. pa : haut
lud pa . . .	phlegme, mucus.	lu^{d}pa	lœ^{t}pa	lōpa	lūpa	lōpa	
lus.	corps.	lu	lœ^{s}	lus	lū	lu	
le'u	section	lε̄-ū	lε̄-œ̄	li-wu	leu	lεu	
legs mo. . .	bon.	lε̄mo	lε̄gmo	lāmo	lẽgmo	lε̄mo	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-G	TONS
len.	prendre.	lin	li/en	lin	len	lɛn	
lo ma. . . .	feuille.	loma	lɔma	löma	loma	loma	
lo (gsar). .	nouvelle année.	lo-	lo-	lo^{r}-	lo-	lo-	
śa	viande.	śa	śa	śa	śa	ś^{r}a	moy. ég.
śi ba.	mourir	śiwa	śiwa	śipa	śiwa	ś^{r}ewa	moy. ég.
-śis.	(bkra) śis . . .	-śi	-śi	-śi	-śi	-śi	
śug pa . . .	genévrier. . . .	śukpa	śukpa	śüpa	śukpa	ś^{r}ukpa	
śubs.	couverture. . .	śup	śœp^{s}	śü	śüp	ś^{r}ū	
śer (phyin).	abhidharma. .	śɛ-	śɛ^{r}-	śɛr-	śɛr-	ś^{r}ɛ-	
śel	cristal	śɛ^{l}	śe/ɛ^{l}	śō	śɛl	śɛl	
śes pa. . . .	savoir	śepa	śepa	śōpa	śepa	ś^{r}ipa	
-śog	(bka') śog . . .	-śo	-śog	-śi	-śo	-ś^{r}o	
śos.	l'autre.	śō	śö	śu	śo	śō	
bśal pa. . .	laver.	śepa	śɛ^{l}wa	śepa	śewa	ś^{r}awa	
gśer ba. . .	interroger . . .	śɛrrwa	śɛrrwa	^{r}ś$_{ɛ}$rba	śɛrwa	ś'epa	
sa	terre.	să	să	sa	să	sa	haut mont.
-sa	(go) sa	-să	-să	-sa	-să	-sa	
sad pa . . .	examiner. . . .	sɛ^{t}pa	sɛ^{t}pa	sapa	sɛpa	sɛpa	
su.	qui.	su	sœ	sœ	su	sœ	
señ ge. . . .	lion.	señge	sɛñge	sɛñki	siñgi	señge	
sen mo. . .	ongle.	sɛ^{n}mo	sɛnmo	sɛnmo	sɛnmo	sɛmo	
ser po. . . .	jaune.	sɛ^{r}po	sɛ^{l}po	sɛrpo	sɛrpo	sɛpo	
-so.	(brañ) so. . . .	-so	-so	-so	-so	-sɔ	
so'i.	de la dent . . .	sō-ī	sō . ī	söve	so . i	sü	
sol ba. . . .	charbon.	sɔlwa	sɔlwa	söva	söwa	sowa	
sra ('thas).	fort.	san-	sān-	san-	sa-	sɔn-	
srag ba. . .	allumer.	sawa	sawa	sāpa	sawa	sawa	
sran pa. . .	pois, haricot .	sɛnpa	sœnpa	θsöpa	sempa	sɛnpa	
sriñ mo. . .	sœur.	siñmo	simmo	sömo	señmo	siñmo	
sla ba. . . .	mince, facile .	ʿlawa	ʿlawa	^{r}lawa	lawa	ʿlawa	
-gsar	(lo) gsar	-se	-sa^{r}	-sar	-sar	-sal	
gsal	clair	sɛl	sɛl	^{r}sal	sal	sɛl	
-gsum . . .	(bču) gsum. .	-sum	-sœm	-sœm	-sum	-sum	
gser.	or.	sɛrr	sɛrr	^{r}sir	sɛr	sɛl	
gser (kha).	mine d'or. . . .	sɛr-	sɛr-	^{r}sir-	sɛ^{r}-	sɛ-	
gser (pu) .	mine d'or. . . .	sɛr-	sɛr-	^{r}sir-	sɛ^{r}-	sɛ-	

TIBÉTAIN	TRADUCTION	K'ANG-TING 1	K'ANG-TING 2	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ	TONS
gsol (ja) . .	thé (poli). . . .	*sol-*	*so-*	ʳ*sol-*	*so!-*	*so-*	haut mont. ja : bas desc.
bsil ba . . .	froid	*sɛlœa*	*sɛlœa*	ʳ*silj a*	*sɛlœa*	*sölœa*	
bsu ba . . .	aller voir. . . .	*suœa*	*söœa*	ʳ*-sœpa*	*sœœa*	*söœa*	
bsod (nams)	bonheur.	*so-*	*sɔᵗ*	*sö-*	*so-*	*sö-*	
bsreg pa . .	brûler	*sépā*	*sepa*	ʳ*sœpa*	*sɛpa*	*sepa*	
bslob pa . .	doctrine.	*lœpa*	*lopa*	*slob pa*	*lobpa*	*lop-pa*	
ha	bâillement. . .	*hā*	*ha*	*ha*	*ha*	*ha*	
hor.	mongol	*hor*	*hɔr*	*hor*	*hor*	*hor*	
hral ba. . .	déchiré	*śalœa*	*śalœa*	*śœpa*	*śɛlœa*	*śʳaœa*	
lham	chaussure. . . .	ʿ*lham*	ʿ*lham*	ʳ*lham*	*lham*	*lham*	+ haut que *lam.*
lhams. . . .	méditation. . .	ʿ*lham*	ʿ*lham*	ʳ*lhams*	*lham*	*lham*	
a ma.	mère.	*ama*	*ama*	*ama*	*ama*	*ama*	
a (čhos) . .	récitation des lamas	a-	a-	a-	a-	a-	
ag (chom) .	barbe.	āᵏ-	āᵏ-	*o-*	*ak-*	*ɔ-*	
u (rgyan) .	Udyana	*u-*	*œ-*	*ur-*	*u-*	*u-*	
e ('di). . . .	ce, cet.	*ɛn-*	*ɛn-*	*ɛn-*	*an-*	*ɛn-*	
em (čhi) . .	médecin	*ɛm-*	*ɛm-*	*ɛ-*	*ɛm-*	*ɛn-*	
o ('dogs). .	fesses.	*o-*	*ɔn-*	*an-*	*o-*	*on-*	
om.	Aum !	*ɔṁ*	*ɔṁ*	*oṁ*	*oṁ*	*oṁ*	
os (sko) . .	menton	*ō-*	*ō-*	*os-ō*	*ō-*	*ō-*	

II. SYLLABAIRE PHONÉTIQUE COMPARATIF

Pour compléter le précédent tableau de nos documents personnels sur les dialectes du Si-k'ang, nous allons maintenant donner, à titre comparatif, un certain nombre de documents émanant d'autres observateurs, et concernant des dialectes tibétains autres que ceux du Si-k'ang.

1° Ceux que Wen-yu a recueillis auprès de trois informateurs originaires de Chog-ce, Rna-ba et Sa-stod. Ces villages sont situés aux confins du Sseu-tch'ouan et du Si-k'ang, mais n'appartiennent pas géographiquement à celui-ci [1]. Ils sont localisés

[1] Le Si-k'ang proprement dit est la partie de la province tibétaine de Khams située à l'Est du Yang-tsé kiang. Elle comprend les territoires de Batang, de Litang et du Nyarong, les trois principautés de Chala, de Dé-gé et de Lingtsung ainsi que les cinq États Hor (Hor Kang-sar, Hor Be-ri, Hor Chran-go, Hor Ma-zir, Hor Djri-wo).

dans la partie Nord-Ouest du Sseu-tch'ouan, entre les parallèles de Li-fan et de Sung-pan, à un degré environ à l'Ouest de ces deux villes chinoises. Les caractères linguistiques de cette région sont particulièrement intéressants pour nous, car elle constitue une zone de transition entre les localités de Kantzé et de Dé-gé, que nous avons étudiées dans le Si-k'ang, et les territoires pastoraux d'Amdo et du Kou-kou Nor.

2° Ceux que Rockhill a recueillis dans la province tibétaine d'Amdo. Elle est située au Nord-Nord-Est du Si-k'ang, entre le Kou-kou Nor et le pays Ngo-log, et est actuellement englobée dans les provinces chinoises du Tshing-hai et du Kan-sou. Elle est peuplée de nomades appartenant à diverses tribus amdo-wa et pa-na-ka.

3° Ceux que l'on peut trouver dans les nombreux travaux sur les dialectes de Lha-sa, du La-dak et du La-hul. Nous utiliserons uniquement ceux qui peuvent nous permettre de constituer une série phonétique complète allant du La-dak à Amdo, en passant par Lha-sa, K'ang-ting, Taofu, Kantzé, Dé-gé, Chog-ce, Rna-ba et Sa-stod. Nous ne citerons pas les autres afin de ne pas alourdir nos tableaux; il est d'ailleurs facile de s'y reporter, les dictionnaires de Jäshke, de Bell et de Gould-Richardson qui donnent toutes ces prononciations, étant faciles à consulter, et très accessibles.

SYLLABE	DIAL. OUEST	LHA-SA	K'ANG-TING	TAOFU	KANT-ZÉ	DÉ-GÉ	CHOG-CE	RNA-BA	SA-STOD	AMDO
kyań . .	*k'ań*	*č'ań*	*t'/k'ań*	*t'oń*	*t'oń*	*t'/k'oń*				*Jań* (1)
dkyil . .	*k'il*	*k'i*	*t'i*	*srk'il*	*k'il*	*t'ɛl*	*k'...*	*χk...*	*χk...*	*Dchyil*
bka' . . .	*kas* / *ka*	*ka*	*kā*	*rge*	*ka*	*kā*	*ka*	*pka*	*ka*	*kuar*
bkra . .	*ṭa*, *ṭra*	*ṭa*, *ṭra*	*ṭʐra*	*ndra*	*ṭʐra*	*ṭʐra*				*Ja*
rkan . .	*kan*	*kan*, *ken*	*kɛn*	*skö*	*kön*	*kɛn*	*ṣk...*	*χk...*	*Rk...*	*Rk...*
lka . . .	*ka*	*ka*	*kā*	*rka*	*ka*	*ka*	*lka*	*χka*	*'lka*	
sku . . .	*ku*	*ku*	*ku/ō*	*skō*	*ku*	*ku*	*sku*	*χku*	*sku*	
khyod .	*kh'öd*	*kh'ō* / *čhō*	*čhō/ōt*	*khōr*	*čhōt*	*čhō*	(à Batang = χō)			
khron .	*ṭron*	*thrōn*	*ṭʐrōn*	*ṭsrün*	*ṭʐrōn*	*ṭsrɛn*				*chon*
mkha' .	*kha*	*kha*	*khā*	*khā*	*khā*	*khā*	*kha*	*kha*	*mkha*	*khua*
'kham .	*kham*	*kham*	*kham*	*kham*	*kham*	*kham*		*ńkham*	*ńkham*	
ga	*ga*	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	*ka*	*ga*	*k'a*	*k'a*	*ga*
dgu . . .	*gu*	*gu*	*gu/ō*	*rko*	*gu/ō*	*gu*		*rgu*	*gu*	*Rgu*
bgo . . .	*go*	*go*	*go*	*rku*	*ko*	*go*		*βgo*	*gu*	*Hgo*

(1) Dans ce tableau, j'ai respecté les transcriptions phonétiques utilisées par les auteurs cités (Rockhill et Wen-yu).

SYLLABE	DIAL. OUEST	LHA-SA	K'ANG-TING	TAOFU	KANT-ZÉ	DÉ-GÉ	CHOG-CE	RNA-BA	SA-STOD	AMDO
mgo . .	go	ʿgo	gɔ	^{m}go	go	^{n}go		$\underset{\omega}{ko}$	mgo	
'ga. . . .	ga	ʿga	^{n}ga	kɛ	ga	^{n}ga		ṅga	ṅga	
rgad. . .	gad	ga/e	ge	^{r}gö	gɛ	gɛ	ɹg...	rg...	rg...	Rgad
lga . . .	ga	ga	ga	^{r}ga	ga	ga	lga	rga	ʿlga	
sgo . . .	go	go	go/ö	^{s}go	go	go	zgo	rgo	zgo	Rgo
dṅul . .	ṅül	ṅü	ṅü/ü^{l}	^{r}ṅœl	ṅul	ṅœl		ɰṅ...	ṅ...	
lṅa . . .	ṅa	ṅa	ṅa	^{r}ṅa	ṅa	ṅa	lṅa	rṅa	ʿlṅa	
sṅon . .	ṅon	ṅõm	ṅon	^{s}ṅun	ṅon	ṅon	sṅon	rṅon	sṅon	
gċig. . .	či, čig	čig/k	t'/či	^{r}čig	čig	t'/čig		χč...	χč...	
bċu . . .	ču	ču	t'u/ö	^{b}čœ	t'u	t'œ		pč...	č...	
lċaṅ. . .	čaṅ	čaṅ	t'aṅ	čaṅ	t'aṅ	t'oṅ	lč...	ṣč...	ʿlč...	
ċhen . .	čhen	čhen	čh: n	čhɛn	šɛn	šɛn	čhen	čhen	čhen	Chen
mċhin .	čhin	čhin	čhin	čhɛm	čhem	čhɪm	mčh...	mčh...	ṁčh...	
'ċham .	čham	čham	čham	tsham	tsham	^{n}čhem		ŋčh...	ŋčh...	
ja	čha	čha	t'/čha	t'/čha	čha	t'/čha	j...	čh...	j...	
mjin . .	jin	jin	jim	ji	dzim	jim		mj...	mj...	
rje. . . .	je	je	d'/je	^{r}čhi	dze	je	ɹj...	rj...	rj...	
ljaṅ. . .	žaṅ	jaṅ	j'aṅ	čhoṅ	dzaṅ	jon	lj...	rj...	ʿlj...	
rñiṅ . .	ñiṅ	ñiṅ	ñiṅ	ñim	ñim	ñi	ɹñ...	χñ...	rñ...	
sñiṅ. . .	ñiṅ	ñiṅ	ʿñiṅ	^{s}ñim	ñiṅ	ñiṅ	sñ...	χñ...	sñ...	
gtam . .	tam	tam	tam	^{r}tam	tam	tam		χt...	χt...	
rta . . .	ta	t	ta	^{r}ta	ta	ta	ṣta	ṣta	Rta	Sta
lta	ta	ta	ta	^{r}ta	ta	ta	lta	ṣta	ʿlta	Rta
stag . . .	tag	ta	ʿtɔ	^{s}ta	ta^{k}	tɔ	st...	ṣt...	st...	
mthil. .	thil	thil	thil	thɪ	thil	thɛl		mth...	mth...	
dud . . .	tüt	tü^{t}	tu^{t}	tœr	tü	tö	d...	t...	d...	Du
gduṅ . .	duṅ	duṅ	doṅ	^{r}toṅ	tuṅ	doṅ		ɰd...	ɰd...	Rd...
bdag . .	dag	dag	da	^{r}da	tak	dā		βd...	d...	
mda' . .	da	da	^{m}da	mde	tā	^{n}dā		md...	md...	
'da . . .	da	da	da, ^{n}da	nda	da	^{n}da		nd...	nd...	
rdo . . .	do	do	do	^{r}do	to	do	ɹdo	rdo	rdo	Rdo
ldag. . .	dag	dag	dā	^{r}ta	ta^{k}	dā	ld...	rd...	ʿld...	
gnas. . .	ne	ne	nɛ^{s}	^{r}noṅ	nɛ	nɛ		ʿn...	ɰn...	
rnon . .	non	nõm	non	^{r}nom	nœm	nɛ̃	ɹn...	rn...	rn...	
sna . . .	na	na	ʿna	^{s}na	na	na	sn...	rn...	sn...	Rna
pu	pu	pu	pu	pœ	pu	pu	pu	pu	pu	Hu
dpal . .	pal	pal	pɛ^{l}	^{r}pal	pal	pɛl		χp...	χp...	Hual

SYLLABE	DIAL. OUEST	LHA-SA	K'ANG-TING	TAOFU	KANT-ZÉ	DÉ-GÉ	CHOG-CE	RNA-BA	SA-STOD	AMDO
spu . . .	*pu*	*pu*	*pu/œ*	^{r}*bœ*	*pu*	*pu*	*sp...*	*Φp...*	*sp...*	
phug . .	*phug*	*phu*ʿ	*Φu*	*phœr*	*phuk*	*phu*^{k}	*ph...*	*ph...*	*ph...*	*Hug*
'phaṅ . .	*phaṅ*	*phaṅ*	*phaṅ*	*phaṅ*	*phaṅ*	*phoṅ*		*mph...*	*mph...*	
ba. . . .	*pa*	*pa*	*pā*	*pā*	*pā*	*pā*	*b..., v...*	*β...*	*ɯ...*	
dbu . . .	ʿ*u*	*u*	ʿ*u*	^{r}*bœ*	*pu*	*u*		*ɰβ...*	*ɯ...*	*ɯu*
'bag . . .	*bag*	*bak*	^{n}*ba*^{k}	^{n}*ba*	*pak*	^{m}*ba*		*mb...*	*mb...*	
rba . . .	*ba*	*ba*	*bā*	^{r}*bā*	*bā*	*bā*	*ɹb...*	*rβ...*	*rɯ...*	
lba. . . .	*ba*	*ba*	ʿ*bā*	^{r}*bā*	*bā*	*bā*	*lb...*	*rβ...*	ʿ*lb...*	
sbal . . .	*bal*	*bal*	*ba/ɛl*	^{s}*pon*	*pal*	*ba*^{l}	*zb...*	*sβ...*	*zɯ...*	
dma' . .	*ma*	*ma*	*ma*	^{r}*me*	*ma*	*mā*		*ɰm...*	*m...*	
rmig . .	*mig*	*mi*^{k}	*mi*	^{r}*mi*	*mik*	*mi*^{k}	*ɹm...*	*χm...*	*rm...*	
sman . .	*man*	*mɛn*	*mɛn*	*sman*	*mɛn*	*mɛ*	*sm...*	*χm...*	*sm...*	
gcaṅ . .	*saṅ*	*tsaṅ*	*tsaṅ*	^{r}*tso*	*tsaṅ*	*tsoṅ*		*χts...*	*χts...*	
rca. . . .	*sa*	*tsa*	*tsa*	^{r}*tsa*	*tsā*	*tsā*	*ṣts...*	*ṣts...*	*Ṛts...*	
brce. . .	*se*	*tse*	*tse*	^{r}*tsi*	*tsi*	*tsɛ*	*ṣts...*	*ṣts...*	*Ṛts...*	*Rtse*
sca. . . .	*sa*	*tsa*	*tsa*	^{s}*tsa*	*tsa*	*tsa...*	*s...*	*ṣts...*	*sts...*	
mcho . .	*tsho*	*tsho*	*tsho*	^{m}*tshu*	*tsho*	^{n}*tsho*		*mtsh...*	*mtsh...*	
'chog . .	*tsho*	*tshog*	*tsho*^{k}	*tshok*	*tshok*	*tshog*		*ntsh...*	*ntsh...*	
ju	*dzu*	*dzu*	*dzu*	*dzœ*	*čhu*	*tsu*	*dz...*	*dz...*	*dz...*	*Dzu*
mjo. . .	*dzo*	*dzo*	*dzo*	*mdzo*	*dzo*	^{n}*dzo*		*mdz...*	*mdz...*	
'jin . . .	*zin*	*dzin*	*dzin*	*tsem*	*dzin*	*dzin*		*ndz...*	*ndz...*	
rja. . . .	*za*	*dza*	*dza*	^{r}*dza*	*sa*	*dza*	*ɹdz...*	*rdz...*	*rdz...*	*Rdja*
wa. . . .	^{u}ā, ɯa	ɯa	ɯa/^{u}ā	ɯa	ɯa	ɯa/^{u}ā	*ɯ...*	*γ...*	ʿ*lœ...*	
ža	*ža*	*ša*	Φa, ž'a	*ža*	*ša*	*š*^{r}*a*	*ž'...*	*š'...*	*ž'...*	
gžu . . .	*ž'u*	*šu*	*ž'u/œ*	^{r}*žœ*	*šu*	ʿ^{r}*gœ*		*χš'...*	*χš'...*	
bži. . . .	*ži*	*ši*	*ž'i*	*že*	*ši*	*Чt/e*		*ɥž'...*	*ɥž'...*	
za	*za*	*s'a*	*za*	*za*	*sa*	*sa*	*z*	*z, s*	*z*	*za*
zla. . . .	*ḍa*	*ḍa*	*da*	*zla*	*da*	*da*				*Da*
gzug . .	*zug*	*s'u*^{k}	*zug*	^{r}*zu*	*z/su*	*zu*		*ɰz...*	*ɰz...*	
bzaṅ . .	*zaṅ*	*s'aṅ*	*zam, zaṅ*	*zom*	*zom*	*zom*		*βz...*	*ɥz...*	*Rz...*
'os	ʿ*ö*	*ö*	*œs*, ^{w}*öt*	*rɯot*	*ö*	*ö*	*h...*	*?...*	*ö*	*ö*
śa	*śa*	*śa*	*śa*	*śa*	*śa*	*ś*^{r}*a*	*ś'...*	*χś'...*	*ś'...*	
bśal . . .	*śal*	*śe*	*śe/ɛ*^{l}	*śe*	*śe*	*ś*^{r}*a*		*ɥś'...*	*ɥś'...*	
sla	*la*	*la*	ʿ*la*	^{r}*la*	*la*	ʿ*la*		*ṣl...*	ʿ*la...*	*La*
gsum . .	*sum*	*sum*	*sum*	*sœm*	*sum*	*sum*		*χs...*	*χs...*	*Rsum*
bsu . . .	*su*	*su*	*sœ*	^{r}*sœ*	*sœ*	*sö*		*Φs...*	*ɥs...*	
lham . .	*lham*	ʿ*lham*	ʿ*lham*	^{r}*lham*	*lham*	*lham*	ʿ*lh*	ʿ*lh...*	ʿ*lh...*	

III. ANALYSE DES DOCUMENTS PRÉCÉDENTS

Nous allons essayer maintenant d'analyser nos documents en étudiant, dans l'ordre classique des dictionnaires, la prononciation des diverses radicales, souscrites, préfixes et suscrites, de façon à mettre en évidence les modifications que les divers affixes apportent à la prononciation des radicales et des voyelles dont elles sont affectées. Nous mettrons tout particulièrement l'accent :

1° Sur les différences de prononciation entre les divers dialectes, à l'intérieur du Si-k'ang;

2° Sur les différences de prononciation entre les dialectes du Si-k'ang et les autres dialectes tibétains :

— d'une part, ceux de l'Ouest et de Lha-sa, de beaucoup les mieux connus et pouvant représenter (ceux de Lha-sa), la prononciation officielle du tibétain parlé actuel;

— d'autre part, les dialectes très mal connus des nomades du Nord-Est (Amdo et Kou-kou Nor), très intéressants pour l'histoire de la langue du fait de leurs caractères archaïques.

1. *Radicales isolées* (sans souscrites, préfixes ni suscrites)

ཀ་ *k(a)*. Occlusive vélaire sourde [*kă*].

Lorsqu'elle est affectée de la voyelle inhérente *a*, elle se transforme souvent en l'uvulaire correspondante [*q*] en même temps que la voyelle [*a*] se transforme en une voyelle plus postérieure [a] ou [ɔ].

Affectée de la voyelle *o*, elle se transforme parfois en la sonore correspondante *g(a)*.

Ex. : *ko-ba* se prononce selon les localités [*koɯa*] ou [*goɯa*], ce qui n'a jamais lieu à Lha-sa.

ཁ་ *kh(a)*. La même aspirée, cette aspiration étant très variable selon les localités et les individus.

En seconde syllabe d'un mot dissyllabique, *kh* se transforme souvent en la sonore sourde *g* lorsque la première syllabe se termine par une nasale.

Ex. : *ljaṅ-khu* se dit [*jaṅkhu*] à K'ang-ting et Dégé, [*jaṅgu*] à Taofu et Kantzé; *naṅ-khor* : [*naṅkhor*] à K'ang-ting et Dé-gé, [*naṅgor*] à Taofu, Kantzé.

Le même phénomène se produit lorsque cette seconde syllabe commence par un ' qui a pour effet de nasaliser la première syllabe.

Ex. : *ya-'kho* se prononce [*yaṅkho*] ou [*yaṅgo*] selon les localités.

ག་ *g(a)*. Occlusive vélaire sonore [*gă*].

Lorsqu'elle est isolée, sans préfixe ni suscrite, elle se transforme souvent en la

sourde *k*, mais ce n'est pas constant. Dans de nombreux cas, elle garde sa valeur de sonore, tandis qu'à Lha-sa, elle est toujours sourde.

Ex. : *gaṅ* se dit partout [*kaṅ*];
goms-pa se dit, soit [*kɔmpa*] soit [*gɔmpa*];
gis se dit partout [*gi*].

ང་ *ṅ(a)*. Nasale vélaire. Se prononce toujours [*ṅä*].

ཅ་ *č(a)*. Affriquée alvéolo-palatale sourde [*čä*].

Sa prononciation est souvent difficile à noter, oscillant selon les informateurs, entre l'affriquée alvéolo-palatale [*ča*] et l'occlusive prépalatale mouillée [*t́*].

Ex. : *ča* se dit : à K'ang-ting [*ča*], [*č́a*] ou [*t́a*];
à Batang et dans le Tsarong [*ś́a*] (Rockhill);
à Atuntzé [*ḱa*] (Desgodins).

En seconde syllabe d'un dissyllabe, surtout après une nasale, elle se transforme souvent en la spirante correspondante [*śa*].

Ex. : *thams-čad* se dit [*thamče*] ou [*thamt́e*] à K'ang-ting; [*thamt́e*] à Dé-gé, [*thamśe*] à Taofu et à Kantzé.

ཆ་ *čh(a)*. L'aspirée correspondante. L'aspiration est toujours bien marquée, mais la mouillure qui était fréquente pour la non-aspirée ne se retrouve pour l'aspirée qu'à Batang et au Tsarong.

Ex. : *čha* se dit [*čh́a*] dans cette région; [*čha*] partout ailleurs.

La prononciation en spirante [*ś*] est fréquente mais on observe parfois aussi celle de l'affriquée dentale sourde [*tsha*].

Ex. : *čhu* se dit partout [*čhu*] (sauf modifications de la voyelle);
čhos se dit [*čhö*], [*čho*] ou [*čhü*] à K'ang-ting, Taofu, Dé-gé; [*tsho*] à Kantzé et parfois aussi à Dé-gé;
čhen se dit en général [*čhɛn*] ou [*čhin*], mais [*śen*] ou [*śɛn*] à Kantzé et à Dé-gé;
čha se prononcerait [*ś́a*] à Atuntzé d'après Desgodins.

ཇ་ *j(a)*. Affriquée palatale sonore. Grandes variations individuelles et régionales.

Ex. : *ja* a le plus souvent la prononciation [*ča*] comme à Lha-sa mais en seconde syllabe d'un dissyllabe, après une latérale, elle reprend parfois la prononciation [*ja*].

Ex. : *gsol-ja* se dit presque partout [*solja*] ou [*söja*].

Cette prononciation se trouve également en initiale.

Ex. : *jo-bo* se dit [*jowo*] à Kantzé, [*čowo*] à Taofu et Dé-gé, [*jhowo*] à K'ang-ting, avec un [*j*] très allongé et légèrement aspiré.

Dans le Sud (Atuntzé), *ja* se prononcerait [*ḱa*] (Desgodins).

ཉ་ *ñ(a)*. Nasale palatale. Prononciation invariable [*ñ*].

ཏ ཐ *t(a)* et *th(a)*. Occlusives dentales sourdes. Prononciations invariables [*ta*] et [*tha*].

ད *d(a)*. Occlusive dentale sonore. Dans le Tibet central, elle a toujours la prononciation sourde [*ta*] lorsqu'elle est initiale, sans préfixe ni suscrite; il n'en est pas de même dans le Si-k'ang.

Ex. : *dus* se dit souvent [*tu*] ou [*tœ*], mais [*dœ*] à Taofu, [*du*] en Amdo.

ན *n(a)*. Nasale dentale. Toujours [*na*].

པ ཕ *p(a)* et *ph(a)*. Occlusives bilabiales sonores.

Toujours prononcées [*pa*] et [*pha*] au début d'un monosyllabe.

En particule, la prononciation [*pa*] est la plus fréquente, sauf quand la syllabe précédente se termine par une nasale; on a alors généralement la prononciation [*ba*], mais ce n'est pas constant.

Ex. : *dmar-po* se prononce toujours [*marpo*];
bzañ-po : [*zañpo*] à Kantzé, [*zombo*] à K'ang-ting et à Dé-gé.

A Taofu, *pa* se prononce généralement [*ba*], parfois [*wa*]. En Amdo (Rockhill), c'est une aspiration gutturale [*H*].

Ex. : *pañ-(čhen) :* [*Hañ*];
phug : [*Hug*].

བ *b(a)*. Occlusive bilabiale sonore, toujours prononcée [*pa*] au début d'un mot, au Si-k'ang comme à Lha-sa.

Par contre, dans les dialectes de l'Est et du Nord-Est, l'occlusive [*pa*] est souvent remplacée par la spirante correspondante [*β*], la spirante labio-dentale [*v*], ou même la semi-voyelle [*w*].

Ex. : *bu* se dit généralement : [*pu*] ou [*pœ*] dans le Si-k'ang; [*bu*] ou [*vu*] à Chog-ce; [*βu*] à Rna-ba; [*wu*] à Sa-stod; [*wu*] en Amdo.

En particule, la prononciation est presque toujours [*wa*], exceptionnellement [*pa*] (à Taofu) ou [*ba*].

Ex. : *śi-pa :* [*śipa*] à Taofu, [*śiwa*] partout ailleurs;
lta-bu se dit par contre [*tapu*] dans tout le Si-k'ang.

མ *m(a)*. Nasale bilabiale. Toujours prononcée [*ma*].

ཙ *c(a)*. Affriquée dentale sourde [*tsa*], comme à Lha-sa. Ne devient jamais [*sa*] comme dans le Lahul (Roehrich).

ཚ *ch(a)*. La même aspirée. Prononciation très uniforme [*tsha*].

ཛ *j(a)*. Affriquée dentale sonore [*dza*]. Alors qu'elle est toujours assourdie [*tsa*] dans le Tibet central (Bell), transformée en spirante sonore [*za*] dans le Lahul (Roehrich), elle garde généralement dans le Si-k'ang, la prononciation [*dza*]. C'est celle de K'ang-ting, de Taofu, celle aussi de Chog-ce, Rna-ba et Sa-stod. Par contre,

on retrouve à Dé-gé, la prononciation de Lha-sa, tandis qu'à Kantzé, il y a assourdissement de l'affriquée.

Ex. : *ja-ti* se dit [*dzati*] à K'ang-ting et Taofu, [*čati*] à Kantzé, [*tsati*] à Dé-gé; *ju-ta* se dit [*dzuta*] à K'ang-ting et Taofu, [*čuta*] à Kantzé, [*tsuta*] à Dé-gé.

ཝ་ *v(a)*. Spirante bilabiale [*w*]. Dans le Si-k'ang, la prononciation de ce [*w*] se rapproche souvent d'un [a] long précédé d'un [*ŭ*] très discret, en une seule émission de voix [*ŭā*], comme Roehrich l'avait noté dans le Lahul.

ཞ་ *ź(a)*. Spirante palatale sonore [*ź*]. Dans le Tibet central, elle se prononce toujours comme la sourde correspondante [*ś*]. A Si-k'ang, on a les deux types de prononciation : la sonore [*ź*] comme dans l'Ouest, mais légèrement aspirée, la sourde [*ś*] comme à Lha-sa. Wen-yu signale aussi ces deux prononciations dans la région qu'il a étudiée.

A Dé-gé, on a une variante locale : introduction d'un [*r*] très discret après le [*ś*] : [*ś*ʳ].

Ex. : *źa* se dit [Φa] ou [*ź*'a] à K'ang-ting et Taofu; [*śa*] à Kantzé, [*śʳa*] à Dé-gé; *źu* : [Φ*u*] ou [*ź*'*œ*] à K'ang-ting et Taofu, [*śu*] à Kantzé, [*śʳu*] à Dé-gé.

ཟ་ *z(a)*. Spirante dentale sonore [*za*]. Alors qu'à Lha-sa, elle se transforme en la sourde [*s*] et qu'elle garde au Lahul sa prononciation sonore [*z*], on observe au Si-k'ang, les deux prononciations avec une répartition géographique assez nette.

Ex. : *za* se dit [*za*] à K'ang-ting et Taofu, [*sa*] à Kantzé et à Dé-gé.

Wen-yu a également noté les deux types de prononciation.

འ་ *'a*. Spirante laryngale sonore. Dans le Si-k'ang, ce son, à peine perceptible, se caractérise par un abaissement du voile du palais qui reste relevé dans la prononciation du ཨ (*a*). Il est souvent marqué par une légère aspiration, mais peut aussi se transformer en la roulée [*r*], la semi-voyelle [*w*] ou l'association des deux :

Ex. : *'ur* se dit [ʿ*ur*] à Kantzé, [ʷ*ur*] à K'ang-ting, [ʿ*r*ʿ*ur*] à Taofu et [*wur*] à Dé-gé;
'os-pa : [*ö*] ou [*öᵗ*] à Kantzé, [ʷ*ɔᵗ*] à K'ang-ting, [*rwot*] à Taofu.

ཡ ར་ ལ་ *y(a)*, *r(a)*, *l(a)*. Prononciation invariable [*ya*], [*ra*], [*la*], le [*ra*] plus ou moins roulé.

ཤ་ *ś(a)*. Spirante palatale sourde. Sa prononciation habituelle est [*śa*]. D'après Rockhill, elle prendrait un son mouillé [*ś'a*] à Batang et dans le Tsarong. A Dé-gé, j'ai fréquemment observé un [ʳ] assez discret, ce [*śʳ*] se transformant parfois en une spirante uvulaire très rauque et fortement aspirée [χ].

Ex. : *a-na-śog* se dit [*anaśʳo*] ou [*anaχo*] à Dé-gé.

C'est probablement le même phonème que nous avons signalé en Amdo pour la prononciation du *p* et du *ph*, celui que nous retrouverons également dans la prononciation du *khyod* à Batang.

ས་ *s(a)*. Spirante dentale sourde. Toujours prononcée [*sa*].

ཧ་ *h(a)*. Spirante laryngale dure. Toujours fortement aspirée [*ha*].

2. *Préfixes*

Dans le Tibet central, les cinq préfixes : *g*(*a*), *d*(*a*), *b*(*a*), *m*(*a*) et *'*(*a*) ne se prononcent jamais. Par contre, les cinq consonnes : *g*(*a*), *j*(*a*), *d*(*a*), *b*(*a*) et *j*(*a*) qui, en radicale isolée sans préfixe ni suscrite, se transforment en leur correspondante sourde, gardent sous l'action de ces préfixes, leur valeur de sonore.

Ex. : A Lha-sa *g*(*a*) se prononce [*ka*], mais *dg*(*a*) se prononce [*ga*].

Les choses sont moins simples dans le Si-k'ang.

g(*a*) *préfixe*.

Il est souvent muet comme à Lha-sa, mais se prononce parfois comme l'uvulaire spirante sonore [χ] ou la roulée dentale [*r*].

Ex. : *gtam* se dit [*tam*] à K'ang-ting, Kantzé, Dé-gé; [*ʳtam*] à Taofu;
gčig : [*t'i*] ou [*či*] à K'ang-ting et Kantzé, [*ʳčig*] ou [χ*i*] à Taofu et Dé-gé.

La transformation en [*r*] peut être rapprochée de celle que Dragunov signale dans l'Ouest :

Ex. : *gsum* = [ʁ*sum*];

et de celle que Rockhill note en Amdo :

Ex. : *gsum* = [*Rsum*]; *gzugs* = [*Rdzuk*].

Wen-yu note de son côté les diverses formes du préfixe *g* dans la région qu'il a étudiée :

à Rna-ba : [χ] devant *č*, *t*, *c*, *ś* et *s*;
[ʁ] devant *d*, *ž* et *z*;
[*'*] devant *ñ*, *n* et *y*.

A Sa-stod, même schéma sauf que [ʁ] remplace [*'*] devant *ñ*, *n* et *y*, à Chog-ce par contre, le préfixe n'est pas prononcé.

L'action du préfixe *g* sur la radicale est variable.

Ex. : *gduṅ* se dit [*doṅ*] à K'ang-ting et Dé-gé, [*ʳtoṅ*] à Taofu, [*tuṅ*] à Dé-gé.

d(*a*) *préfixe*.

Il est souvent muet comme à Lha-sa, mais il se manifeste parfois sous la forme d'une légère aspiration [*ʿ*] ou de la roulée dentale [*r*].

Ex. : *dbu* se dit [*u*] à Dé-gé, [*ʿu*] à K'ang-ting, [*ʳbœ*] à Taofu.

Comme nous l'avons déjà vu pour le *g*(*a*) préfixe, et comme nous le retrouverons souvent, le [*r*] dental de Taofu se retrouve en général sous une forme uvulaire, plus postérieure, dans les dialectes nomades du Nord-Est.

C'est ainsi que Wen-yu note la prononciation du *d*(*a*) préfixe :

A Chog-ce : muet.

A Sa-stod : muet devant *g*, *n*, *b* et *m*.

[χ] — *k* et *p*;
A Rna-ba : [χ] — *j* et *p*;
[ʁ] — *n*, *b* et *m*;
[r] — *g*.

En Amdo, Rockhill note lui aussi la prononciation uvulaire [*R*].

Ex. : *dka'* = [*Rka*].

L'action sur la radicale est encore irrégulière; tantôt elle redevient sonore, comme à Lha-sa, tantôt elle reste sourde comme lorsqu'elle est isolée.

Ex. : *dben-pa* est [*bepa*] ou [*wɛnpa*] à K'ang-ting, [*rbœwa*] à Taofu, [*pœmpa*] à Kantzé, [*wɛnpa*] à Dé-gé;
dga'- est [*ga*] à K'ang-ting, Kantzé, Dé-gé, [*rka*] à Taofu.

b(a) préfixe.

Comme le *d(a)* préfixe, il est muet à K'ang-ting, Kantzé et Dé-gé, transformé en [*r*], parfois aussi en [*b*] ou en [*v*] à Taofu.

Ex. : *bka'* est [ka] à K'ang-ting, Kantzé et Dé-gé, [*rgö*] à Taofu;
bču est [*ťu*] à K'ang-ting, Kantzé et Dé-gé, [*bčœ*] ou [*'čœ*] à Taofu.

En Amdo (Rockhill), *b(a)* préfixe est souvent muet; parfois aussi, il prend une forme uvulaire [*R*] ou [*H*].

Ex. : *bgegs* se prononce [*Hgek*], *bzlas* : [*Rda*].

Wen-yu note que le *b(a)* préfixe est muet à Chog-ce.

A Rna-ba, il est muet devant *k*, *č*, *t* et *c*,
il devient [*p*] devant *g*;
[β] devant *d*;
[Φ] ou [β] devant *s* et *z*;
[ɥ] devant *ś* et *ź*.

A Sa-stod, il devient [*W*] ou [*M*] devant les occlusives et affriquées, [ɥ] devant les spirantes.

De plus, lorsqu'il est muet, il a pour effet de labialiser la radicale qui le suit.

Ex. : *btaṅ* se prononce [*taṅ*], *bgad-pa* : [*gœtpa*].

Action irrégulière sur la radicale, comme pour *g(a)* et *d(a)*.

Ex. : *bdag* est [*da*] à K'ang-ting, [*rdā*] à Taofu, [*tak*] à Kantzé;
bgo est [*go*] à K'ang-ting, [*rku*] à Taofu, [*ko*] à Kantzé.

m(a) préfixe.

D'après Jäshke, il serait toujours prononcé dans le Si-k'ang; ce n'est pas aussi simple.

Pour Wen-yu :

A Dé-gé, il n'est prononcé que devant les radicales *g*, *j*, *d* et *j*; il prend alors la forme [*n*], [*m*] ou [*ṅ*].

A Sa-stod, il est toujours prononcé sous la forme [*m*].

A Rna-ba, il en serait de même, sauf devant les vélaires où il est muet.

D'après nos observations, il est muet devant *k*, *kh*, *ṅ*, *čh*, *ǰ* et *th*. Devant les autres radicales, il se prononce [*m*] ou [*n*]. Devant le *g*, il n'est prononcé qu'à Taofu, sous la forme [*m*], à Dé-gé sous la forme [*n*].

'(a) préfixe.

Il se comporte d'une façon différente selon qu'il appartient à un mot isolé ou au second mot d'un dissyllabe.

Dans le premier cas, il est muet, ou très discret, pouvant se présenter comme une simple aspiration ou encore comme une nasale [*ṅ*], [*n*] ou [*m*].

Ex. : *'phur-ba* se dit toujours [*phurwa*]; *'dod-pa :* [*dœ*], [*ᶜdœ*], [*ⁿdœ*] ou [*ᵐdœ*], sans répartition géographique discernable.

En seconde syllabe d'un mot dissyllabique, il a pour effet constant de nasaliser la radicale de la première syllabe.

Ex. : *'khyag-'khyag* se prononce toujours [*čan-ča*];
ka-na–gro : [*ka-nan-ḍẓro*].

Wen-yu a précisé les variations de ce son nasal :
[*ṅ*] devant *kh(a)* et *g(a)*;
[*ñ*] devant *čh(a)* et *j(a)*;
[*n*] devant *th(a)*, *d(a)*, *ch(a)* et *j(a)*.

J'avoue n'avoir jamais pu faire ces distinctions dans le Si-k'ang.

Contrairement aux préfixes précédents, l'action de *'(a)* préfixe sur la radicale est constante, il lui conserve toujours sa valeur de sonore comme à Lha-sa.

3. *Suscrites*

Ce sont *r*, *l* et *s*. Dans le Tibet central, elles sont toujours muettes et possèdent sur la radicale, la même action que les préfixes : rendre aux radicales [*g(a)*], [*j(a)*], [*d(a)*], [*b(a)*] et [*j(a)*], leur valeur de sonores, ces radicales étant prononcées comme les sourdes correspondantes lorsqu'elles sont isolées, sans préfixes ni suscrites.

r suscrit.

Nous retrouvons ici les caractères particuliers de la prononciation de Taofu. Le *r* suscrit est muet dans tout le Si-k'ang (comme à Lha-sa), sauf à Taofu où il devient un [*r*] ou un [*ś*] discrets.

Ex. : *rta* est [*ʳta*] à Taofu, [*tã*] partout ailleurs;
rkan : [*škö*] à Taofu, [*ken*] partout ailleurs.

Le mot *rdo-rje*, seule exception à Lha-sa où le *r* de *rje* se prononce, n'en est pas une au Si-k'ang où l'on dit partout (sauf à Taofu) : [*ďe*].

Mêmes analogies que pour les préfixes entre la prononciation de Taofu et celle des dialectes du Nord-Est :

A Chog-ce (Wen-yu), le *r* suscrit devient :

[*ṣ*] légèrement aspiré devant *k*, *t*, *c*.

Ex. : *rta* = [*ṣ*'ta].

[*ɹ*] devant *g*, *d*, *b*, *j*, *j*, *ṅ*, *n*, *ñ*, *m*.

A Rna-ba et à Sa-stod :

[*r*] peu roulé devant *g*, *d*, *b*, *j*, *j*, *ṅ* et *n*;

[*ṣ*] légèrement aspiré devant *t* et *c*;

[χ] légèrement aspiré devant *k*, *ṅ* et *m*.

Ex. : *rka* = [χ'*ka*].

En Amdo (Rockhill), le *r* suscrit est parfois muet, mais il est souvent prononcé comme un [*R*] ou un [*S*].

Ex. : *rten* = [*Ten*]; *rgaṅ* = [*Rgaṅ*]; *rta* = [*Sta*].

L'action du *r* suscrit sur la radicale est constante; celle-ci garde toujours sa valeur de sonore.

Ex. : *da* se dit [*tā*] mais *rdo* = [*do*] ou [ʳ*do*] (Taofu);
ga se dit [*ka*] mais *rgad-po* = [*gepo*] ou [ʳ*gōpo*] (Taofu).

l suscrit.

Muet sauf à Taofu où il est prononcé [*r*].

Ex. : *lga* = [ʳ*ga*].

Mêmes analogies entre Taofu et les dialectes de l'Est et Nord-Est :

A Chog-ce (Wen-yu) le *l* suscrit se prononce :

[*ɬ*] ou ['*l*] dans le mot *lha*,

[*l*] dans tous les autres cas.

A Rna-ba, également [*ɬ*] pour *lha*;

[*r*] devant *g*, *ṅ*, *j*, *j*, *b*;

[*ṣ*] devant *t* et *c*;

[χ) devant *k*;

[Φ] devant *p*.

A Sa-stod :

[*t*] interdental rappelant le son θ devant *k*, *č*, *t* et *p*;

[*ḫ*] interdental rappelant le son χ devant *g*, *j*, *d*, *b*, *n*.

L'action du *l* suscrit sur la radicale est analogue à celle du *r* bien que moins régulière, la radicale devient parfois sourde :

Ex. : *ldag* est [*dā*] à K'ang-ting, mais [*ta*ᵏ] à Kantzé et [ʳ*ta*] à Taofu.

s suscrit.

Muet ou marqué par une légère aspiration. A Taofu, il devient : [*s*], [*ś*] ou [*z*].

Ex. : *sgo* = [*sgo*] à Taofu; [*go*] partout ailleurs;
stag = [*tak*] à Kantzé, [*'tɔ*] à K'ang-ting, [*śta*] à Taofu.

A Chog-ce (Wen-yu) :

[*s*] devant *k*, *t*, *p*, *ṅ*, *ñ*, *n* et *m*:

[*z*] devant *g*, *d*, *b*.

A Rna-ba :

[*r*] devant *g*, *ṅ*, *d*, *n*, *b*;

[*s*] devant *t*, *c*;

[χ] devant *k*, *ñ*, *m*;

[Φ] devant *p*.

A Sa-stod :

[*s*] devant *k*, *t*, *p*, *c*, *ṅ*, *ñ*, *n*, *m*,

[*z*] devant *g*, *d*, et *b*.

En Amdo (Rockhill), il est muet ou transformé en [*R*].

Ex. : *sgo* = [*Rgo*]; *sna* = [*Rna*].

4. *Souscrites*

Ce sont : *v*(*a*), *y*(*a*), *r*(*a*), *l*(*a*) et *h*(*a*). La seconde et la troisième modifient beaucoup la radicale, ce que l'on n'observe jamais à Lha-sa.

v(*a*) *souscrit*; (*wasur*).

Sa seule action est d'allonger légèrement la voyelle.

Ex. : *tsva* = [*tshā*].

y(*a*) *souscrit*; (*ya.ta*).

Son action sur les radicales dépendant de celles-ci, il faut étudier séparément les diverses combinaisons.

ཀྱ་ *kya* et ཁྱ་ *khya*.

Aucune modification de la radicale dans le Tibet central et occidental.

Ex. : *khya* = [*k'*a]; *khya* = [*kh'*a].

Dans le Si-k'ang et le Tibet oriental, il n'en est pas de même.

Dans le groupe *ky*(*a*), la radicale occlusive vélaire [*k*] est tantôt conservée,

tantôt transformée en affriquée alvéolo-palatale [č], ou en occlusive prépalatale [ť]. Cette alternance a déjà été observée dans le cas de la radicale isolée *č(a)*.

Ex. : *kyaṅ* est, selon les individus et les localités : [k'aṅ], [k'oṅ], [čaṅ], [čoṅ], [ťaṅ] ou [ťoṅ].

Pour le groupe *khy(a)*, la prononciation la plus générale est [čh].

Ex. : *kyi* est partout [čhi] (exceptionnellement [ťi] à Taofu);
khyod est presque partout [čhö], sauf à Taofu où l'on a [khö] et à Batang [χö].

ཀྱ་ *gy(a)*.

Deux types de prononciation selon que la radicale est ou n'est pas couverte par un préfixe ou une souscrite.

Dans le dernier cas, on a l'affriquée alvéolo-palatale sourde [č] ou l'occlusive prépalatale sourde [ť]; dans le premier, l'affriquée sonore correspondante [ǰ].

Ex. : *gya* est [ča] ou [ťa] dans tout le Si-k'ang, sauf à Taofu où l'on a [k'a] comme à Lha-sa;
rgya est [ǰa] dans tout le Si-k'ang, ainsi qu'à Lha-sa.

པྱ *py(a)*.

Toujours traduit par l'affriquée alvéolo-palatale [č], avec ou sans mouillure, ou par l'occlusive prépalatale [ť].

Ex. : *dpya* = [ča] ou [ťa] à K'ang-ting, Taofu, Kantzé; [č'a] à Dé-gé.

ཕྱ་ *phy(a)*.

Généralement traduit à K'ang-ting par l'affriquée alvéolo-palatale sourde aspirée [čh], plus rarement par l'occlusive prépalatale sourde [ť]. Il en est de même à Kantzé bien qu'elle y soit parfois remplacée par l'affriquée dentale sourde [tsh].

A Dé-gé, l'affriquée est presque toujours remplacée par la spirante correspondante [š] comme l'avait déjà constaté Wen-yu, exceptionnellement par l'occlusive prépalatale sourde [ť]. La spirante se retrouve également à Taofu, mais labialisée par l'adjonction d'un [p] très discret.

Ex. : *phya* = [čha] ou [ťa] à K'ang-ting, [ťa] à Taofu et Dé-gé, [čh'a] à Kantzé;
phyi = [čhi] à K'ang-ting et Kantzé, [ši] à Dé-gé, [pšö] à Taofu;
phyogs = [čhok] à K'ang-ting, [tshok] à Kantzé, [šo] à Dé-gé, [pšo] à Taofu.

བྱ་ *by(a)*.

Deux prononciations bien localisées et une archaïque, à Taofu.

Ex. : *bya* = [ča] ou [ťa] à K'ang-ting et Kantzé, [ša] à Dé-gé, [p'a] ou [pša] à Taofu.

མྱ་ *my(a)*.

Soit [m'a] (Kantzé, Taofu), soit [ṅ'a] (K'ang-ting, Dé-gé).

r(a) souscrit (*ra-ta*).

Ici comme pour les *ya-ta*, il faut distinguer les diverses radicales.

Tout d'abord, trois groupes pour lesquels la prononciation est identique :

ཀྲ་ *kr(a)*, ཁྲ་ *khr(a)*, གྲ་ *gr(a)*;

ཏྲ་ *tr(a)*, ཐྲ *thr(a)*, དྲ *dr(a)*;

པྲ་ *pr(a)*, ཕྲ *phr(a)*, བྲ་ *br(a)*.

Wen-yu donne pour Dé-gé les prononciations [*č*] et [*čh*], ce qui correspond, en gros, à nos notations, plus analytiques cependant. Alors que tous ces groupes se prononcent [*tra*] à Lha-sa, la prononciation la plus répandue dans le Si-k'ang est [*ṭšra*] avec quelques variantes locales : [*ṭšra*], [*ḍžra*]; plus rarement [t^ra], [*pra*], [g^ra] (Taofu).

མྲ་ *mr(a)* et སྲ *sr(a)*.

A l'encontre de tous les groupes précédents, le *ra-ta* est muet ici, et la radicale se prononce seule.

Ex. : *smra-* se dit [*sma*] à Taofu, [*ma*], [*man*] ou [*'ma*] partout ailleurs;
srab = [*trap*] à Lha-sa, [*srab*] au Lahul, [*sap*] dans le Si-k'ang;
sras se dit partout [*se*], à Lha-sa comme dans le Si-k'ang.

ཧྲ་ *hr(a)*.

Groupe très aberrant, le *ra-ta* donnant à l'aspirée [*h*] valeur de spirante. Wen-yu le décrit comme « a voiceless fricative-trill articulated chiefly in uvula and accompanied whith a lingual action : [*ṛ*] ».

Personnellement, nous l'avons notée comme une spirante post-alvéolaire sourde [*š*] qui, à Dé-gé, est suivie d'un roulement peu marqué.

Ex. : *hral-* se prononce [$š^ra$] à Dé-gé, [*šal*] partout ailleurs.

La prononciation de Dé-gé se retrouve au Lahul où Roehrich note : *hrul* = [$š^rul$].

l(a) souscrit (*la-ta*).

Il peut affecter les radicales *k*, *g*, *b*, *z*, *r* et *s*.

Dans les groupes *kl(a)*, *gl(a)*, *bl(a)*, *rl(a)*, la radicale a pour effet d'amuiser la radicale. Seule la souscrite est prononcée sous sa forme de latérale aspirante [*l*], aussi bien dans le Si-k'ang qu'à Lha-sa. Une seule exception, à Taofu, où la latérale est précédée de la roulée [*r*], variante fréquente dans cette localité.

Ex. : *klu* se prononce [$^rlœ$] à Taofu, [*lu*] ou [*lœ*] partout ailleurs.

Le groupe *zl(a)* constitue une exception bien connue et se prononce [*da*] dans tout le Tibet, sauf à Taofu où il conserve souvent la prononciation [*zla*].

Le groupe *sl(a)* présente des particularités intéressantes. Comme dans les groupes *kl(a)*, etc., le *s* est muet et la latérale [*l*] se prononce seule, dans tous les dialectes du Centre et de l'Ouest. Dans le Si-k'ang, on retrouve parfois cette prononciation, en particulier à Kantzé où elle est constante, mais à K'ang-ting, Taofu, Dé-gé, ce

phonème est modifié par adjonction d'une légère aspiration nasale ou d'un [*r*] discret.

Ex. : *sla* = [*la*] à Kantzé, [*'la*] à K'ang-ting et Dé-gé, [^{r}*la*] à Taofu.

Wen-yu traduit ce phonème par ['], spirante latérale dentale d'articulation plus postérieure que dans le *lha* du dialecte de Lha-sa.

Selon Yamamoto Uruwashi, cité par Wen-Yu, ce phonème ['] dériverait d'une forme plus ancienne [χ^{l}], transition courante dans les langues de la famille tibéto-birmane.

5. *Suffixes*

Ce sont *g*, *ṅ*, *d*, *n*, *b*, *m*, *'a*, *r*, *l* et *s*. Leur prononciation est variable. Leur présence se manifeste généralement par un changement de valeur de la voyelle qui affecte la radicale.

g suffixe.

Prononciation variable. A K'ang-ting et Kantzé, il est généralement prononcé comme un [*k*] ou un [*g*] très brefs, ou encore comme le stop glottal [']. A Dé-gé, il est généralement muet. A Taofu enfin, il prend une fois de plus une prononciation aberrante [*r*], [*l*], [*p*] ou [*ṅ*].

Lorsque le *g* suffixe est prononcé, il abrège la voyelle. Lorsqu'il n'est pas prononcé, comme à Dé-gé, il l'allonge et la transforme généralement en une voyelle plus fermée [*a*] en [a] ou [ɔ]; [*o*] en [*U*]; [*u*] en [*œ*]. Le tableau suivant montre ces diverses variantes :

	K'ANG-TING	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ
nag.........	[*nă*^{k}]	[*nā*]	[*năk*]	[*nɔ̄*]
rag.........	[*rrăk*]	[*răp*]	[*răk*]	[*rɔ̄*]
dżig.........	[*ż'i*]	[^{r}*żūr*]	[*šĭg*]	[^{r}*g'i*]
yug.........	[*yŭ*^{k}]	[*yœ̄l*]	[*yŭk*]	[*yœ̄*]
legs.........	[*lɛ̄g*]	[*lā*]	[*lĕg*]	[*lɛ̄*]
klog.........	[*lŏ*^{k}]	[*lŏṅ*]	[*lŏk*]	[*lū*]
rogs.........	[*rŏ*^{k}]	[*rɔ̄*]	[*rŏg*]	[*rū*]

ṅ suffixe.

Prononcé [*ṅ*] ou [*m*], surtout à Dé-gé et à Kantzé.

Il transforme souvent les voyelles : [*a*] en [*o*], [*i*] en [*o*], [*o*] en [*u*], [*u*] en [*œ*], [*ō*] ou [*o*], [*e*] en [*ɛ*] ou [*i*].

khaṅ........	[*khaṅ/khoṅ*]	[*khom*]	[*kham*]	[*goṅ*]
saṅ-ñin......	[*sogni*]	[*sogni*]	[*sogni*]	[*sogni*]
gliṅ........	[*liṅ*]	[^{r}*loṅ*]	[*liṅ*]	[*liṅ*]

duñ.........	[*tuñ*]	[*tœñ*]	[*toñ*]	[*töñ*]
doñ.........	[*toñ*]	[*tuñ*]	[*toñ*]	[*toñ*]
señ-.........	[*sɛñ-*]	[*sɛñ-*]	[*siñ-*]	[*señ-*]

d suffixe.

A Dé-gé, Wen-yu le décrit comme une occlusive glottale (glottal stop), mais je l'ai trouvé généralement muet. A K'ang-ting et Kantzé, il est muet ou marqué par un [*t*] peu accentué. A Taofu, il peut avoir une prononciation aberrante [*r*] ou [*l*].

Il transforme le [*a*] en [*e*] ou [*ɛ*], souvent en [*ö*] à Taofu; le [*i*] en [*e*], le [*u*] en [*œ*] ou [*ü*]; le [*o*] en [*œ*] ou en [*u*] à Taofu :

rgad........	[*g^e*]	[*^rgö*]	[*g^ɛ*]	[*gɛ*]
brjid........	[*dzi^t*]	[*^rčhe*]	[*dzē*]	[*ji*]
lud.........	[*lœ^t*]	[*lō*]	[*lū*]	[*lō*]
dud.........	[*tü*]	[*tœ^r*]	[*tü*]	[*tō*]
phud........	[*phüt*]	[*phœ̄l*]	[*phü*]	[*phœ̄*]
khyed.......	[*čhē*]	[*t'i*]	[*čhē^t*]	[*čhē*]
khyod.......	[*čhō*]	[*khö^r*]	[*čhö^t*]	[*čhǒ*]

n suffixe.

Prononciation irrégulière [*n*], [*m*] ou muet.

Action sur la voyelle assez constante : [*a*] en [*e*] ou [*ɛ*], parfois [*ö*] à Taofu; garde parfois sa valeur de [*a*] à Kantzé ou Taofu; [*i*] en [*ɪ*], [*e*] ou [*ɛ*]; [*u*] en [*ü*], parfois [*ö*] à Taofu; [*o*] en [*ö*], parfois [*ü*] ou [*ɛ*]. A Dé-gé, il se transforme souvent en la nasale [*ɛ̃*].

rkan.......	[*ken*]	[*^skö*]	[*kön*]	[*kɛn*]
mčhin......	[*čhim*]	[*čhɛm*]	[*čhɛm*]	[*čhɪm*]
(*sañ*) *ñin*....	[*-ñi*]	[*-ñi*]	[*-ñi*]	[*-ñi*]
kun........	[*kun*]	[*kün*]	[*kum*]	[*kön*]
'phen.......	[*phɛn*]	[*bœm*]	[*phin*]	[*^mphɛn*]
gyon.......	[*čhön*]	[*t'ün*]	[*čhom*]	[*t'ɛn*]
dgon.......	[*gön/gom*]	[*^rkom*]	[*göm*]	[*gɛ̃*]

Desgodins donne comme constant ce son [*ɛ̃*] dans le cas de *a* suivi de *n;* nous ne l'avons jamais entendu dans ce cas et il s'agit probablement de la prononciation d'Atuntze. Les quelques exemples donnés par Rockhill semblent montrer qu'en Amdo, le *n* suffixe ne modifie pas le son de la voyelle.

b suffixe.

Prononcé le plus souvent comme un [*p*] très bref, souvent muet. A Dé-gé, je l'ai également trouvé sous ces deux formes et ai rarement entendu l'occlusion glottale signalée dans cette localité par Wen-yu.

L'action sur la voyelle est moins nette que pour les suffixes déjà étudiés, mais le [*a*] est souvent transformé en [ɑ] ou [ɔ], le [*o*] en [*u*].

lab	[*lăp*]	[*lœ̆p*]	[*lɔ̄p*]	[*lăp*]
tib.........	[*tīp*]	[*tɪ*]	[*tīb*]	[*tɪ̄*]
subs	[*šœ̆ps*]	[*šü*]	[*šü̆p*]	[*šrǖ*]
phebs	[*phĕ̈/ɛt*]	[*phœ̄*]	[*phɛ̄p*]	[*phɛ̄*]
yob........	[*yö̆p*]	[*yü̆b*]	[*yŏp*]	[*yŏp*]

m suffixe.

Wen-yu distingue trois variétés de prononciation de l'*m* suffixe, dans le dialecte de Dé-gé, correspondant à la nature de la voyelle précédente :

après les voyelles postérieures fermées : [*ṅ̥*] prononcé avec les lèvres arrondies. Ex. [$u_{\dot{n}}$];

après les voyelles postérieures ouvertes : [*ṅ*] normal. Ex. : [*aṅ*];

après les voyelles antérieures fermées : [*n*]. Ex. : [*in*];

Nous n'avons pu distinguer ces variantes et l'avons toujours entendu comme un [*m*].

Son action sur les voyelles est très analogue à celle du *b* suffixe :

'čham	[*čham*]	[*tsham*]	[*tsham*]	[*ⁿčhom*]
'jam.	[*jam*]	[*dzim*]	[*tsam*]	[*ⁿdzam*]
khrims......	[*ṭʳɛm*]	[*ṭsrŏm*]	[*ṭsrim*]	[*ṭsrim*]
gtum.	[*tum/tœm*]	[*ʳtœ*]	[*tum*]	[*tœm*]
yum	[*yŭ/om*]	*yĭm*]	[*yŭm*]	[*yü̆m*]
skom.......	[*kŏm/kɔm*]	[*skŭm*]	[*kom*]	[*kɔm*]
bsdom	[*dœ̆m/dɔ̆m*]	[*stŏm*]	[*tŏm*]	[*dœm*]

'a suffixe.

Il n'a pas de son propre et sa présence n'a pour résultat que d'allonger la voyelle précédente.

Son action sur cette voyelle est analogue à celle du *b* suffixe, mais beaucoup moins constante :

bka'........	[*kā*]	[*ʳgē*]	[*kā*]	[*kā*]

r suffixe.

Il est presque toujours prononcé, souvent même dans le Si-k'ang avec un son fortement roulé. Pourtant à Dé-gé, il est souvent muet ou se transforme parfois en la latérale [*l*], phonème que l'on retrouve exceptionnellement à K'ang-ting et à Taofu.

Son action sur la voyelle est peu marquée, mais on observe encore ici la transformation de l'[*a*] en [a], de l'[*i*] en [*e*], de l'[*u*] en [*œ*], [*ö*] ou [*o*], de l'[*e*] en [*ɛ*], de l'[*o*] en [*ɔ*] :

thar	[*thăr*]	[*thăr*]	[*thăr*]	[*thăr/l*]
dar.	[*tăr*]	[*tăr*]	[*tăr*]	[*tā*]
kyir	[*t́ ir*]	[*ḱir*]	[*t́ir*]	[*t́e*]
thur	[*thœr*]	[*thur*]	[*thur*]	[*thœr/l*]
gter.	[*tĕrr*]	[*rtĕr*]	[*tĕrr*]	[*tɛʳ*]
ser.	[*sĕr/l*]	[*sĕr*]	[*sĕr*]	[*sɛ̄*]
khor	[*khŏr*]	[*gɔ̄*]	[*gɔʳ*]	[*khor*]

l suffixe.

Jamais prononcé dans le Tibet central, il l'est presque toujours dans le Tibet oriental. A Taofu, il prend parfois les prononciations aberrantes : [*r*], [*n*] ou [*m*].

L'action sur la voyelle est très analogue à celle des autres suffixes : [*a*] en [a], [*e*], [*ɛ*], parfois même [*o*], [*ö*] ou [*u*]; [*i*] en [*i*] ou [*ɛ*]; [*u*] en [*ü*], [*ö*], [*œ*]; [*e*] en [*ɛ*]; [*o*] en [*ö*] ou [*œ*] :

khal	[*khĕl*]	[*khöl*]	[*khö̆l*]	[*khĕl*]
rgyal.	[*j́e/ɛ̄l*]	[*rj́ ē*]	[*j́ăl*]	[*j́ā*]
ṅal.	[*ṅ'ɛ̄l*]	[*ṅŭr*]	[*ṅăl*]	[*ṅā*]
sbal	[*bă/ɛ̄l*]	[*spŏn*]	[*pĕl*]	[*băl*]
chil.	[*tshĭl*]	[*tshil*]	[*tshŭl*]	[*tshil*]
'gul	[*gŭ/öl*]	[*kŭr*]	[*gŭ*]	[*gö̆l*]
dbul	[*'ul*]	[*ʳbœm*]	[*pŭl*]	[*ū'*]
śel.	[*šɛ̆l*]	[*sȫ*]	[*šɛ̄l*]	[*šɛ̄l*]
scol.	[*tsœl*]	[*ˢtsœ̄*]	[*tsol*]	[*tso*]
żol	[*ż'öl*]	[*żŭl*]	[*šœl*]	[*šʳœl*]

s suffixe.

Il n'est jamais prononcé dans le Tibet central, mais s'il en est souvent de même à Kantzé et à Dé-gé (où Wen-yu l'a également signalé), cette règle n'est pas générale; à K'ang-ting en particulier, il est souvent prononcé et il offre, à Taofu, diverses variantes : [*r*], [*t*], [*p*] ou [*ṅ*].

L'action sur la voyelle est analogue aux précédentes.

En suffixe secondaire, il est pratiquement toujours muet.

khas	[*khĕ*]	[*khŏ̄*]	[*khŏ̄*]	[*khε̄*]
gnas	[*nĕ/εˢ*]	[*ʳnoṅ*]	[*nε̄*]	[*nε*]
gus	[*kŭ/ȫs*]	[*kȫ*]	[*kǖ*]	[*kŭ̈ˢ*]
dbugs	[*'ū*]	[*ʳboṅ*]	[*pŭk*]	[*ŭᵏ*]
des	[*tē*]	[*tı*]	[*tī*]	[*tī*]
śes	[*šē*]	[*šȫ*]	[*šē*]	[*šri*]
čhos	[*čho/ȫ*]	[*čhǖ*]	[*tshŏ̄*]	[*čhǖ*]
'os	[*ʷœ̆ᵗ*]	[*ʳwot*]	[*ȫ*]	[*ȫ*]
śos	[*šȫ*]	[*šū*]	[*šō*]	[*šȫ*]

IV. TABLEAU DES PHONÈMES DES DIALECTES DU SI-K'ANG

Ce tableau a pour but de montrer à quelles syllabes de la langue écrite correspondent les divers phonèmes de la langue parlée. Il synthétise en quelque sorte le syllabaire donné précédemment qui était, au contraire, une analyse des diverses prononciations de ces syllabes écrites, compte tenu des interactions de leurs divers éléments : radicales, préfixes, suscrites, souscrites et suffixes. Il peut en outre avoir une utilité pratique pour la compréhension de la langue parlée dans le Si-k'ang, et l'étude de ses rapports avec la langue écrite.

Il ne peut évidemment s'agir d'un tableau exhaustif de tous les phonèmes existant dans les dialectes du Si-k'ang, mais seulement de ceux qui existent dans nos tableaux.

Nous avons suivi pour l'établissement de ce tableau l'ordre de l'alphabet phonétique international.

I. CONSONNES

1. *Série occlusive.*

Phonème [*p*]. Peut représenter :

p radicale nue : *pad* = [*pe*] Kg. 1.
radicale protégée[1] : *dpal* = [*pe*] Kg. 1.
avec *r* souscrit : *spre'u* = [*ˢpre-u*] Tao.
en particule : *mkhan-po* = [*khεmpo*] Kg.

b radicale nue : *ba* = [*pa*] partout.
radicale protégée : *dbu* = [*pu*] Ke. *'bag* = [*paᵏ*] Ke.

---

[1] Nous appelons, selon l'usage : radicale protégée, celle qui est affectée d'une lettre suscrite (*r*, *l* ou *s*) ou d'une lettre préfixe (*g*, *d*, *b*, *m*, '); radicale nue, celle qui n'est affectée d'aucune suscrite ou préfixe.

b avec *r* souscrit :	*brañ* = [*prañ*] Tao.
avec *s* suscrit, prononcé ou non :	*sbal* = [^{s}*pon*] Tao. *sbu* = [*pu*] Kg.
suffixe :	*čhibs* = [*čhip*] Kg.
particule :	*bgo-ba* [^{r}*kupa*] Tao.
g suffixe :	*thugs* = [*thup*] Ke.

Phonème [*p'*]. Forme palatalisée de [*p*].

p avec *y* souscrit :	*spyod* = [*sp'od*] Tao.
b avec *y* souscrit :	*bya* = [*p'*ä] Tao.

Phonème [*ph*] = [*p*] aspiré.

ph radicale nue ou protégée.	*pheb* = [*phɛ*] partout; *'phan* = [*phan*] Kg. Ke.

Phonème [*ph'*]. Forme palatalisée de [*ph*].

ph avec *y* souscrit :	*'phyañ* = [*ph'oñ*] Tao.

Phonème [*b*].

b radicale protégée :	*dben-po* = [*bepo*] Kg. 1. *'bag* = [^{n}ba] Kg. 1. *rba* = [*bā*] Kg. *lba* = [*bā*] Ke., De.; *sbal* = [*bāl*] Kg.
avec *r* souscrit :	*'brañ* = [*brañ*] Kg.
préfixe (rare) :	*bču* = [^{b}*čœ*] Tao. [*ču*] ailleurs.
p avec *s* suscrit (rare) :	*spu* = [^{r}*bœ*] Tao. [*bu*] Kg.
en particule, après nasale :	*dañ-po* = [*toñbu*] Tao.
ph avec ' préfixe (rare) :	*'phen-pa* = [*bœmpa*] Tao.

Phonème [*t*].

t radicale nue ou protégée :	*ta* = [ta]; *gtam* = [*tam*]; *rta* = [*tā*]: *lta* = [*tā*]; *stag* = [*tāk*].
d radicale nue :	*da* = [*tā*] partout.
d radicale protégée (rare) :	*gdañ* = [^{r}*tañ*] Tao.; *bdag* = [*tak*] Ke.; *mda* = [*tā*] Ke.; *'dra* = [*tra*] Ke.; *sdoñ* = [*stoñ*] Tao.
suffixe :	*khyod* = [*čhō*^{t}] Ke.; *rgyud* = [*j'ō*^{t}] Kg. 2.
k avec *r* souscrit (rare) :	*krad-pa* = [*trepa*] Ke., De.
p avec *r* souscrit (rare) :	*sprin* = [*strüm*] Tao., [*trim*] De.
b avec *r* souscrit (rare) :	*bra-bo* = [*trapo*] Ke.
s suffixe (rare) :	*'os-pa* = [^{w}*æ*^{t}*pa*] Kg. 1, [*rwotpa*] Tao.
' en seconde syllabe, reporté à la première :	*bde-'jags* = [*dɛt-jag*] Ke.

Phonème [*t'*]. Forme palatalisée de [*t*].

k avec *y* souscrit :	*kyañ* = [*t'añ*] Kg. 2; [*t'oñ*] Tao., De.
g avec *y* souscrit :	*gya* = [*t'a*] De.; *gyi* = [*t'e*] De.
j radicale nue :	*ja* = [*t'a*] Kg., Tao., De.

p avec *y* souscrit : *spyod* = [*ťō*] Kg. 1, [*ťo*^{t}] Kg. 2.
ph avec *y* souscrit : *phya* = [*ťa*] Kg.
b avec *y* souscrit : *bya* = [*ťa*] Kg.

Phonème [*ď*].

d radicale nue (rare) : *dur* = [*dœl*] Tao.
radicale protégée : *gdaṅ* = [*daṅ*]; *bdag* = [*dā*]; *mdo* = [*do*]; *'dun* = [*dun*]; *rdo* = [*dō*]; *ldag* = [*dā*]; *sdoṅ* = [*dom*].
avec *r* souscrit (rare) : *'dra* = [^{n}*dra*] Tao.
préfixe (rare) : *dgun-ka* = [^{d}*gunka*] Tao.
suffixe : *čhad* = [*tsɛd*] Ke.
t protégé (rare) : *ltad-mo* = [*dɛmo*] Kg.
g avec *r* souscrit (rare) : *mgron* = [*drōn*] Ke.; *'gro* = [*dro*] Tao.
b avec *r* souscrit (rare) : *'bran* = [^{n}*dran*] De.
z avec *l* souscrit : *zla-ba* = [*dawa*] partout (sauf Tao).

Phonème [*ď*]. Forme palatalisée de [*d*].

j avec *r* suscrit : *rdo-rje* = [*doďe*]. Presque partout.

Phonème [*ṭ*].

d avec *r* souscrit : *dron* = [*ṭræn*] Kg., Tao., De.
k avec *r* souscrit (rare) : *skra* = [^{s}ṭra] Tao.

Phonème [*ḍ*].

k avec *r* souscrit (rare) : *bkra'* = [^{n}*ḍra*] Tao.
g avec *r* souscrit : *mgron* = [*ḍ*^{r}*ōn*] Kg. 1.

Phonème [*k*].

k protégé ou non : *ka*, *dkar*, *bka'*, *lka*, *skar* = [*kā*] partout; *rkan* = [*kɛn*].
avec *r* souscrit (rare) : *skru* = [*skru*] Tao.
g radicale nue : *ga* = [*ka*] partout.
radicale protégée (rare) : *dga'* = [^{r}*ke*] Tao.; *bgo* = [^{r}*ku*] Tao.; *'ga'* = [*ke*] Tao.
suffixe : *kug* = [*ku*^{k}] Ke.; *klog* = [*lo*^{k}] Ke.;
s suffixe : *khos-pa* = [*kho*^{k}*pa*] Kg.

Phonème [*ḱ*]. Forme palatalisée de [*k*].

k avec *y* souscrit : *kyaṅ* = [*ḱaṅ*] Kg.; [*ḱoṅ*] De.
kh avec *y* souscrit : *'khyags* = [^{n}*ḱi*] Tao.
g avec *y* souscrit : *gya* = [*ḱa*] Tao.

Phonème [*kh*] = [*k*] aspiré.

kh radicale nue ou protégée : *khu* = [*khu*]; *'kho* = [*kho*].
avec *y* souscrit (rare) : *khyod* = [*khö*^{r}] Tao.

Phonème [*kh'*]. Forme palatalisée de [*kh*].

kh avec *y* souscrit (rare) : *'khyags* = [*kh'ak*] Kg. 1.

Phonème [*g*].

g radicale nue (rare) : *go-'phan* = [*gonphɛn*] Kg.; [*k*] partout ailleurs.

radicale protégée : *dga* = [*ge*]; *bgo* = [*go*]; *mgo* = [*gɔ*]; *'ga* = [*ⁿga*]; *rgad* = [*ge*]; *lga* = [*ga*]; *sgo* = [*go*].

avec *y* souscrit (rare) : *rgyud* = [*ʳgon*] Tao.

avec *r* souscrit (rare) : *gra* = [*gʳa*] Tao.

suffixe : *lkog* = [*kɔg*] Ke.

k radicale nue ou protégée (rare) : *ko-ba* = [*gowa*] Kg. 2, Tao.; *bka'* = [*ʳge*] Tao.

kh radicale nue ou protégée (rare) : *khu* = [*gu*] Tao., Ke.; *'kho* = [*go*] Tao.

avec *y* souscrit (rare) : *'khyons* = [*gam*] Tao.

p radicale nue (rare) : *pags-pa* = [*gewa*] Tao.

ż radicale protégée (rare) : *gżu* = [*ʳgœ*] De.

' en particule (rare) : *ka'u* = [*kago*] Tao.; *mi'u* = [*megu*] Tao.

Phonème [*g'*]. Forme palatalisée du [*g*].

ż radicale protégée (rare) : *dżig* = [*ʳg'i*] De.

Phonème [*q*].

k radicale avec voyelle inhérente : *a* : *ka-ba* = [*qawa*] Kg. 1, De.

Phonème [ʿ]

d préfixe : *dbu* = [*ʿbu*] Kg.

' préfixe : *'di* = [*ʿdi*]; *'ar-po* = [*ʿʳarpu*]; *'ob-pa* = [*ʿɔppa*].

l suscrite : *lba* = [*ʿba*] Kg.

s suscrite : *stag* = [*ʿtɛ*] Kg.; *sla-ba* = [*ʿlawa*] Kg.

g suffixe : *kug* = [*kuʿ*] Kg.

2. *Série affriquée.*

Phonème [*ts*].

c radicale nue ou protégée : *ca* = [*tsa*]; *gcañ* = [*tsañ*]; *rca* = [*tsa*]; *sca* = [*tsa*].

čh radicale nue (rare) : *čhad* = [*tsɛd*] Ke.

j radicale protégée (rare) : *'jags* = [*tsag*] Ke.

j radicale protégée (rare) : *'ǰin* = [*tsem*] Tao.

Phonème [*tsh*] = [*ts*] aspiré.

ch radicale nue ou protégée (partout) : *cha* = [*tsha*]; *mcho* = [*tsho*].

čh radicale nue (rare) : *čhos* = [*tshö*] Ke.

Phonème [*dz*].

j radicale (partout) :	*ja ti* = [*dzati*]; *mjo* = [*dzo*]; *'jum* = [*dzum*].
j radicale avec *m* préfixe (rare) :	*mjin pa* = [*dzimba*] Ke.; *rdo rje* = [*dodzi*] Ke.

Phonème [*ṭˢ*].

k nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*krad pa* = [*ṭˢrŏ̃pa*] Tao-; *skru* [*ṭˢrŏ̃*] De.
kh nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*khra* = [*ṭˢra*] Kg., De.
th nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*thra* = [*ṭˢra*] partout.
d nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*dron* = [*ṭṣʳŏ̃n*] De.; *'dra* [*ṭˢra*].
p nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*sprin* = [*ṭˢrɛn*] Kg. 2, Ke.
ph nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*phra* = [*ṭˢra*] Kg.
b nu ou protégé, avec *r* souscrit :	*bra bo* = [*ṭˢrawo*] Kg. 2. *sbraṅ* = [*ṭˢraṅ*].

Phonème [*θs*].

s avec *r* souscrit (rare) :	*sran pa* = [*θsŏ̃pa*] Tao.

Phonème [*ṭ̤*].

k avec *r* souscrit :	*kra* = [*ṭ̤ra*] partout; *bkra* = [*ṭ̤ra*] partout sauf Tao.
kh avec *r* souscrit :	*khra* = [*ṭ̤ra*] Kg. 2, Ke.
g avec *r* souscrit :	*gri* = [*ṭ̤ri*] Kg., Ke.;
b avec *r* souscrit :	*bra bo* = [*ṭ̤ropo*] Tao.

Phonème [*ḍ̤*].

g avec *y* souscrit (rare) :	*'gyur* = [*ⁿḍ̤ro*] Tao.; [*ḍ̤ru*] Ke.
g avec *r* souscrit :	*gra* = [*ḍʳra*] Ke.; *'gro* = [*ⁿḍ̤ro*] Kg. 1.
d avec *r* souscrit :	*'dra* = [*ḍ̤ra*] partout.
p avec *r* souscrit :	*sprin* = [*ḍ̤rɛn*] Kg. 1.
ph avec *r* souscrit :	*phru* = [*ḍ̤ru*] Ke.
b avec *r* souscrit :	*sbraṅ* = *ḍ̤raṅ*] Kg., De.; *bra bo* = [*ḍ̤rawo*] Kg.

Phonème [*č*].

č radicale nue ou protégée :	*ča* = [*č*a] Kg., De.; *bču* = [*ᵇčœ*] Tao.
p avec *y* souscrit :	*spyod* = [*čŏ̃*] De.
ph avec *y* souscrit :	*phya* = [*ča*] Kg. 2.
b avec *y* souscrit :	*bya* = [*č*a] Kg. 2, Ke.; *sbyar* = [*čɛp*] Ke.

Phonème [*č'*]. Forme palatalisée de [*č*].

č radicale avec *g* préfixe (rare) :	*gčes* = [*č'e*] Ke.; [*c'i*] De.
b radicale avec *y* souscrit (rare) :	*bya* = [*č'*a] Kg. 1.

Phonème [*pč*].

b	radicale avec *y* souscrit (rare) :	*bye ba* = [*pčewa*] Tao.
ph	radicale avec *y* souscrit (rare) :	*phyi* = [*pčö*] Tao.

Phonème [*čh*] = [*č*] aspiré.

čh	radicale nue ou protégée :	*čha* = [*čha*]; *mčhin* = [*čhin*] partout.
ch	radicale avec ' préfixe (rare) :	*'chir-ba* = [*čhirwa*] Kg. 2, [*čhewa*] Ke.
j	radicale nue (fréquent) ou protégée (rare) :	*ja* = [*čh*]; *ljañ* = [*čhoñ*] Tao.
j	radicale nue (rare) :	*ja ti* = [*čhati*] Ke.
kh	radicale avec *y* souscrit :	*khyi* = [*čhi*] partout; *'khyags* = [*čhak*] Kg. 2, De.
g	radicale avec *y* souscrit :	*gya* = [*čh*] Kg. 1, Ke.
ph	radicale avec *y* souscrit :	*phyag* = [*čha*] Kg., Tao., Ke., De.
b	radicale avec *y* souscrit :	*dbyar* = [*čhar*] Ke.
ph	radicale avec *r* souscrit :	*'phrod pa* = [*čhrumpa*] Tao.
b	radicale avec *r* souscrit :	*'brañ* = [*čhrañ*] Ke.

Phonème [*čh'*]. Forme palatalisée de [*čh*].

ph	radicale avec *y* souscrit :	*phya* = [*čh'a*] Ke.

Phonème [*j*].

j	radicale nue ou protégée :	*ja* = [*ja*] Tao., Ke.; *mjin* = [*jim*] Kg., De.
j	radicale nue (rare) :	*ju ta* = [*juta*] Kg. 1, [*dzuta*] ailleurs.
g	radicale protégée avec *y* souscrit (rare) :	*'gyur* = [*jur*] Kg., Ke., De.
b	radicale protégée avec *y* souscrit (rare) :	*sbyar* = [*jar*] Kg.
g	radicale avec *r* souscrit (rare) :	*gri* = [*jri*] De.

Phonème [*j'*]. Forme palatalisée de [*j*].

j	radicale avec *r* suscrit :	*rje* = [*j'e*] Kg. 1.
kh	radicale avec *y* souscrit :	*'khyags* = [*j'ak*] Ke.
g	radicale avec *y* souscrit :	*rgyal* = [*j'al*] Ke., [*j'e*] Kg.

Phonème [*jh*] = [*j*] aspiré.

j	radicale nue (rare) :	*jo bo* = [*jhowo*] Kg. 2.

3. *Série nasale.*

Phonème [*m*].

m	radicale nue ou protégée :	*ma* = [*ma*]; *dma'* = [*mā*]; *dmyal* = [*ʳme*]; *smra* = [*man*].
	particule :	*rṅog ma* [*ṅokma*].
	préfixe :	*mgo* = [*ᵐgo*] Tao.

m	suffixe par transfert nasalisation deuxième syllabe :	*bka' 'bum* = [*kambum*]; *ko dbugs* = [*kombug*] Kg., De., Tao.
g	suffixe :	*'bag* = [*bæ*^{m}] Tao.
ṅ	suffixe :	*kaṅ ka* = [*komka*] Tao., De.; *rkaṅ* = [*kom*] Ke., De.
n	suffixe :	*kun* = [*kum*] Ke.; *mkan po* = [*khɛmpo*] Kg.
l	suffixe (rare) :	*dbul* = [^{r}*bæm*] Tao.

PHONÈME [*m'*]. FORME PALATALISÉE DE [*m*].

m	radicale avec *y* souscrit :	*mya* = [*m'*a] partout (sauf Kg. 1).

PHONÈME [*n*].

n	radicale ou suffixe :	*kun* = [*kun*] Kg.; *gyon* = [*čhön*] Kg. 1.
b	préfixe :	*bkra* = [^{n}*ḍra*] Tao.
m	préfixe :	*mgo* = [^{n}*go*] De.; *mgron* = [^{n}*dron*] Tao.
'	préfixe :	*'khyags* = [^{n}*k'i*] Tao.; [^{n}*čha*^{k}] De.; *'ga'* = [^{n}*ga*] Kg.
d	suffixe :	*snod* = [*snum*] Tao.; *rad pa* = [*ronpa*] De.
l	suffixe (rare) :	*'grul* = [^{n}*ḍrön*] Tao., [^{n}*ḍẓrün*] De.
g	suffixe :	*ṅag* = [*ṅan*] De.
n	report en suffixe de la nasalisation donnée par un ' préfixe en seconde syllabe :	*bka-'gyur* = [*kan-jur*] partout. *ko 'thags* = [*kontha*] Kg., Tao., De.; *ga-na-'gro* = [*ka-nan-ḍẓro*] partout.

PHONÈME [*n'*]. FORME PALATALISÉE DE [*n*].

m	radicale avec *y* souscrit :	*mya* = [*n'*a] Kg. 1.

PHONÈME [*ñ*].

ñ	radicale nue ou protégée :	*ñin* = [*ñin*]; *rñiṅ* = [*ñiṅ*] ou [*ñim*] partout.
ṅ	suffixe (rare) :	*gaṅs* = [^{r}*ñe*] Tao.
m	radicale avec *y* souscrit (rare) :	*smyon* = [*ñen*] De.

PHONÈME [*ṅ*].

ṅ	radicale ou suffixe :	*ṅa* = [*ṅa*] partout; *gyoṅ* = [*čhoṅ*] ou [*t'oṅ*] partout.
g	suffixe (rare) :	*klog* = [*loṅ*] Tao.; *glags* = [*rloṅ*] Tao.
d	suffixe (rare) :	*dpyid* = [*r'oṅ*] Tao.
m	suffixe :	*'khyom* = [*čhuṅ*] Ke.
s	suffixe (rare) :	*gnas* = [^{r}*noṅ*] Tao.

4. *Série latérale.*

Phonème [‘*l*] ou [*ł*].

l	avec *s* suscrit :	*sla* = [‘*l*a] Kg., De.
h	avec *l* suscrit :	*lham* = [‘*lham*] Kg., Tao.

Phonème [*l*].

l	radicale nue ou protégée :	*la* = [*la*]; *rlaṅs* = [*laṅ*].
l	souscrit :	*klu* = [*lu*]; *bla* = [*la*]; *sla* = [*ł*a] partout.
	suffixe :	*khal* = [*khεl*] ou [*khōl*] partout.
d	suffixe (rare) :	*phud* = [*phœl*] Tao.
r	suffixe (rare) :	*thar* = [*tharl*] De.; *thur* = [*thœl*] De.
’	suffixe (rare) :	*’ga’* = [^{n}ga*l*] De.
l	suffixe (rare) :	*’gyur* = [*ḍẓöl*] De.

5. *Série roulée.*

Phonème [*r*].

r	radicale :	*ra ba* = [*raw*a] partout; [*rraw*a] [*r*] très roulé : Kg.
	souscrit :	*kra* = [*ṭẓra*] partout; *skru* = [*skru*] Tao.
	préfixe (rare) :	*rgad* = [^{r}*gö*] Tao.
	suffixe :	*dkar* = [*ka*^{r}] Tao., Ke., De.; *kyir* = [*ťir*] ou [*k'ir*] (partout); *gter* = [*tεrr*] (très roulé) Kg., Ke.
g	radicale (rare) :	*gaṅ* = [*rñe*] Tao.
	préfixe (rare sauf à Tao) :	*glags* = [*rloṅ*]; *gliṅ* = [^{r}*loṅ*]; *glu* = [^{r}*lö*]; *gčig* = [*rči*]; *gtam* = [^{r}*tam*] (tout à Tao).
d	préfixe (rare) :	*dga’* = [^{r}*ke*] Kg.
b	préfixe (rare) :	*bka’* = [^{r}*ge*] Tao.
’	préfixe (rare) :	*’thag* = [*rthak*] Tao.
l	suscrit (rare) :	*lka* = [^{r}ka] Tao; *lham* = [*rlham*] Tao.
s	suscrit (rare) :	*spu* = [^{r}*bœ*] Tao.
l	souscrit (rare) :	*sla ba* = [^{r}*law*a] Tao.
u	avec *r* suffixe (rare) :	*’gyur* = [^{n}*ḍẓro*] Tao., [*ḍẓru*] Ke.
g	suffixe (rare) :	*phug* = [*phœr*] Tao.
d	suffixe (rare) :	*khyod* = [*khör*] Tao; *dud* = [*tœr*] Tao.
l	suffixe (rare) :	*’gul ba* = [*kurw*a] Tao.
s	suffixe (rare) :	*khos pa* = [*khorw*a] Tao.

Phonème [*r'*]. Forme palatalisée du [*r*].

p	avec *y* souscrit et *d* préfixe :	*dpyid* = [*r'oṅ*] Rare. Tao.

6. *Série spirante*

Phonème [Φ].

ph	radicale (rare) :	*phug pa* = [Φ*upa*] Kg. 2.
ż	radicale (rare) :	*ża* = [Φ*a*] Kg. 2.

Phonème [β].

b	préfixe (rare) :	*bču* = [*βčö*] Tao.

Phonème [*v*].

g	préfixe (rare) :	*gčig* = [^{v}*čik*] Tao.
'	suffixe (rare) :	*de'i* = [*teve*] Tao.

Phonème [*s*].

s	radicale nue ou protégée :	*sa* = [*sa*]; *gsum* = [*sum*]; *bsod* = [*so*^{t}] partout.
	radicale avec *r* souscrit :	*srag* = [*sa*]; *sriṅ* = [*siṅ*] Kg.; *bsreg* = [*se*] ou [*sε*].
	suscrit (rare) :	*sgo* = [^{s}*go*] Tao.; *skru* = [*skru*] Tao.; *ston* = [*ston*] Tao.
	suffixe :	*gus pa* [*ku*^{s}*pa*] Kg. 1., [*köspa*] Kg. 2.
j	avec *r* suscrit (rare) :	*rja ma* = [*sama*] Ke.
z	radicale nue (rare) :	*za ba* = [*sawa*] Ke., De.; *zos* = [*sæ*] Ke., [*sü*] De.

Phonème [*z*].

z	radicale nue ou protégée :	*za* = [*za*] Kg., Tao.; *gzig* = [*zi*] ou [*zik* Kg., Ke., De.
	avec *l* souscrit (rare) :	*zla ba* = [*zlawa*] uniquement à Tao., [*da* ailleurs.
j	avec *r* suscrit (rare) :	*rdo rje* = [*do*^{r}*zi*] Tao.
j	avec ' préfixe (rare) :	*'jin pa* = [*zimba*] Ke., [*dz*] ailleurs.

Phonème [*z'*].

g	avec *y* souscrit (rare) :	*brgyad* = [^{r}*z'e*] Tao.

Phonème [*ṣ*].

r	suscrit (rare) :	*rkan* = [^{ṣ}*kö*] Tao.
s	suscrit (rare) :	*skar* = [^{ṣ}*kar*] Tao.; *spre'u* = [^{ṣ}*pre-u*] Tao.

Phonème [*ṣr*].

k	radicale avec *r* souscrit (rare) :	*klu* = [*ṣrlo*] Tao.
d	préfixe (rare) :	*dkyil* = [^{ṣr}*k'il*] Tao.

Phonème [ś].

ś radicale nue ou protégée :	*śa* = [śa]; *bśal* = [śɛl]; *gśer* = [śɛr] partout.
ż radicale nue ou protégée :	*ża* = [śa]; *gżan* = [śɛm]; *bżi* = [śi]. Tout à Kantzé.
č radicale nue (rare) :	*čad* = [śe] Tao., Ke.
čh radicale nue (rare) :	*čhen* = [śem] Ke., De.
j avec ' préfixe (rare) :	*'jig rten* = [śigtɛn] Ke.
p avec *y* souscrit (rare) :	*pya* = [śa] De.
ph avec *y* souscrit (rare) :	*phyag* = [śɔ] De.; *phyug* = [śu^{k}] De.
r préfixe (rare) :	*rjes* = [^{ś}t'ö] Tao.
s préfixe (rare) :	*stag* = [^{ś}ta] Tao.
h avec *r* souscrit (rare) :	*hral ba* = [śalwa] Kg. 1.

Phonème [ś^{r}].

ż radicale nue (rare) :	*żag* = [ś^{r}ɔ] De.
ś radicale nue (rare) :	*śa* = [ś^{r}a] De.; *śubs* = [ś^{r}ü] De.
h avec *r* souscrit (rare) :	*hral ba* = [s^{r}awa] De.

Phonème [ż].

ż radicale nue ou protégée :	*żag* = [ża^{k}] Kg., Ke.; *bżi* = [żi] Kg.
j avec préfixe ' :	*'jig rten* = [żig] Kg., [żi] Ke., [^{r}żür] Tao.
b avec *y* souscrit (rare) :	*sbyar* = [ża^{r}].

Phonème [ż']. Forme palatalisée de [ż].

ż radicale :	*żag* = [ż'a^{k}] Kg. 1.

Phonème [żh] = [ż] aspiré.

ż radicale nue :	*żol* = [żhöl] Kg. 2.

Phonème [y].

y radicale :	*yag po* = [yɔpo] Kg., Ke.; *yum* = [yum] partout.
b radicale avec *y* souscrit (rare) :	*dbyar* = [yar] Kg., [yal] De.
ż avec *b* préfixe :	*bżi* = [yi] Ke.

Phonème [χ].

kh avec *y* souscrit (rare) :	*khyod* = [χö] Batang.

Phonème [h].

h radicale nue, sans souscrite :	*hor* = [hor] partout.

7. *Semi-voyelle*

Phonème [*w*].

w radicale :	*wa* = [*wa*] Kg., Tao., Ke., De.
b en particule :	*ka ba* = [*kowa*] partout.
p en particule (rare) :	*gtum pa* = [^{r}*tœwa*] Tao.
m en particule (rare) :	*ṙñog ma* = [*ṅowa*] Kg. 1.
b radicale avec *d* préfixe (rare) :	*dben* = [*wen*] Kg., De.
p radicale avec *d* préfixe (rare) :	*dpe* = [*we*] Tao.; *dpon* = [*wöm*] Tao.
' préfixe (rare) :	*'ab-pa* = [*wap-pa*] De.; *'ur* = [*wur*] Kg 1.
' en particule de génitif (rare) :	*kho'i* = [*khowi*] Tao.; *bu'i* = [*pœwi*] Tao.

Phonème [^{u}*ä*].

w radicale :	*wa ce* = [^{u}*ätse*] Kg., De.

Phonème [*rw*].

'o radicale (rare) :	*'os pa* = [*rwotpa*] Tao.

II. VOYELLES

Phonème [*i*].

i avec ou sans suffixe :	*khyi* = [*či*] Kg.; *brjid* = [*ji*] Kg., De.: *sprin* = [*trim*] De.; *mthil* = [*thil*] Kg.
'i en particule génitive (rare) :	*ṅa'i* = [*ṅi*] De.
a avec *g* ou *m* suffixes (rare) :	*'khyags* = [^{n}*k'i*] Tao.; *'jam po* = [*džimbo*] Tao.
u avec *s* suffixe (rare) :	*khrus* = [*ṭṣri*] Tao.
e avec *d*, *n*, ', *b*, *r*, *s* suffixes (rare) :	*khyed* = [*ťi*] Tao.; *rten* = [*tin*] Tao.; *de 'dra* = [*tindra*] Tao.; *deb* = [*ti*] Tao.; *gser* = [^{r}*sir*] Tao.; *gčes* = [^{r}*či*] Tao.

Phonème [*i*^{r}] = variante de [*i*].

ph avec *y* souscrit (rare) :	*phye* = [*pši*^{r}] Tao.

Phonème [*e*].

e sans suffixe :	*dpe* = [*pe*].
e avec *b*, ', *s* suffixes :	*pheb* = [*phe*] partout; *de' dra* = [*ten-*] Ke.; *gčes* = [*ťe*] Ke.
a avec *d*, *n*, ', *l*, *s* suffixes :	*rgad* = [*ge*] Kg.; *rkan* = [*ken*] Kg.; *bka'* = [*rge*] Tao.; *pa'i* = [*pe*] De., Ke.; *rgyal* = [*ǰe*] Kg.; *khas* = [*khe*] Kg.
i sans suffixe (rare) :	*gyi* = [*ťe*] De.; *de'i* = [*teve*] Tao.
i avec *d*, ', *r* suffixes :	*brjid* = [^{r}*čhe*] Tao., [*dze*] Ke.; *mi'u* = [*me u*] De., [*me gu*] Tao.; *ri'o* = [*rego*] Tao.; *kyir* = [*ťe*] De.

Phonème [ɛ].

e sans suffixe (rare) : *dpe* = [*pɛ*] Kg. 2.

e avec *d*, *n*, *b*, ', *r*, *s* suffixes : *khyed* = [*čhɛ*] Kg. 1 ; *rten* = [*tɛn*] Ke., De. ; *deb* = [*tɛp*] De., [*tɛp*] Kg. ; *de 'dra* = [*dɛndra*] Kg. ; *gter* = [*tɛrr*] Kg., Ke. ; *gčes* = [*t́ɛs*] Kg. 2.

a avec *d*, *n*, ', *l*, *r*, *s*, suffixes : *rgad* = [*gɛ*] Ke., De. ; *rkan* = [*kɛn*] Kg. 2, De. ; *pha'i* = [*phɛ i*] ; *khal* = [*khɛl*] Kg., De. ; *phar* = [*phɛr*] Kg. 2 ; *khas* = [*khɛ*] De.

i avec *n*, *m*, *s* suffixes : *mčhin* = [*čhɛm*] Tao. ; *krims* = [*ṭ:rɛm*] ; *dkyil* = [*t́ɛl*] De.

o avec *n* préfixe (rare) : *khron* = [*ṭʂrɛn*] De.

Phonème [ɛ̃].

a ou *o* avec *n* préfixe (rare ; Dé. seulement) : *man* = [*mɛ̃*] ; *dgon* = [*gɛ̃*] ; *ston* = [*tɛ̃*].

Phonème [a].

a sans suffixe : *a ma* = [*ama*] partout ; *ka ba* = [*kawa*] Tao., Ke.

a avec *m* ou *l* suffixes : *gnam* = [*nam*] partout ; *rgyal* = [*ǰa*] ; *brgyal* = [*ǰal*].

Phonème [ɨ].

i sans suffixe (rare) : *byi ba* = [*čiwa*] Ke. ; *bži* = [ɥɨ] De.

i avec *ṅ*, *n*, *l* suffixes (rare) : *sñiṅ* = [*niṅ*] Kg. 1 ; *mčhin* = [*chim*] De. ; *chil* = [*tshil*] De., Tao.

e avec *d*, *r*, *s* suffixes : *med* = [*mit*] Ke. ; *'ber* = [*pir*] Ke. ; *des* = [*ti*] Ke., De.

a avec *n* suffixe : *zan* = [*sin*] De. (rare).

Phonème [ȫ].

o sans suffixe (rare) : *sgo* = [*gö*] Kg. 2.

o avec *d*, *n*, *m*, *l*, *s* suffixes : *khyod* = [*čhȫ*] Kg., De. ; *khron* = [*ṭ:rȫn*] Kg. 1 ; *skom* = [*kȫm*] Kg. 2 ; *yol-ba* = [*yȫlwa*] Ke. ; *khos* = [*khȫ*] Ke., De.

u sans suffixe : *klu* = [*lȫ*] Kg., De. ; *sku* = [*kȫ*] Kg. 2.

u avec *g*, *ṅ*, *d*, *n*, *r*, *l*, *s* suffixes : *gdugs* = [*dȫg*] De. ; *duṅ* = [*tȫṅ*] De. ; *rgyud* = [*ǰȫ*] Kg. 1, De., [*ǰȫt*] Kg. 2 ; *kun* = [*kȫn*] Kg., De. ; *dur* = [*tȫr*] De. ; *'grul* = [*ⁿḍ:rȫl*] Kg. 2 ; *khrus* = [*ṭ:rȫ*] Kg. 2.

i sans suffixe : *gri* = [*ṭ:rȫ*] Kg. 2 ; *phyi* = [*pšȫ*] Tao.

i avec *m* suffixe : *khrims* = [*ṭʂrȫm*] Tao.

e avec *s* suffixe (rare) : *rjes* = [*ʂt́ȫ*] Tao.

a sans suffixe (rare) : *khra* = [*ṭ^{s}rö̆*] Tao. ; *phra* = [*ṭ^{s}rö̆*] Tao.

a avec *d*, *n*, *l*, *s* suffixes : *rgad* = [*rgö̆*] Tao ; *krad-pa* = [*ṭ^{ṣ}rö̆pā*] Kg., Tao. ; *rkan* = [*^{s}kö̆*] Tao. ; [*kö̆n*] Ke. ; *khal* = [*khö̆l*] Tao., Ke. ; *khas* = [*khö̆*] Tao., Ke.

Phonème [*œ*].

u sans suffixe : *bču* = [*bcœ*] Tao. ; [*t'œ*] De.

u avec *g*, *ṅ*, *d*, *m*, *r*, *l*, *s* suffixes : *kug* = [*kœ*] ; *duṅ* = [*tœṅ*] Tao. ; *dud* = [*tœ^{t}*] Kg. ; *gtum-pa* = [*tœmpa*] Kg., De. ; *thur* = [*thœr*] Ke., De. ; *dṅul* = [*^{r}ṅœl*] Tao. ; *dus* = [*tœ^{s}*] Kg. 2, [*dœ*] Tao.

o avec *d*, *n*, *b*, *r*, *l*, *s* suffixes : *thod* = [*thœ*] Ke. ; *sṅon* = [*ṅœn*] Kg. 2 ; *'obs* = [*wœp*] Ke. ; *dor* = [*tœr*] Kg. ; *'ol-mo* = [*œmo*] Ke. ; *chos* = [*tshœ*] Ke.

e avec *n*, *b* suffixes : *dben-pa* = [*pœmpa*] Ke. ; *pheb-pa* = [*phœpa*] Tao.

a avec *g*, *d*, *n*, *r*, *l* suffixes (rare) : *ṅag* = [*ṅœ*] Tao. ; *dad-pa* = [*tœpa*] Tao. ; *phan* = [*phœn*] Ke. ; *phar* = [*phœr*] Ke. ; *bal* = [*pœl*] Tao.

Phonème [*ü*].

u avec *d*, *n*, *'*, *r*, *s* suffixes : *dud* = [*tü*] Ke., *kun* = [*kün*] Tao. ; *bu'i* = [*pü*] De. ; *dur* = [*tür*] Ke. ; *khrus* = [*ṭ^{s}rü*] De. ; *dus* = [*tüü*] De.

i avec *n*, *l* suffixes (rare) : *sprin* = [*strüm*] Tao. ; *chil* = [*tshül*] Ke.

o avec *n*, *'*, *s* suffixes (rare) : *khron* = [*ṭ^{s}rün*] Tao. ; *kho'i* = [*khü*] De. ; *čhos* = [*čhü*] Tao.

Phonème [*u*].

u sans suffixe : *klu* = [*lu*] ; *dbu* = [*u*] ou [*ʿu*] partout.

u avec *g*, *ṅ*, *d*, *m*, *r*, *l*, *s* suffixes : *phug* = [*phu*] Kg., [*phuk*] Ke. ; *duṅ* = [*tuṅ*] Kg. ; *rgyud* = [*j'u*] Ke. ; *'bum* = [*bum*] Ke. ; *'gyur* = [*jur*] Tao. ; *'grul* = [*ḍẓrul*] Ke., *gus-pa* = [*ku^{s}pa*] Kg. 1 ; *khrus* = [*ṭẓru*] Kg.

i avec *n* suffixe (rare) : [*ñin*] = [*ñun*] Tao.

a avec *g*, *l* suffixe (rare) : *khrag* = [*ṭ^{s}ru*] Tao. ; *brgyal* = [*^{r}z'u*] Tao. ; *ṅal* = [*ṅur*] Tao.

o sans suffixe (rare) : *bgo-ba* = [*^{r}kupa*] Tao. ; *čhen-po* = [*čhembu*] Tao.

o avec *g*, *d*, *n*, *m*, *r*, *l* suffixes : *klog* = [*lu*] De. ; *phogs* = [*phu*] Tao. ; *dod* = [*tu*] Tao. ; *snod* = [*snun*] Tao. ; *ston* = [*tun*] Kg. ; *ko-'thags* = [*kuntha*] Tao. ; *khyom* = [*čhuṅ*] Ke. ; *skom* = [*skum*] Tao. ; *dor* = [*dur*] Tao. ; *'ol-mo* = [*rulmo*] Tao.

Phonème [*o*].

o sans suffixe :	*ko-ba* = [*koɯa*] Kg.; *sgo* = [*go*] partout.
avec *g*, *ṅ*, *d*, *n*, *m*, *r*, *l*, *s* suffixes :	*klog* = [*lö*] Kg.; *thog* = [*thö*ᵏ] Kg.; *gtoṅ-ba* = [*toṅɯa*] partout; *stod* = [*to*] Kg., Ke., Tao.; *gyon* = [*čhom*] Ke.; *skom* = [*kom*] Ke.; *dor* = [*tor*] Ke.; *yol-ba* = [*yolɯa*] De.; *gos* = [*ko*] Kg.; *khos* = [*khok*] Kg.
a sans suffixe :	*ka-ba* = [*koɯa*] Kg.; *pha* = [*pho*] Kg. 1.
avec *g*, *ṅ*, *l*, *s* suffixes (rare) :	*glags* = [ʳ*loṅ*] Tao.; *ṅag* = [*ṅo*] De.; *kaṅ-ka* = [*koṅka*] Kg. 2; *gcaṅ-po* = [ʳ*tsopo*] Tao.; *sbal* = [*spon*] Tao.; *gnas* = [ʳ*noṅ*] Tao.
u sans suffixe (rare) :	*klu* = [*s*ʳ*lo*] Tao.
avec *ṅ*, *d*, *r* suffixes (rare) :	*duṅ* = [*toṅ*] Ke.; *gduṅ* = [ʳ*toṅ*] Tao.; *rgyud* = [ʳ*gon*] Tao.; *'gyur* = [ⁿ*ḍẓro*] Tao.
i avec *ṅ*, *g*, *d* suffixes (rare) :	*gliṅ* = [ʳ*loṅ*] Tao.; *dpyid* = [*r'oṅ*] Tao.; *gzig* = [ʳ*zoṅ*] Tao.
e avec *r* suffixe (rare) :	*ther* = [*tho*] Tao.

Phonème [ɔ].

a sans suffixe :	*pha-lam* = [*phɔ-*] Kg. 2, De.
avec *g*, *b*, *r* suffixes :	*stag* = [ʿ*to*] Kg., De.; *ldag-pa* = [*dɔpa*] De.; *'ab* = [ʿ*ɔp*] Kg. 1; *thab* = [*thɔ*] De.; [*thɔp*] Ke., Tao.; *dmar-po* = [*mɔpo*] De.
o avec *g*, *ṅ*, *d*, *b*, *m*, *r*, *l*, *s* suffixes :	*lkog* = [*kɔ*] Kg. 1, [*kɔk*] Kg. 2; *gtoṅ-ba* = [ʳ*tɔṅ-ɯa*] Tao.; *khyod* = [*čhɔ*ᵗ] Kg. 2; *'obs* = [ʷ*ɔb*] Kg. 1; *skom* = [*kɔm*] Kg., De.; *'khor* = [*gɔ*] Tao., [*gɔ*ʳ] Ke.; *yol-ba* = [*yɔlɯa*] Kg.; *khos* = [*khɔ*] Kg. 1.
u avec *gs* suffixe (rare) :	*thugs* = [*thɔ*] Tao.

Phonème [a].

a sans suffixe :	*ka-ba* = [*kaɯa*] Kg. 1, De.; *rcwa* = [*tsā*] Kg., Ke., De.
avec *g*, *ṅ*, *d*, *n*, *b*, *'*, *r*, *l* suffixes :	*stag* = [*tak*] Ke.; *dag-pa* = [*tāpā*] De.; *kaṅka* = [*kaṅka*] partout; *ltad-mo* = [*tamo*] Ke.; *ṅan* = [*ṅam*] Tao., Ke.; *thab* = [*thab*] Kg.; *bka'* = [*kā*] partout; *kha'i* = [*kha-i*] Kg., De.; *mar* = [*mar*] partout; *dkar-po* = [*kāpo*] Kg.; *rgyal* = [*j'al*] partout.
o avec *g*, *m*, *'* suffixes (rare) :	*thog* = [*thā*] De.; *'khyom* = [*gām*] Tao; *o-'dog* = [*ando*] Tao.
i avec nasale suffixe par *'* reporté en première syllabe :	*mi-'jags-pa* = [*man-ja*] Tao.

V. LES TONS DANS LES DIALECTES DU SI-K'ANG

Les tons du tibétain parlé sont d'importance très inégale selon les provinces : très nets à Lha-sa, ils le sont beaucoup moins dans le Ladak et surtout dans le Si-k'ang. Les tons ont surtout pour effet, de différencier des mots ayant même prononciation ; ils sont donc surtout nécessaires dans le Tibet central où l'amuissement des affixes atteint son maximum, aboutissant à ce résultat bien connu qu'un même son peut correspondre à des graphies bien différentes. Leur utilité est bien moindre dans le Si-k'ang où cet amuissement est, nous l'avons vu, beaucoup moins marqué, et où les mots se distinguent plus facilement par leur simple prononciation.

De fait, si, au Si-k'ang, les différences de ton sont parfois sensibles à une oreille exercée, la notion elle-même est ignorée des Tibétains, même instruits, et le plus souvent aussi des missionnaires dont certains connaissent admirablement la langue parlée. Un seul de nos informateurs avait une notion claire des tons : *thup tɛn*, de K'ang-ting ; encore est-il né à Lha-sa. Voici des observations que nous avons pu faire à ce sujet :

1° La *quantité* du son des radicales est le plus souvent sous la dépendance des suffixes.

Le ' suffixe, toujours muet, allonge de façon constante la radicale.

Ex. : *bka'* est [*k*ā] à Kg., Ke., De., [*gē*] à Taofu.

A noter que le *v*(*a*) souscrit (*wasur*) possède la même action d'allongement de la radicale.

Ex. : *rcva* = [*ts*ā].

Quant aux suffixes : *g*, *d*, *b*, *r*, *l* et *s*, ils abrègent ou n'influencent pas la radicale lorsqu'ils sont prononcés, mais l'allongent toujours lorsqu'ils sont muets :

rag = [*răk*] à Kg. et Ke., [*rāp*] à Tao., [*rɔ̄*] à De.
lud = [*lœ*ᵗ] à Kg., [*lō̈*] ou [*lṻ*] à Tao., Ke. et De.
tib = [*tĭp*] à Kg., [*tĭb*] à Ke., [*tī*] à Tao. et De.
dar = [*tăr*] à Kg., Tao. et Ke., [*tā*] à De.
ṅal = [*ṅɛ̆l*] à Kg., [*ṅŭr*] à Tao., [*ṅăl*] à Ke., [*ṅā*] à De.
gus = [*kŭ*ˢ], [*kṻs*] ou [*kō̈s*] à Kg. et De., [*kṻ*] ou [*kō̈*] à Tao et Ke.

2° En ce qui concerne la *qualité* du son, on peut, dans le Si-k'ang, distinguer trois tons : haut montant, moyen égal et bas descendant, qui dépendent soit de la radicale, soit des préfixes. Il semble qu'on puisse les schématiser de la façon suivante :

A. *Radicales :*

a. Ton haut : sourdes non aspirées (masculines) : *k*(*a*), *č*(*a*), *c*(*a*), *t*(*a*), *p*(*a*);
sifflantes sourdes : *ž*(*a*), *š*(*a*), *z*(*a*), *s*(*a*);
sonores stériles : *h*(*a*), *a*.

b. Ton moyen : sourdes aspirées : *kh*(*a*), *čh*(*a*), *ch*(*a*), *th*(*a*), *ph*(*a*).

c. Ton bas : sonores féminines sans préfixes : *g*(*a*), *ǰ*(*a*), *j*(*a*), *d*(*a*), *b*(*a*);
nasales très féminines : *ṅ*(*a*), *ñ*(*a*), *n*(*a*), *m*(*a*);
semi-voyelles sonores : '(*a*), *y*(*a*), *r*(*a*), *l*(*a*).

B. *Préfixes et suscrites.*

Les préfixes et les suscrites entraînent fréquemment une élévation du ton de la radicale :

gra = [*ḍṛa*] : ton bas descendant ; *sgra* = [*ḍṛa*] : ton égal moyen ; *dgra* = [*ḍṛa*] : ton haut montant.

ṅa = [*ṅa*] : ton bas descendant ; *rṅa* = [*ṅa*] : ton moyen égal.

La pré-nasalisation au contraire, entraîne souvent un abaissement du ton de la radicale :

thoṅ = [*thoṅ*] : ton moyen égal ; *mthoṅ* = [*thoṅ*] : ton bas descendant.

kha = [*kha*] : ton moyen égal ; *nam-mkha* = [*namkha*] : ton bas descendant.

Tout ceci est schématique et, dans le Si-k'ang, les tons sont peu marqués et difficiles à discerner, sauf en ce qui concerne la série des sourdes non aspirées qui sont toujours nettement prononcées sur un ton bref, montant, souvent même éclatant.

Si, comme le pense Conrady, les sourdes résultent de l'action d'un préfixe sur une sonore, c'est en dernier ressort le préfixe qui serait l'élément essentiel de l'élévation du ton.

VI. CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

De tout ce qui précède, on peut tirer quelques conclusions générales :

I. Les dialectes du Si-k'ang sont, en ce qui concerne la prononciation, intermédiaires à ceux du Tibet central et à ceux de l'Amdo et des populations nomades du Nord-Est.

1. Les radicales sonores non protégées sont :

— toujours sourdes à Lha-sa ;

— généralement sonores en Amdo ;

— au Si-k'ang, on trouve les deux types de prononciations selon les localités et les individus (voir : *goms*, *gis*, *jo-bo*, *dus*, *ja*, *ju*, etc.).

2. Les radicales sonores protégées sont :

— toujours sonores à Lha-sa ;

— souvent sonores dans le Si-k'ang, mais avec de nombreuses exceptions, en particulier à Kantzé et surtout à Taofu où les particules se présentent sous des

formes aberrantes sur lesquelles nous reviendrons. Voici quelques exemples de traitement des radicales sonores protégées :

	K'ANGTING	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ
gduṅ.......	[*doṅ*]	[*ʳtoṅ*]	[*tuṅ*]	[*doṅ*]
dben.......	[*be*]	[*ʳbœ*]	[*pœm*]	[*wen*]
dga'.......	[*gā*]	[*ʳke*]	[*gā*]	[*gā*]
bdag.......	[*da*]	[*ʳda*]	[*tak*]	[*dɔ*]
bgo.......	[*go*]	[*rku*]	[*go*]	[*go*]
ldag.......	[*da*]	[*rta*]	[*tak*]	[*dɔ*]

3. Les préfixes et les suscrites sont :

— toujours muettes à Lhasa;

— presque toujours prononcées en Amdo et dans les dialectes du Nord-Est; elles y sont presque toujours représentées par des phonèmes d'articulation postérieure : [*j*]; [R], [χ], [H], [ʿ], [*x*] (voir le syllabaire comparatif).

Dans le Si-k'ang, il y a lieu de distinguer les divers dialectes. A K'angting, Kantzé, Dé-gé, les préfixes (sauf *m* et ') et les suscrites ne sont presque jamais prononcés, comme à Lha-sa.

A Taofu au contraire, ils le sont presque toujours, et le plus souvent sous la forme de la roulée *r* ou de phonèmes aberrants. Il peut être intéressant de donner dans un tableau numérique, les divers traitements de ces affixes dans les mots de notre syllabaire phonétique :

	K'ANGTING	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ
g préfixe....	muet : 30	muet : 4 [*r*] [1] : 25 [*d*] : 1	muet : 50	muet : 29 [ʿ] : 1
d préfixe....	muet : 18 [ʿ] : 3	muet : 3 [*r*] : 16 [*r*ʿ] : 1 [*ṣr*] : 1	muet : 21	muet : 20 [*r*] : 1
b préfixe....	muet : 16	muet : 7 [*r*] : 7 [*n*] : 1 [*b*] : 1	muet : 16	muet : 16

(1) Nous indiquons ici les phonèmes qui représentent la lettre préfixe, ou suscrite, dans les mots étudiés.

	K'ANGTING	TAOFU	KANTZÉ	DÉ-GÉ
m préfixe. . . .	muet : 7 [*m*] : 6	muet : 5 [*m*] : 7 [*n*] : 1	muet : 13	muet : 9 [*n*] : 4
' préfixe	muet : 37 [*n*] : 12 [ʿ] : 6	muet : 30 [*n*] : 14 [ʿ] : 5 [*r*] : 2 [ʿ*r*] : 4	muet : 54 [ʿ] : 1	muet : 17 [*n*] : 17 [*m*] : 1
r suscrit	muet : 25	muet : 4 [*r*] : 17 [*ṣ*] : 2 [*ś*] : 1 [*n*] : 1	muet : 25	muet : 25
l suscrit.	muet : 9 [ʿ] : 1	muet : 2 [*r*] : 8	muet : 10	muet : 10
s suscrit	muet : 25 [ʿ] : 11	muet : 2 [*s*] : 28 [*ṣ*] : 3 [*ś*] : 1 [*r*] : 2	muet : 36	muet : 36

On retrouve ici, une fois de plus, les caractères très particuliers de la prononciation du tibétain à Taofu[1] caractères qui rapprochent très étroitement cette prononciation de celle des dialectes d'Amdo. A noter également la similitude de prononciation entre Taofu et les localités étudiées par Wen-Yu, qui semblent constituer un échelon intermédiaire entre Taofu et Amdo. Dans ces localités, les préfixes et suscrites sont fréquemment représentés :

— soit par des phonèmes à articulation très postérieure : [χ], [ʀ], [ʿ], [ʁ], comme en Amdo;

— soit par des phonèmes voisins, par la place de l'articulation, de ceux qui sont représentés à Taofu :

[*m*] au lieu de [*m*] à Taofu,
[*m*] au lieu de [*n*] à Taofu,

---

[1] Nous entendons ici la prononciation, à Taofu, du tibétain généralement parlé dans le Si-k'ang, et non du dialecte spécial à Taofu; il s'agit là, en effet, d'une véritable langue spéciale, ayant un vocabulaire et une morphologie propres. Nous en dirons quelques mots à la fin de ce travail.

[Φ], [β], [ʿ], [r], [l], [s], [z], [ṣ] au lieu de [r] à Taofu,
[r], [s], [z] au lieu de [s] à Taofu,
[s], [ṣ], [ś] au lieu de [ś] à Taofu,
[ś], [ź] au lieu de [ź] à Taofu.

Ce caractère de transition de la prononciation de Taofu est encore plus nettement mis en évidence par l'examen, dans notre syllabaire comparatif, de l'évolution de certaines syllabes : *rkan*, *dgu*, *bgo*, *rgad*, *sgo*, *lta*, *gduṅ*, *rdo*, *dpal*, *brce*, *gsum*, d'Amdo au Tibet occidental, en passant par Sa-stod, Rna-ba, Chog-ce, Dé-gé, Kantzé, Taofu, K'ang-ting et Lha-sa. On y voit nettement, dans la prononciation des préfixes et des suscrites, le passage de phonèmes d'articulation très postérieure : [ʿ], [H], [ʁ], [χ], [R], à des phonèmes d'articulatiou médiane ou antérieure : [ś], [ź], [r], [l], [s], [z], [β], [Φ], puis à l'amuissement des préfixes et des suscrites, non prononcés à Lha-sa.

II. Les dialectes du Si-k'ang sont caractérisés également par leur manque d'unité phonétique, leurs nombreuses variantes locales et individuelles, marque d'une prononciation mal fixée, soumise à des influences diverses. Que l'on examine en particulier les fluctuations de prononciation des affriquées et des radicales à *y* ou *r* souscrits !

III. Les analogies phonétiques dont nous venons de parler, entre les dialectes de Taofu, d'Amdo et des localités du Nord-Est étudiées par Wen-yu, semblent montrer qu'il existe un groupe de dialectes apparentés, parlés par les tribus nomades de l'Est et du Nord-Est tibétains. Roehrich avait déjà fait cette remarque au sujet des dialectes amdowa et panaka (région du Kou-kou nor), qu'il appelle : «archaic nomad dialects». Les dialectes de Taofu, de Chog-ce, de Rna-ba et de Sa-stod en font certainement partie. Ils sont caractérisés par le fait que les préfixes et les suscrites sont toujours prononcés, le plus souvent en phonèmes gutturaux.

Il semble bien que le terme «archaic» réponde à une réalité. Si l'on se réfère en effet à des bilingues chinois tels que le *Hua-i-i-yu* que Dragunov date du XIe siècle, on peut avoir une idée de la façon dont le tibétain était prononcé à cette époque. Or, d'après les citations de Dragunov, de Laufer, de Pelliot, de Wen-yu, les préfixes *d* et *g* étaient rendus par [x] ou [k]; les suscrites *r* et *l* par [s]. Il y a là une curieuse ressemblance avec la prononciation des dialectes nomades actuels.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PREMIÈRE PARTIE

AMUNDSEN (Rev. E.). *Primer of standard Tibetan.* Darjeeling, 1903.

BACOT (J.). *Une grammaire tibétaine du tibétain classique.* Paris, 1928.

— *Grammaire du tibétain classique,* 2 vol. Paris, 1946-1948.

BELL (Ch.). *Grammar of colloquial Tibetan.* Calcutta, 1919.

— *English-Tibetan colloquial dictionary.* Calcutta, 1920.

CONRADY (A.). *Eine indochinesische causativ-denominativ Bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten.* Leipzig, 1896.

DESGODINS. *Essai de grammaire tibétaine pour le langage parlé.* Hongkong, 1899.

DRAGUNOV. *Voiced plosives and affricates in ancient Tibetan,* in *Acad. Sinica, Bull. Inst. history and philology,* VII, 2. Shanghai, 1936, p. 165-174.

EDGAR (J.). *The Tibetan tonal system,* in *Journal West-China border research Society,* vol. V, 1932, p. 66-67.

FRANCKE (A.H.). *Addenda to JÄSHKE's Tibetan grammar.* Berlin, 1929.

GORÉ. *Trente ans aux portes du Tibet interdit.* Hongkong, 1939.

Tshig-dan-skad-rnams-kyi gter mdzod (Goré). Typ. Miss. cath. Tatsienlu, 1934.

GOULD (Basil) and RICHARDSON (H.E.), *Tibetan word book.* Oxford, 1943.

— *Tibetan syllables.* Oxford, 1943.

— *Tibetan sentences.* Oxford, 1943.

JÄSHKE. *A Tibetan-English Dictionary.* London, 1934.

LAUFER. *Bird divination among the Tibetans,* in *T. P.,* XV, 1914, p. 43, 90, 103, 105.

— *Chinese transcriptions of Tibetan names,* in *T. P.,* XVI, p. 420-424.

Linguistic survey of India, Vol. III, pt. 1. Calcutta, 1909.

PELLIOT (P.). *Quelques transcriptions chinoises de noms tibétains,* in *T. P.,* XVI, p. 1-26.

ROCKHILL (S.). *The land of the lamas.* New York, 1891, p. 361-370.

ROEHRICH (G.). *Tibetica.* I. *Dialects of Tibet. The Tibetan dialect of Lahul.* Urusvati Himalayan research Institute. New York and Naggar Kulu (India), 1933.

ROEHRICH (G.). *Modern Tibetan phonetics,* in *J. A. S. B.,* XXVI. Calcutta, 1931.

SANDBERG (G.). *Handbook of colloquial Tibetan.* Calcutta, 1894.

STEIN (R.). *Notes d'étymologie tibétaine,* in *BEFEO,* CLI. Hanoi, 1942, p. 203-231.

TEICHMAN (E.). *Travels of a consular officer in Eastern Tibet.* Cambridge, 1924.

WEN-YU. *Phonetic changes of the superadded and prefixed letters in Eastern Tibetan dialects,* Studia serica. West China Union University. Chengtu, vol. V

WEN-YU. *Studies in Tibetan phonetics. Sde-Dge dialect.*, Studia serica, p. 63-78.

WOLFENDEN. *Outlines of Tibeto-Burman linguistic morphology*, Roy. As. Soc., 1929.

YAMAMOTO URUWASHI. *Tobu Chibettogo Jiten.* Peiping, 1944.

YU DAWCHYUAN and D^r JAW YUANRENN (Y. R. CHAO). *Love songs of the sixth Dalai-lama*, Academia Sinica. Série A, n° 5. Peiping, 1930.

TABLE DE LA PREMIÈRE PARTIE

DEUXIÈME PARTIE

Onze contes populaires en dialecte du Si-k'ang[1]

1. *ŚI RI ŚARA*

(1) sṅon la ri goṅ ċig yod nas de ċhu ċig gi kha la śiṅ phuṅ ċig gi żabs la ñal nas 'dug yod zin red / (2) de gi dgoṅs mo kha ba ċig 'bab zin red / (3) de nas saṅ ñin sṅa mo ri goṅ ñal yod kha la śiṅ gi rce mo gi kha ba ċig ċhu naṅ la lhuṅ nas / (4) śi ri śa ra zer nas 'ur sgra ċig 'oṅ zin red / (5) de nas ri goṅ de skrag nas lam saṅ bros 'gro kha / (6) lam kha la stag ċig daṅ thug zin red / (7) stag gis ri goṅ la zer nas / (8) ri goṅ khyod de 'dra rgyug nas ċhi du red thal zer kha / (9) ri goṅ gis stag la śi ri śa ra 'oṅ śin yod do zer zin red / (10) de nas stag de yaṅ skrag nas ri goṅ mñam po bros 'gro nas / (11) lam kha la gzig ċig daṅ thug zin red / (12) de nas yaṅ gzig de gis kho gñis la zer nas / (13) khyod gñis sa de 'dra rgyug nas ċhi 'dra red thal zer zin red / (14) kho gñis gis zer nas śi ri śa ra 'on śin yod do zer kha la gzig de yaṅ kho gñis daṅ mñam du bros 'gro zin red / (15) de nas yaṅ va gċig daṅ thug nas / (16) va de gis kho cho gsum la zer nas khyod cho gsum de sa de 'dra rgyug nas ċhi 'dra red thal zer zin red / (17) de nas kho cho gsum de gis va de la śi ri śa ra 'oṅ śin yod do zer zin red / (18) de nas kho cho chaṅ ma bros 'gro kha yaṅ lam kha la seṅ ge ċig daṅ thug zin red / (19) de nas seṅ ge gis kho cho la zer nas khyod cho sa de 'dra rgyug nas ċhi 'dra red thal / (20) kho cho gis śi ri śa ra 'oṅ śin yod do zer zin red / (21) de nas seṅ ge gis zer nas śi ri śa ra ċhi 'dra ċig red zer kha / (22) va gis zer nas ṅa ha ma go kho cho gsum gis zer śin yod do zer zin red / (23) de nas gzig la dri kha la gzig gis zer nas / (24) kho gñis gis zer śin yod do ma gtogs ṅa gis ha ma go zer zin red / (25) de nas stag la dri kha la stag gis zer nas / (26) ṅa gi yaṅ ha ma go ṅa la ri goṅ gis zer śin yod do zer zin red / (27) de nas ri goṅ la dri kha la ri goṅ gis zer nas / (28) ṅa mdaṅ soṅ śiṅ phuṅ ċig gi żabs la ñal yod zin red / (29) de riṅ sṅa mo nas śi ri śa ra zer mkhan ċig bsgrags de / (30) de gi don la ṅa skrag nas bros 'oṅ zin yin zer zin red / (31) de nas seṅ ge gis zer nas 'o na khyod mdaṅ sum ñal sa la ṅa cho lta sa 'gro zer zin red / (32) kho cho chaṅ ma lta sa 'gro kha la ċi ċaṅ med zin red / (33) de nas seṅ ge gis kho cho la zer nas khyod cho ma skrag ċhi red zer na / (34) mdaṅ sum śiṅ phuṅ thog la kha ba 'bab zin red / (35) de riṅ sṅa mo kha ba de żu nas ċhu gi naṅ la lhuṅ kha la / (36) śi ri śa ra

[1] Ces contes ont été recueillis par nous à K'ang-ting grâce à la complaisance de nos informateurs : Thub-Stan et Nam-mkha'-don-grub. La plupart d'entre eux figurent également dans un recueil polycopié que M. Kraft, pasteur à K'ang-ting, utilise pour enseigner le tibétain aux jeunes missionnaires (G. C. Kraft and Tsering Wangdu, *Tibetan Fables and Folklore*). Cette rencontre n'a rien d'étonnant car ces contes sont très répandus au Si-k'ang et ils sont fréquemment utilisés comme texte de lecture et d'explication par les deux ou trois Tibétains de K'ang-ting qui se partagent éventuellement les fonctions de répétiteurs auprès des Occidentaux de cette ville. Ce sont ces informateurs que M. Kraft et nous-même avons utilisés et c'est de cette même source que nous tenons l'un et l'autre le texte de ces contes.

M. Kraft a bien voulu revoir les documents que nous avions rapportés de Kantzé, Dé-gé et Jyekundo, et il nous a donné d'utiles informations qui nous ont permis de les compléter, et parfois de les corriger. Nous tenons à lui en exprimer ici toute notre reconnaissance.

En ce qui concerne l'orthographe des contes, se reporter à la note 1 au bas de la page 512.

zer nas 'ur sgra 'oṅ zin de la ri goṅ skrag zin red / (37) de la khyod cho skrag mi dgos do / (38) ċhi red zer na sgra ma gtogs gzugs med do / (39) sgra la khyod cho ma skrag zer zin red / (40) de nas gi seṅ ge de saṅs rgyas śā kya thub pa ma dag pa'i skye ba lṅa brgya gi naṅ la gsum brgya ñi śu rca lṅa gi skabs de red / /

Transcription phonétique

1. *ŚIRIŚARA*

(1) ṅonla rigoṅt'i yōne deċhuċi gi khala śiṅphuṅċi gi żā la ñenɛndu yō zinre / (2) degigoṅmo khawaċi bɔzinre / (3) tene soñiñamo rigoṅ ñeyō khala śiṅgi tsemo gi khawaċi ċhunoṅla lhuṅne / (4) śiriśara zene u^{r}ḍ^{z}rat'i oṅ zinre / (5) tene rigoṅde ḍ^{z}rane lamsaṅ ḍ^{z}ronḍ^{z}rokha / (6) lamkhala ta^{k}t'i taṅthug zinre / (7) ta^{k}gi rigoṅla zene / (8) rigoṅ ċhō dɛndra j'une ċhidu rethe zela zene / (9) rigoṅgi ta^{k}la śiriśara oṅśinyōdo zezinre / (10) teneta^{k} de yaṅ ḍ^{z}rane rigoṅ ñampoḍ^{z}ronḍ^{z}rone / (11) lamkhala zikt'i taṅthug zinre / (12) teneyaṅ ziktegi khoñi la zene / (13) ċhoñi sadɛnḍ^{z}raj'une ċhinḍ^{z}ra rethe zezinre / (14) khoñigi zene śiriśara oṅśinyōdo zekhala zikteyaṅ khoñi taṅ ñamdu ḍ^{z}ronḍ^{z}ro zinre / (15) teneyaṅ ^{u}āċi taṅ thugne / (16) ^{u}ātegi khotshosum la zene ċhōtshosumte sadɛnḍ^{z}raj'une ċhinḍ^{z}ra rethe zezinre / (17) tene khotshosum tegi ^{u}ātela śiriśara oṅśinyōdo zezinre / (18) tene khotshotsoṅma ḍ^{z}ronḍ^{z}rokha yaṅ lamkhala sɛṅget'i taṅthug zinre / (19) tene sɛṅgegi khotshola zene ċhōtsho sadɛnḍ^{z}ra j'une ċhinḍ^{z}ra rethe / (20) khotshogi śiriśara oṅśinyōdo zezinre / (21) tene sɛṅgegi zene śiriśara ċhinḍ^{z}ra ċire rekha / (22) ^{u}āgi zene ṅahamogo khotshosumgi ześinyōdo zezinre / (23) tene zikla ṭ^{s}rikhala zikgi zene / (24) khoñigi ześinyōdo mato^{k} ṅagi hamogo zezinre / (25) tene ta^{k}la ṭ^{s}rikhala ta^{k}gi zene / (26) ṅagiyaṅ hamogo ṅala rigoṅgi ześinyōdo zezinre / (27) tene rigoṅla ṭ^{s}rikhala rigoṅgi zene / (28) ṅa ^{m}daṅsoṅ śiṅphuṅ ċigi ż'ala ñɛyōzinre / (29) teriṅ ṅamo ne śiriśara zɛnkhɛnċi ḍ^{z}rade / (30) tegi toṅla ṅa ḍzrane ḍ^{z}rōn oṅzinyin zezinre / (31) tene sɛṅgegi zene ona ċhō ^{m}daṅsum ñesala ṅatso tasan ḍ^{z}ro zezinre / (32) khotshotsoṅma tasan ḍ^{z}ro khala t'iċan mezinre / (33) tene sɛṅgegi khotshola zene ċhōtsho maṭ^{s}ra ċire zena / (34) ^{m}daṅsum śiṅphuṅ thola khawa bɔzinre / (35) teriṅ ṅamo khawate ź'une ċhuginoṅla lhuṅkhala / (36) śiriśara zene u^{r}ḍ^{z}ra oṅzin tela rigoṅ ṭ^{s}razinre / (37) tela ċhōtsho ṭ^{s}ra mi gōdo / (38) ċhire zena ḍ^{z}ra mato^{k} zuk medo / (39) ḍ^{z}rala ċhōtsho maṭ^{s}ra zezinre / (40) tenegi sɛṅgete saṅj'eśak'athupa ma dagpagi t'ewa ṅaj'a gi noṅlasumj'a ñiśutsonṅagi ka^{p} tere / /

Traduction [1]

1. *SHIRISHARA*

(1) Il était une fois un lapin (qui) avait dormi au bord d'un ruisseau, au pied d'un arbre. (2) Cette nuit-là, la neige tomba (3) et le lendemain matin, le lapin dormant (encore), de la neige qui était sur l'arbre tomba dans l'eau, (4) et cela fit

[1] Cette traduction n'a aucune prétention littéraire, mais elle est un simple document linguistique dont la raison d'être essentielle est de donner des exemples de mots et de formes grammaticales et dialectales de la langue parlée au Si-k'ang. Nous nous sommes attachés à la laisser dans une forme aussi littérale que possible, allant parfois même jusqu'au mot à mot. Nous nous excusons donc des innombrables répétitions qu'elle renferme, et de la tournure peu agréable du texte, tout en petites phrases hachées.

un bruit : « Shirishara ». (5) Alors, le lapin effrayé se sauva immédiatement. (6) Sur la route, il rencontra un tigre. (7) Ce tigre dit au lapin : (8) « Lapin ! qu'est-il arrivé pour que tu coures ainsi? ». (9) Le lapin dit au tigre : « Shirishara arrive ! » (10) et ce tigre, effrayé lui aussi, s'enfuit avec le lapin. (11) Sur la route ils rencontrèrent un léopard, (12) et le léopard aussi leur dit à eux deux : (13) « Qu'est-il arrivé pour que vous deux couriez si vite ? ». (14) Tous deux ayant dit : « Shirishara arrive ! », ce léopard aussi s'enfuit avec eux deux. (15) Et alors, ils rencontrèrent un renard. (16) Ce renard leur dit à tous trois : « Qu'est-il arrivé pour que vous trois couriez si vite? » (17) et tous trois dirent au renard : « Shirishara arrive ! ».

(18) Alors, eux tous s'étant encore enfuis sur la route, ils rencontrèrent un lion, (19) et le lion leur dit : « Qu'est-il arrivé pour que vous couriez si vite ? ». (20) « Shirishara arrive ! » dirent-ils. (21) Alors le lion dit : « Shirishara ! qu'est-ce que c'est? ». (22) Le renard dit : « Moi, je ne sais pas; eux trois me l'ont dit ». (23) Et le léopard interrogé, dit : (24) « En dehors de ce qu'eux deux m'ont dit, moi je ne sais pas ». (25) Et le tigre interrogé, dit : (26) « Moi non plus je ne sais pas; le lapin me l'a dit ». (27) Et le lapin interrogé, dit : (28) « La nuit dernière j'ai dormi au pied d'un arbre. (29) Ce matin, une voix a crié : « Shirishara ! » (30) A cause de cela, étant effrayé, je me suis enfui ».

(31) Alors, le lion dit : « C'est bien ! Allons voir l'endroit où vous avez dormi la nuit dernière ». (32) Quand ils eurent tous été voir, il n'y avait rien du tout. (33) Alors, le lion leur dit : « Vous autres, ne soyez pas effrayés par ce qu'on dit. (34) La nuit dernière, de la neige est tombée sur l'arbre. (35) Ce matin, cette neige ayant fondu, est tombée dans l'eau. (36) Le lapin a été effrayé par le bruit que cela faisait (comme si quelqu'un) disait : « Shirishara ». (37) Vous ne devez pas avoir peur de cela; (38) quoi qu'on puisse dire, en dehors du bruit, cela n'a pas de forme (de réalité). (39) N'ayez pas peur d'un bruit » dit-il. (40) Ce lion d'alors était la trois cent vingt-cinquième incarnation des cinq cents (incarnations) du Buddha Sâkya-muni.

II. *ṠEṄ GE RJIG PO GI RNAM THAR*

(1) sṅon la ri goṅ ċig daṅ seṅ ge ċig yod zin red / (2) ñin ċig la ri goṅ de gis seṅ ge la khyod 'dra 'dra gi rjig po ċig 'jam bu gliṅ la a ẏod zer kha / (3) seṅ ge gis kho la ṅa 'dra 'dra gi rjig po ċig 'jam bu gliṅ la ẏod rgẏu ma red zer zin red / (4) de nas ri goṅ gis zer nas khyod las de rjig po ċig pha ri mcho gi naṅ la ẏod do / (5) a bden mi bden khyod raṅ lta sa soṅ zer zin red / (6) de nas seṅ ge de mcho gi kha la lta sa 'gro nas / (7) mcho gi naṅ la mar la lta kha la kho raṅ gi gzugs brñan ċig ċhu naṅ la ẏod zin red / (8) de nas seṅ ge gis bsam pa la e 'di ṅo ma ċig ẏin sa red bsam nas / (9) kho raṅ gi gzugs brñan gi thog la mċhoṅ la ẏin zer nas / (10) mcho gi naṅ la lhuṅ zin red / (11) de nas kho raṅ ẏaṅ ẏar la bid nas / (12) da ruṅ mcho naṅ la lta kha la / (13) sṅon ma las de rjig po ċig rig zin red / (14) de nas kho gis si si ċig bzo kha la / (15) mcho naṅ gi seṅ ge de gis ẏaṅ si si bzos zin red / (16) de nas seṅ ge gis bsam pa la / (17) ṅa lan gċig mċhoṅ nas kho med pa gtoṅ ma thub thal zin / (18) da ẏaṅ skyar gċig mċhoṅ na kho med pa gtoṅ dgos bsam nas / (19) sṅon las kyaṅ ṅa rgẏal ẏaṅ ċig mcho gi naṅ la mċhoṅ zin red / (20) de nas ẏar la bid ma thub nas seṅ ge de śi zin red / (21) ṅa rgẏal ċhen chod ma zin na ri goṅ ċhuṅ ċhuṅ gis ri dvags gi rgẏal po seṅ ge de med pa gtoṅ nas gi dus ċig oṅ rgẏu ẏod le red / /

Transcription phonétique

II. *SɛṄGE DZIKPOGI NAMTHAR*

(1) ṅonla rigoṅt'i taṅ sɛṅget'i yözinre / (2) ñinčila rigoṅtegi sɛṅgela čhödɛnḍɛra gi dzikpoči dzambuliṅ *la* ayö zekha / (3) sɛṅgegi khola ṅa dɛnḍɛra gi dzikpoči dzambuliṅ *la* yöj'ü mare zezinre / (4) tene rigoṅ gi zene čhöle te dzikpoči pharitshogi noṅla yödo / (5) adɛnmidɛn čhöraṅ tasa soṅ zezinre / (6) tene sɛṅge te tshogi khala tasanḍɛrone / (7) tshogi noṅla marla *ta* khala khoraṅgi zu^{k}ñant'i čhunoṅla yözinre / (8) tene sɛṅgegi sampala ɛndi ṅoma či yinsa re samne / (9) khoraṅgi zu^{k}ñongi thola čhoṅla yinzene / (10) ^{m}tshogi noṅla lhuṅzinre / (11) tene khoraṅ yaṅ ya^{r}la bid ne / (12) taruṅ tshonoṅla takhala / (13) ṅonmale te dzikpoči ri^{k}zinre / (14) tene khogi sisiči zo khala / (15) ^{m}tsho noṅgi sɛṅgetegi yaṅ sisi zozinre / (16) tene sɛṅgegi sampala / (17) ṅa lanči čhoṅ ne kho mepa toṅ mathupthezin / (18) tayaṅ t'arči čhoṅma kho mepatoṅgö sam ne / (19) ṅonlet'aṅ ṅaj'e yaṅ či tshoginoṅla čhoṅzinre / (20) tene yarla bid mathupne sɛṅge te šizinre / (21) ṅaj'ečhɛn tshö mazin *na* rigoṅčhuṅčhuṅgi rida^{k}gi j'epo sɛṅge te mɛ^{t}pa toṅ negi tuči oṅj'ü yölere //

Traduction

II. *HISTOIRE DU LION MAJESTUEUX*

(1) Il y avait une fois un lion et un lapin. (2) Un jour, ce lapin dit au lion : « Y a-t-il dans le monde un (lion) aussi majestueux que vous ? ». (3) Le lion lui répondit : « Dans le monde, il n'y a aucun autre (lion) aussi majestueux que moi ». (4) Alors, le lapin dit : « Il est un (lion) plus majestueux que vous, dans le lac de là-bas, (5) allez-voir si c'est vrai ou non » dit-il. (6) Alors, ce lion étant allé voir au bord du lac, (7) ayant regardé en bas dans le lac, il y avait (il vit) dans l'eau, le corps refléchi (l'image) de lui-même. (8) Alors le lion ayant pensé dans son esprit : « Ceci est bien certainement un (lion) », (9) ayant dit qu'il veut (ayant décidé de) sauter sur le dessus de l'image réfléchie de lui-même, (10) il tomba dans le lac. (11) Alors, étant sorti (de l'eau), (12) ayant regardé encore dans le lac, (13) il vit un (lion) plus majestueux qu'avant. (14) Et s'étant secoué lui-même, (15) ce lion dans l'eau se secoua également.

(16) Alors, le lion, dans son esprit (dit) : (17) « Ayant sauté une fois, je n'ai pu le détruire. (18) si je saute encore une (fois), je veux le détruire » pensa-t-il. (19) Et avec plus d'orgueil encore qu'avant, il sauta dans le lac. (20) Alors ne pouvant sortir (de l'eau), ce lion mourut.

(21) Si (vous) ne modérez pas (votre) grand orgueil, un temps viendra (ou vous serez détruit comme) le lion, roi des animaux fut détruit par le petit lapin.

III. *CHOṄ PA DON 'GRUB DBAṄ RGYAL RNAM THAR*

(1) sṅon la khu tig cho gi don 'grub dbaṅ rgyal choṅ pa čig lha sa la 'gro kha / (2) ja rgyab lṅa brgya bkal nas 'gro zin red / (3) de gi dus la kho lam kha la jag rta pa lṅa bču daṅ thug nas / (4) de nas kho chos 'jiṅ zin red / (5) don 'grub gis 'jiṅ ma thub nas / (6) ja rgyab bži brgya daṅ lṅa bču kha graṅs čig daṅ dre yaṅ de

daṅ 'dra 'dra śor zin red / (7) de nas kho raṅ la ja rgyab bži bču kha graṅs čig ma gtogs med zin red / (8) de nas kho lha sa la rceb kha / (9) ja choṅ phar la bcoṅs nas / (10) ja gi rin chaṅ ma khur nas / (11) rgya gar la 'gro zin red / (12) de nas rgya gar la rceb kha / (13) rgya ther daṅ rgya gser maṅ po ños nas / (14) lha sa la chur 'oṅs zin red / (15) de nas de cho lha sa la bcoṅs nas / (16) ja rgyab bži ču kha graṅs gi rin de gis / (17) choṅ rgyab nas / (18) ja rgyab stoṅ phrag gi khe bed zin red / (19) de nas yaṅ lha sa gi ča lag maṅ po ños nas / (20) kho mar la 'oṅ kha lam la yaṅ jag pa daṅ thug nas / (21) kho chos 'jiṅ nas don 'grub khe nas / (22) jag pa cho gi ča lag maṅ po phrog ste / (23) mar la 'oṅs zin red / (24) kho sṅon ma las rgyu čhen po red nas dar rce mdo mar la rceb zin red / (25) de nas kho mi ñag yar la 'gro kha / (26) rgya ze la rgal nas / (27) yul luṅ śiṅ gi sa cha la rceb kha / (28) žag čig kho gis ske dgag nas śi zin red / (29) de nas rgyu cho chaṅ ma kho gi naṅ mi cho gis bdag po rgyab sa 'oṅ nas / (30) kho gi ro de kha srin brag gi dgon pa naṅ la khur nas / (31) mar la bśag nas bya rgod cho la bžin zin red / (32) de lta khu tig cho sṅon la las rgyu čhen po red zin red //

Transcription phonétique

III. *TSHOṄPA TÖNḌ^{z}RU ^{U}AṄJ̌E NAMTHAR*

(1) ṅonl*a* khutitshogi tönḍ^{z}ru ^{u}*a*ṅj'e tshoṅp*a*č'i lh*a*s*a*l*a*nḍ^{z}rokh*a* / (2) čh*a*j'*a*^{p} ṅaj'*a* k*a*lne nḍ^{z}rozinre / (3) tegitül*a* kho lamkh*a*l*a* j'aktap*a* ṅaču taṅthugne / (4) tene khotsho dziṅzinre / (5) tönḍ^{z}rugi dziṅ m*a*thupne / (6) čh*a*j'*a*^{p} ž'ij'*a*t*a*ṅ ṅaču kh*a*-graṅt'i taṅ ṭ^{z}reyaṅ te t*a*ṅ tɛnḍ^{z}ra šo^{r}zinre / (7) tene khor*a*ṅl*a* čh*a*j'*a*^{p} žipšu kh*a*-graṅči m*a*tok mezinre / (8) tene kho lh*a*sala tsɛ^{p}kh*a* / (9) čh*a* tshoṅ phr*a*rl*a* tsoṅ ne / (10) čh*a*gi rin tchoṅm*a* khu^{r}ne / (11) j'agarl*a*nḍ^{z}rozinre / (12) tene j'agarl*a* tsɛ^{p}kh*a* / (13) j'athɛ^{r} t*a*ṅ j'asɛ^{r} mombo ñöne / (14) lh*a*sal*a* tshur oṅzinre / (15) tene te tsho lh*a*s*a*l*a* tsoṅ ne / (16) čh*a*j'*a*^{p} žibču khagr*a*ṅs gi rintegi / (17) tshoṅ j'a^{p}ne / (18) čh*a*j'*a*^{p} toṅṭ^{z}ragi khe pɛ^{t}zinre / (19) teneyaṅ lh*a*sagi čala mombo ñöne / (20) kho m*a*rl*a* oṅ kh*a*laml*a* yaṅ j'a^{k}p*a*taṅthugne / (21) khotshö dziṅ ne tönḍ^{z}ru khene / (22) j'*a*kp*a*tsho gi č*a*l*a* mombo ṭ^{z}rote / (23) m*a*^{r}la oṅzinre / (24) kho ṅonma le j'ü chɛmpore ne d*a*rtsɛndo m*a*rl*a* tsezinre / (25) tene kho miñ*a*^{k} y*a*rl*a*nḍ^{z}rokh*a* / (26) j'azel*a* g*a*^{l}ne / (27) yüloṅšiṅ gi satsh*a*l*a* tsekh*a* / (28) ž*a*kt'i khogi kedg*a*ne šizinre / (29) tene j'utshotsoṅm*a* khogi naṅmitshogi d*a*^{k}poj'*a*psa oṅne / (30) khogi-rode kh*a*sinḍ^{z}ragi gomp*a* noṅl*a* khu^{r}ne / (31) m*a*^{r}l*a* š*a*gne čh*a*götsho l*a* žinzinre / (32) tɛnd*a* khutitsho ṅonlale j'uchɛmpo zezinre //

Traduction

III. *HISTOIRE DU MARCHAND : TÖNḌ^{z}RU ^{U}ĀṄJ̌E*

(1) Autrefois, un marchand : Tönḍ^{z}ru ^{u}*a*ṅj'e, de la famille Khu-ti, allant à Lhasa, (2) alla en chargeant (emporta) cinq cents charges de thé. (3) En ce temps-là (pendant le voyage) il rencontra sur la route, cinquante bandits à cheval, (4) et ils se battirent. (5) Tön-ḍ^{z}ru étant incapable de se battre, (6) il perdit plus de quatre cent cinquante charges de thé et autant de mulets; (7) et à lui il ne resta pas seulement plus (à peine plus) de quarante charges de thé. (8) Alors il arriva à Lhasa. (9) Ayant vendu le thé, (10) ayant pris tout le prix (de la vente) du thé, (11) il partit dans l'Inde. (12) Et arrivé dans l'Inde, (13) ayant acheté beaucoup de

drap fin indien et d'or indien, (14) il revint à Lhasa, (15) et il vendit ces (marchandises). (16) Avec le prix d'un reste de quarante charges, (17) en faisant des affaires, (18) il fit un bénéfice de mille charges de thé, (19) et il acheta de nouveau beaucoup de marchandises de Lhasa.

(20) Comme il revenait (pendant le retour), il rencontra de nouveau des bandits sur la route. (21) S'étant battu avec eux, Ton-ḍṛu ayant gagné (la bataille), (22) ayant pris de nombreuses marchandises aux voleurs, (23) il revint (il continua sa route). (24) Et plus riche qu'avant, il arriva de retour à Ta-tsien-lu.

(25) Alors, en montant vers Miñyak, (26) ayant traversé le col de Djiatsé, (27) étant arrivé dans la région de Yülongshing, (28) un jour, il se pendit et mourut. (29) Alors, ses parents étant venus pour prendre possession de tous ses biens, (30) ayant porté son corps à la lamasserie de Kha-sin-djra, (31) lorsqu'il eut été découpé, il fut donné à manger aux vautours. (32) Maintenant la famille Khu-ti est plus riche qu'avant !

IV. *PAṆ ČHEN BSOD NAM GRAGS PA GI LO RGYUS*

(1) sṅon lha sa la paṇ čhen bsod nam grags pa zer rgyu de dbaṅ thaṅ daṅ sñan grags khri khri čhen po čig red / (2) de gi don la sde pa gžuṅ la mi dga' nas khoṅ bsad dgos bsam zin red / (3) de nas khoṅ chur la 'jus nas me mda' daṅ gri čhi du rgyab na yaṅ mchon ma zug zin red / (4) de nas khoṅ ko ba či naṅ la gyogs nas čhu naṅ 'phen zin red / (5) čhu gis yaṅ mar la khur ma thub nas yar la khur 'gro zin red / (6) de nas sde pa gžuṅ gis yar la len nas ko ba gi kha phyes kha khoṅ gis kho cho la zer nas / (7) khyod cho gis ṅa rten rten bsad dgos na khyod cho ṅa gi kha naṅ la kha dar maṅ po rjoṅ na ṅa bsad thub rgyu red / (8) ma gtogs khyod chos ṅa la gri daṅ me mda' čhi du rgyab na yaṅ bsad thub rgyu ma red gsuṅ zin red / (9) de nas sde pa gžuṅ gis khoṅ gi kha gi naṅ la kha dar rjoṅ nas bsad zin red / (10) khoṅ la gšegs pa gi sṅon la khoṅ la slob phrug čig yod zin red / (11) khoṅ bsad kha la slob phrug de la zer nas / (12) ṅa bsad char nas ṅa gi ro de me khri naṅ la srag bžag / (13) srag kha la me khri gi dud mo de nam mkha' la draṅ śi śi yar la 'gro śin yod na khyod gis či ma zer / (14) dud mo de nam mkha' la mi 'gro nas sa la 'khyil śin yod na khyod gi zer nas / (15) paṇ čhen bsod nam grags pa khyod žiṅ khams la mi phebs nas da ruṅ 'khor ba la khyams nas 'dug la e yin zer bžag gsuṅ zin red / (16) de nas sku gduṅ de me khri naṅ la srag kha dud mo de draṅ śi śi nam mkha' la 'gro zin red / (17) de gi dus la slop phrug de chig pa za nas dud lo la zer nas / (18) paṇ chen bsod nams grags pa khyod mi cho gis bsad nas da ruṅ khyod žiṅ khams la phebs le e yin / (19) sde pa gžuṅ de med pa gtoṅ ba e mi dga' zer nas 'ur sgra rgyab zin red / (20) de nas lam saṅ dud mo de mar sa la 'khyil nas 'oṅs zin red / (21) de nas paṇ čhen bsod nams grags pa de lam saṅ rgyal 'goṅ la skye ba len nas / (22) sde pa gžuṅ daṅ se ra 'bras dga' gsum gi mi maṅ po med pa btaṅ zin red / (23) de nas sde pa gžuṅ gis rdo brag rig 'jin čhen po gdan 'dren žus nas / (24) khoṅ gis rgyal 'goṅ de me khri naṅ la srag dgos bsam zin red / (25) de gi dus la rgyal 'goṅ de la lha čig yod zin red / (26) de rig 'jin čhen po gis khaṅ pa čhuṅ čig gi naṅ la bcud zin red / (27) de nas rig 'jin čhen po gis me khri srag nas yi ge 'don kha / (28) rgyal 'goṅ de bya phrug čig gis sprul pa bzo nas / (29) me khri nas phyi la 'phur dgos bsam śin yod do / (30) de gi dus la bla ma kha kha čig gis rgyal 'goṅ gi lha bcud sa khaṅ pa de la

mjug gu bcugs nas bu khuṅ čig bzos te lha de la zer nas / (31) khyod gi rgyal 'goṅ de rig 'jin čhen pos me khri naṅ la srag šin yod do gsuṅ kha / (32) lam saṅ lha de gis khra la sprul pa bzo nas ži phrug de khur 'gro zin red / (33) de nas rig 'jin čhen po gis rgyal 'goṅ de šor nas srag ma thub zin red / (34) de nas yaṅ rig 'jin čhen po gis yaṅ log rgyal 'goṅ gi rnam šes de chur la kug kha la lha de gis ži phrug de šor zin red / (35) yaṅ me khri naṅ la srag kha la khra de gis yaṅ log ži phrug de phrogs nas khur 'gro nas / (36) rig 'jin čhen po gis srag ma thub thag čhod yin zin red / (37) de nas sde pa gžuṅ gis sa skya dgon pa gdan 'dren žus nas khoṅ mar la phebs 'oṅ kha lam kha la rgyal 'goṅ de daṅ thug nas lam saṅ chur la 'jus nas dam la btags zin red / (38) de gi don la da lta yaṅ rgyal 'goṅ de sa skya daṅ dge lugs gñis gi sruṅ ma yaṅ gi daṅ po čig yin zin red //

Transcription phonétique

IV. *PAṆČHɛN SÖNAM ṬˢRAPA GI LOJŪ*

(1) ṅon lhasala paṇčhɛnsönamṭˢrapa zej'u te waṅthaṅ taṅ ñanṭˢrak ṭˢritˢričhɛnpo t'ire / (2) tegitönla depažuṅla migane khoṅsadgō samzinre / (3) tene khoṅ tshurla june mɛmda taṅ ṭˢri čhidu j'apna yaṅ tshon ma zugzinre / (4) tene khoṅ kowači noṅla j'one čhunoṅphɛnzinre / (5) čhugi yaṅ marlakhur mathupne yarlakhur ⁿḍˢrozinre / (6) tene depazuṅ gi yarla lɛn-ne kowa gi kha čhekha khoṅgi khotsola zene / (7) čhötshogi ṅa tɛntɛnsadgōna čhötsho ṅagikha noṅla khatamombo dzoṅ-ne ṅa sad thup j'ure / (8) mātokᵏ čhötshō ṅala ṭˢri taṅ mɛmda čhidu j'apna yaṅ sad thup j'umare suṅzinre / (9) tene depažuṅgi khongi khaginoṅla khata dzoṅne sadzinre / (10) khoṅ-la šɛgpagi ṅonla khoṅ-la lopṭˢruči yözinre / (11) khoṅ sadkhala lopṭˢru tela zene / (12) ṅa sadtsharne ṅagirodɛ meṭˢrinoṅla sāžakᵏ / (13) sakkhala meṭˢrigi tœmo te namkhala ṭraṅšiši yarlanḍˢro šinyöna čhögi t'imaze / (14) tœmote namkhala minḍˢrone sala čh'ilšinyöna chögizene / (15) paṇčhɛnsönamtˢrapa čhöžiṅ khamlamiphene taruṅkhorwala čhamsne dukla-e-yin-zejakᵏ suṅzinre / (16) tene kuduṅ te meṭˢrinoṅla sakkha tœmo te ṭraṅšiši namkhalanḍˢrozinre / (17) tegidūla lopṭˢru te tshikpazane tœlola zene / (18) paṇčhɛnsonamṭˢrapa čhö mitshogisadne taruṅ čhöžiṅ khamsla phele-e-yin / (19) depažuṅte mepa toṅwa eminga zene urṭˢraj'opzinre / (20) tene lamsaṅ tœmote marsala t'ilne oṅzinre / (21) tene paṇčhɛnsönamṭˢrapa te lamsaṅ j'egoṅla t'ebalen-ne / (22) depažuṅ taṅ sera ḍˢre gā sumgi mimombo mepatoṅ zinre / (23) tene depažuṅgi doṭˢraridzinčhɛmpo tandrɛn žune / (24) khoṅgi j'egoṅte meṭˢrinoṅla sāgō samzinre / (25) tegitūla j'egoṅtela lhači yözinre / (26) te ridzinčhɛmpogi khaṅpačhuṅčigi noṅla tsutzinre / (27) tene ridzinčhɛmpogi meṭˢri sakne yige donkha / (28) j'egoṅ te čhaṭˢrukčigi ḍˢrüpa zone / (29) meṭˢrine čhila phurgö samšinyödo / (30) tegitūla lama khakhat'igi j'egoṅgi lhatsusakompatela dzukgu tsukne pukuṅči zöte lhatelazene / (31) čhögij'egoṅte ridzinčhɛmpö meṭˢrinoṅla sakšinyödo suṅ kha / (32) lamsaṅ lhategi ṭˢrala ḍˢrüpazone žiṭˢrute khur ḍˢrozinre / (33) tene ridzinčhɛmpogi j'egoṅte šorne sakmathupzinre / (34) teneyaṅ ridzinčhɛmpogi yaṅlok j'egoṅgi namšeste tshurla kukkhala lhategi žiṭˢrute šorzinre / (35) yaṅ meṭˢrinoṅla sakkhala ṭˢrategi yaṅlok žiṭˢrute ṭˢrokne khur ⁿḍˢrone / (36) ridzinčhɛmpogi sakmathupthakčhō yinzinre / (37) tene depažuṅgi sat'agompa dandˢrɛnžune khoṅ marla phe-oṅkha lamkhala j'egoṅte taṅthugne lamsaṅ tshurlažūne damla takzinre / (38) tegitönlatɛnda yaṅ j'egoṅte sak'a taṅ gelu gñigi suṅmayaṅ gi taṅpoči yinzinre //

Traduction

IV. *L'HISTOIRE DU PANCHENSÖNAMTJRAPA*

(1) Il y avait autrefois à Lhasa, un homme très hautement renommé et très puissant, nommé Panchensönamtjrapa. (2) A cause de cela, le gouverneur (thibétain) lui étant hostile, pensait qu'il fallait le tuer. (3) Alors, il fut fait prisonnier, mais soit qu'on tire avec un fusil ou qu'on frappe avec une épée, les armes ne le pénétraient pas. (4) Il fut alors plié (enfermé) dans une peau (de yack) et jeté dans une rivière. (5) La rivière aussi ne put l'emporter en aval et l'emporta en amont. (6) Alors les autorités (tibétaines) l'ayant sorti (de l'eau), ayant ouvert la peau (de yack), il leur dit : (7) «Si vous voulez réellement me tuer, si vous entassez «des écharpes de félicité» dans ma bouche, vous pourrez me tuer; (8) sinon, quoique vous me frappiez avec une épée ou que vous tiriez avec un fusil, vous ne pourrez pas me tuer» dit-il. (9) Alors, les autorités (tibétaines) lui ayant bourré la bouche d'écharpes de félicité, le tuèrent. (10) Avant sa mort, il avait un disciple. (11) Juste avant d'être tué, ayant dit (il dit) à ce disciple : (12) «Après que j'aurai été tué, brûle mon corps dans un bûcher! (13) En brûlant, si la fumée du bûcher monte tout droit dans le ciel, ne dis rien. (14) Si la fumée n'allant pas au ciel tourbillonne sur la terre, dis : (15) «Panchensönamtjrapa, n'étant pas allé au ciel, serait-ce que vous errez encore dans le cycle (de la transmigration)?» dit-il. (16) Alors, la dépouille mortelle ayant brûlé dans le bûcher, la fumée s'éleva parfaitement droit dans le ciel. (17) A ce moment le disciple se mettant en colère dit à la fumée : (18) «Panchensönamtjrapa, ayant été tué par les hommes, iriez-vous encore au ciel?» «N'aimeriez-vous pas (auparavant) détruire le gouvernement (tibétain)?» s'écria-t-il, (20) et immédiatement, cette fumée descendit sur le sol en tourbillonnant. (21) Alors Panchensönamtjrapa ayant obtenu de renaître immédiatement dans un démon terrible, (22) il détruisit beaucoup de gens du gouvernement (tibétain) et des trois (lamasseries) de Séra, Dré(pung) et Gal(den). (23) Alors les autorités (tibétaines) ayant invité le grand tantriste de rDo-(ye)-brag [1], (24) il pensa qu'il fallait brûler le démon dans le feu. (25) En ce temps, le démon avait une divinité (protectrice). (26) Le grand tantriste la mit (l'enferma) dans une petite chambre. (27) Alors le grand tantriste ayant allumé un bûcher, et pendant qu'il récitait ses livres (prières), (28) le démon s'étant métamorphosé en un petit oiseau, (29) projeta de s'envoler hors du bûcher. (30) Pendant ce temps un autre lama ayant fait un trou en plantant l'index dans la (fenêtre de la) chambre où était la divinité (protectrice) [2], dit à cette divinité : (31) «Le grand tantriste est en train de brûler votre démon dans le bûcher» dit-il. (32) Aussitôt la divinité (protectrice) s'étant métamorphosée en épervier, emporta le petit oiseau, (33) et le grand tantriste ayant laissé échapper le démon ne put le brûler. (34) Alors de nouveau le grand tantriste ayant rappelé à lui l'esprit du démon, la divinité laissa échapper le petit oiseau. (35) De nouveau pendant qu'il brûlait dans le bûcher, l'épervier ayant attrapé de nouveau le petit oiseau, il l'emporta. (36) Il était certain que le grand tantriste ne pouvait réussir à le brûler. (37) Alors le gouvernement (tibétain) invita (l'abbé) du monastère de Sa-kya, celui-ci vint (à Lhasa) et ayant rencontré le démon sur sa route, il l'attrapa aussitôt et l'exorcisa. (38) C'est pourquoi depuis lors, ce démon est le premier protecteur des deux (sectes) Sa-kya-pa et Ge-lu-pa.

---

[1] Grand monastère près de bSyam-yas (Samyé).

[2] Les fenêtres des maisons tibétaines sont garnies de papier huilé et il est très facile de percer avec le doigt ces vitres de papier translucide.

V. *RO LAṄS GI DPE*

(1) sṅon lha sa la dgon pa gčig gi naṅ la bla ma gñis yod zin red / (2) bla ma gñis de la raṅ raṅ so so la lha re re yod nas / (3) gčig gi lha na rdo rje phur ba red / (4) gčig gi lha ni rdo rje brjid byed yin zin red / (5) de nas kho gñis raṅ raṅ so so gi khaṅ pa naṅ la 'dug nas raṅ raṅ so so gi lha sgrub zin red / (6) de nas brjid byed sgrub mkhan de la ñin čig bar čhad 'oṅ śin yod zin red / (7) de gi dus la brjid byed sgrub mkhan de la slob phrug čig yod nas / (8) bla ma de gis kho la zer nas de riṅ ṅa la bar čhad čig 'oṅ śin yod do / (9) de gi don la khyod phyi la ma 'gro daṅ ṅa gi khaṅ pa naṅ la yaṅ ma 'oṅ / (10) khyod raṅ gi khaṅ pa 'i naṅ la 'dug bžag gsuṅ zin red / (11) de gi dus la dge phrug de kho raṅ gi khaṅ pa naṅ la dge rgan gis gsuṅ bžin bzo nas 'dug zin red / (12) de nas khri khri gi 'ur sgra čhen po čig 'oṅ nas / (13) slob phrug de gis mar la dkar khuṅ naṅ la lta kha / (14) kho cho gi khaṅ pa gi mtha' la dug sbrul čig gis skor nas / (15) dug sbrul de gi mgo la bya khyuṅ čig gis bcag śin yod zin red / (16) de nas slob phrug de dge rgan gi rtsar 'gro kha / (17) dge rgan gis zer nas / (18) khyod rgyab gžogs 'dug bžag a na ma 'oṅ gsuṅs zin red / (19) de nas slob phrug de rgyab gžogs la 'dug yod kha tog ce 'jam pa red zin red / (20) de nas slob phrug de gis dkar khuṅ naṅ la lta kha dug sbrul de bya khyuṅ gis nam mkha' la khur 'gro śin yod zin red / (21) de nas slob phrug de dge rgan rtsar 'gro kha la dge rgan gis kho la gsuṅ nas / (22) khyod la phyi la ma lta zer kha khyod gis phyi la lta thal / (23) da ni ye cad la ṅa śi rgyu ma gtogs yod do / (24) de nas ṅa gi ro de doṅ čig gi naṅ la mgo thur la sgyur nas mar la gtib bžag gsuṅ zin red / (25) de nas phyi dro dge rgan śi nas dgon pa naṅ la grva pa cho gis dge rgan gi ro de doṅ naṅ ma gtib nas chogs khaṅ naṅ la khri čhen po čig gi thog la bžag nas / (26) grva pa chaṅ ma chogs nas mčhod pa phul zin red / (27) de gi dgoṅ mo grva pa chaṅ ma chogs khaṅ naṅ la gñid log zin red / (28) de dus bla ma rgas po gčig ma gñid nas mig dro yod zin red / (29) de nas mchan la čhu chod gsum cam la dge rgan gi ro de yar la laṅ śin yod zin red / (30) de nas bla rgas gis lta kha la ro laṅs de gis grva pa re re gi mgo la lag pa bžags bzo nas 'oṅ śin yod do / (31) bla rgas de phyi la bros nas sgo mar la rgyab zin red / (32) de nas grva pa chaṅ ma ro laṅs red nas gčer kha yar la laṅ nas rṅa daṅ rol mo cho chaṅ ma bcag śin yod zin red / (33) de nas bla rgas de phur ba sgrub mkhan bla ma rcar žu sa 'gro nas / (34) bla ma de gis hūm gčig zer kha khoṅ gi dkyil 'khor gi mtha' nas phur ba chaṅ ma nam mkha' la 'phir nas / (35) ro laṅs re re gi sñiṅ kha la zug nas de chaṅ ma bsad zin red / (36) yaṅ bla ma de gis om a hum gčig zer kha la phur ba chaṅ ma chur la 'oṅ nas raṅ raṅ so so gi 'dug sa la 'dug zin red / (37) ro laṅs cho med pa gtoṅ mkhan phur ba sgrub mkhan gi bla ma re yin zin red //

Transcription phonétique

V. *ROLOṄ GI PE*

(1) ṅonlh*a*sal*a* gompači gi noṅla l*a*m*a*gñi yōzinre / (2) l*a*m*a*gñitela r*a*ṅr*a*ṅ sosola lh*a*rere yōne / (3) čigilh*a*na dod'ephœʳw*a*re / (4) čighilh*a*ni dod'e j'ij'e yinzinre / (5) tenekhogñi r*a*ṅr*a*ṅsosogi khomp*a*noṅla duᵏne r*a*ṅr*a*ṅsosogi lh*a* ṭᵊrupzinre / (6) tene j'ij'e ṭᵊrupkhɛn tel*a* gñint'i b*a*rčh*a* oṅšinyōzinre / (7) tegidūl*a* j'ij'e ṭᵊrupkhɛn tela lopṭᵊrut'i yōne / (8) l*a*m*a*tegi khol*a*zene teriṅ ṅ*a*l*a*b*a*rčh*a*či oṅsinyōdo / (9) tegi-

tœnla čhō čhila mandʐro tañ ñagi khomba noñlagegɛngi yañmaoñ / (10) čhōrañgi khompagi noñla ⁿduža suñzinre / (11) tegitüla getʂrute khorañgi khompa noñla gegɛngi suñžinzone ⁿdukzinre / (12) tene tʂritʂrigi urdʐračhɛmpoči oñne / (13) loptʂrutegi marla kakhuññoñla takha / (14) khotshogi khompagi thala tukdʐručigi korne / (15) tukdʐrutegi gola čhat'uñčigi tsa šin yōzinre / (16) tene loptʂrute gegɛngi tsar ⁿdʐrokha / (17) gegɛngi zene / (18) čhōj'ažoⁿduža anamaoñ suñzinre / (19) tene loptʂrute j'ažokla ⁿduyōkha totse jampa rezinre / (20) tene loptʂrutegi kakhuñ noñla takha tukdʐrute čhat'uñgi namkhala khundʐro šin yōzinre / (21) tene loptʂrute gegɛn tsar ⁿdʐro kha la gegɛngi khola suññe / (22) čhōla čhila matazekha čhōgi čhila tathe (23) taniyetsala ñašij'u matokyōdo / (24) tene ñagirode doñčig gi noñla gothurla j'une marla tipža suñzinre / (25) tene čhidro gegɛn šine gompanoñla tʂrapatshogi gegɛn gi rode doñ nañ matipne tshok khañ noñla tʂričhɛmpočigi thola žane / (26) tʂrapa tshoñmatshokne čhōpa phœlzinre / (27) tegigoñmo tʂrapatshoñma tshokkhañ noñla gñidlokzinre / (28) tetœ lamagepot'i magñidne mikdroyōzinre / (29) tenetshonla čhutshōsum tsamla gegɛngirode yarla lañšin yōzinre / (30) tene lagegi takhala roloñtegi tʂraparere gi gola lakpa žazone oñ šinyōdo / (31) lagete čhila dʐrone gomarla j'əpzinre / (32) tene tʂrapa tshoñma roloñrene čekha yarla lañ ne ña tañ rolmotsho tshoñma tsakšin yōzinre / (33) tene lagete phœrwa tʂrupkhɛnlama tsar žu sandʐrone / (34) lamategi hum čizekha khoñgi t'ilkhorgi mthane phœrwa tshoñma namkhala čhirne / (35) roloñreregi ñiñkhala zukne tetshoñma satzinre / (36) yañ lamategi om-a-hum t'i zekhala phœrwa tshoñma tshurla oñ ne rañrañsosogi duksala dukzinre / (37) roloñtsho mepatoñkhɛn phœrwa tʂrupkhɛngi lama reyinzinre //

Traduction

V. *L'HISTOIRE DES ESPRITS* (*GÉNIES*)

(1) Autrefois, dans une lamasserie de Lhasa, il y avait deux lamas. (2) Chacun de ces deux lamas avait sa divinité particulière : (3) tandis que la divinité de l'un était Dodiéphœrwa, (4) la divinité de l'autre était Dodiedjidjie. (5) Chacun des deux habitait dans sa propre chambre et chacun propitiait (contraignait)[1] sa divinité particulière. (6) Alors, un jour, le cœrciteur de Dodiedjidjie rencontra un obstacle (à célébrer son office. (7) En ce temps-là, le coerciteur de Dodiedjidjie ayant un disciple, (8) ce lama lui dit : « Aujourd'hui, j'ai eu un empêchement; (9) en conséquence, ne sors pas et ne viens pas dans ma chambre, (10) mais demeure dans ta propre chambre » dit-il. (11) Et pendant un moment, le disciple resta dans sa propre chambre comme le maître l'avait ordonné. (12) Alors, un très grand bruit s'étant produit, (13) le disciple ayant regardé en bas par la fenêtre, (14) (il vit) qu'un serpent venimeux entourait la bordure de leur maison. (15) Un oiseau Garuda était becquetant (en train de becqueter) la tête de ce serpent. (16) Alors, ce disciple étant allé auprès de son maître, (17) le maître lui dit : (18) « Toi, reste dans le fond (de ta chambre), ne viens pas ici. (19) Alors le disciple étant resté dans le fond (de sa

---

[1] La pratique religieuse lamaïque à laquelle s'applique le verbe : *sgrub-pa* ne consiste pas à rendre un culte de latrie ou à faire des offrandes à une divinité pour se la rendre favorable, elle a pour but de la soumettre au pouvoir du lama qui officie, de l'obliger, de la contraindre par coercition, à obéir à sa volonté. La méthode pour effectuer cette coercition est contenue dans des tantras appelés : *sgrub-thabs* (*sādhana*).

chambre), il se tint tranquille un peu (pendant un instant). (20) Alors le disciple, regardant par la fenêtre vit l'oiseau Garuda emportant au ciel le serpent venimeux. (21) Alors, le disciple étant allé vers le maître, le maître lui dit : (22) «T'ayant dit de ne pas regarder au dehors, tu as regardé au dehors. (23) Juste maintenant dans un moment, j'aurai seulement la mort (je mourrai). (24) Alors, enterre mon corps dans un trou, la tête tournée vers le bas» dit-il. (25) Alors, le maître étant mort dans l'après-midi, les moines de la lamasserie n'enterrèrent pas le corps du maître dans un trou, (mais) le mirent sur un grand trône dans la salle d'assemblée. (26) Tous les moines assemblés firent un sacrifice. (27) Cette nuit-là, tous les religieux dormirent dans la salle d'assemblée. (28) Pendant ce temps, un vieux lama veillait, ne dormant pas. (29) Alors, à trois heures environ dans la nuit, le corps du maître s'étant dressé [1], (30) alors, le vieux lama vit cet esprit étant allé vers chacun des religieux, poser sa main sur leur tête. (31) Ce vieux lama s'étant enfui au dehors, fermant la porte derrière lui, (32) alors, tous les religieux transformés en génies (malfaisants) se levèrent étant nus, et étant brisant (et brisèrent) tous les tambours et toutes les cymbales. (33) Alors le vieux lama alla demander au lama qui contraignait Dodiephœrwa. (34) Ce lama ayant dit une (fois) : «Hum!», tous les poignards magiques de son maṇḍala de (Dodie)phœrwa s'étant envolés vers le ciel, (35) ayant blessé le cœur de tous les génies (malfaisants), ceux-ci furent tous tués. (36) Le lama ayant dit une (fois) : de nouveau : «Om-a-hum!», tous les poignards magiques revinrent, chacun d'eux reprenant sa propre place. (37) Le destructeur des génies était le lama coerciteur de (Dodie)phœrwa.

VI. *SLOB PHRUG GLEN PA GI DPE*

(1) yaṅ sṅon la pha rgan čig la bu gčig yod zin red / (2) bu de bslab grva la yi ge 'don sa 'gro kha / (3) lam kha la dge rgan de thug zin red / (4) de nas dge rgan daṅ dge phrug gñis lam la 'gro kha / (5) brag mthon po čig gi mgo la čhu riṅ po čig bab 'oṅ nas rig kha / (6) dge phrug gis dge rgan la dris nas e 'di čhi du red zer zin red / (7) de nas dge rgan gis dge phrug la zer nas / (8) čhu de brag mthon po mgo la bab 'oṅ kha čhu mthon po red zer zin red / (9) de nas yaṅ dge rgan daṅ dge phrug gñis lam la 'gro kha la yaṅ khyi čig gis rdo ldag śin rig zin red / (10) de nas dge phrug gis dge rgan la dris nas e 'di čhi du red zer kha / (11) dge rgan gis zer nas e 'di khyi rgad rdo ldag śin zer zin red / (12) yaṅ dge rgan daṅ dge phrug gñis lam la 'gro kha la mjo rgas čig gis mjo phrug čig rduṅ śin rig zin red / (13) de nas dge phrug gis dge rgan la zer nas e gñis čhi du red zer kha / dge rgan gis zer nas de gñis čhe ba gis čhuṅ ba rduṅ le red zer zin red / (14) de nas dge phrug gis dge rgan la zer nas da ṅa gñis thab kha la 'gro dgos zer zin red / (15) de nas thab ka rce ba kha la bu gis pha la zer nas dge rgan la čhaṅ gyi čig ño sa 'gro dgos zer zin red / (16) de nas pha rgan čhaṅ khur 'oṅs nas bu la zer nas dge rgan la čhaṅ droṅ zer kha dge phrug gis čhaṅ de mthon po bzo nas blug kha la čhaṅ chaṅ ma phyi la pho zin red / (17) de nas pha rgan gis bu la zer nas čhaṅ mthon po bzo nas ma blug čhaṅ chaṅ ma phyi la pho śin yod zer zin red / (18) de nas bu gis pha la zer nas brag mthon po gi čhu čhen po bab le red zer zin red / (19) pha rgan gis bu la zer nas khyod la de

[1] Parce qu'un mauvais génie, un esprit malfaisant était entré en lui.

'dra su gis bslab thal zer kha / bu gis pha la zer nas dge rgan gis ṅa la de 'dra slab zin red zer zin red / (20) pha rgan gis lčog ce thog gi čhaṅ la lče gis ldag nas 'thuṅ kha / bu gis pha la zer nas khyi rgan rdo ldag zer zin red / (21) de nas pha rgan chig pa za nas bu de rduṅ zin red / (22) de nas bu gis pha la zer nas mjo rgan gis mjo phrug rduṅ le red / (23) de nas pha rgan gis bśad rgyu de bu la kha ya ma thub zin red / (24) ṅa lda sgrig sgo ṅa la luṅ btags mi śes te kha dpe de 'dra bśad le red //

Transcription phonétique

VI. *LOP^{p}ṬˢRU LεNPAGI PE*

(1) yaṅ ṅonla phagεnčila puči yözinre / (2) pude lapṭ^{s}rala yigεndonsanr^{z}ro kha / (3) lamkhala gegεnte thu^{k}zinre / (4) tene gegεn taṅ geṭ^{s}ru ñi lam lanr^{z}rokha / (5) ṭ^{s}ra^{k} thompočigi gola čhurimboči pɔ^{p} oṅ-ne ri^{k}kha / (6) geṭ^{s}rugi gegεnla drine εndi čhidure zezinre / (7) tene gegεngi geṭ^{s}rula zene / (8) čhude ṭ^{s}rɔ^{k} thompo gola papoṅkha čhu mthonpore zezinre / (9) teneyaṅ gegεn taṅ geṭ^{s}ru ñi lamlanḍ^{z}ro khala yaṅ čh'i-t'igi do dɔ^{k}šin ri^{k}zinre / (10) tene geṭ^{s}rugi gegεnla drine εndi čhidure zekha / (11) gegεngizene εndi čh'ige doda^{k}šin zezinre / (12) yaṅ gegεn taṅ geṭ^{s}ruñi lamlanḍ^{z}ro khala dzogečigi dzoṭ^{s}ruči duṅ-šin ri^{k}zinre / (13) tene geṭ^{s}rugi gegεnla zene eñi čhidure zekha / gegεngi zene teñi čhewagi čhuṅwa duṅlere zezinre / (14) tene geṭ^{s}rugi gegεnla zene ta ṅañi tha^{p}khalanḍ^{z}rogö zezinre / (15) tene thɔ^{p}ka tsebakhala pugi phalazene gegεnla čhoṅgič'i ñosanḍ^{z}ro gö zezinre / (16) tene phage čhɔṅ khuoṅ-ne pulazene gegεnla čhoṅḍ^{z}roṅzekha geṭ^{s}rugi čhoṅde thompozone lu^{k}khala čhoṅtshoṅma čh'ila phozinre / (17) tene phagεngi pulazene čhoṅ thompozone malu^{k} čhoṅtshoṅma čh'ila phošinyö zezinre / (18) tene pugi phala zene ṭ^{s}rɔ^{k}thombogi čhučhεmbo pɔ^{p}lere zezinre / (19) phagεngi pula zene čhöla tεnḍ^{z}ra sugi lo^{p}the zekha / pugi phalazene gegεngi ṅala tεnḍ^{z}ra lo^{p}zinre zezinre / (20) phagεngi t'otse tho^{k}gi čhoṅla t'egi da^{k}ne thuṅkha / pugi phalazene čh'igεn doda^{k} zezinre / (21) tene phagεn tshi^{k}pazane pute duṅzire / (22) tene pugi phalazene dzogεngi dzoṭ^{s}ru duṅ lere / (23) tene phagεngi ša^{t}j'ute pula khaya mathu^{p}zinre / (24) ṅa daḍ^{z}ri go ṅala luṅta^{k} mišete khapetεnḍ^{z}ra šelere //

Traduction

VI. *L'HISTOIRE DE L'ÉTUDIANT STUPIDE*

(1) Autrefois, un père âgé avait un fils. (2) Cet enfant allant à l'école pour lire des livres (pour étudier), (3) rencontra ce (son) maître sur la route. (4) Alors, (pendant que) le maître et l'élève (marchaient) sur la route, (5) ayant vu un grand ruisseau (cascade) qui tombait du haut d'un grand rocher, (6) l'étudiant ayant demandé (demanda) au maître : « Qu'est-ce que cela? » dit-il. (7) Alors le maître dit à l'élève : (8) « Cette eau, en tombant du haut du grand rocher est (forme) un grand ruisseau (cascade) ». (9) Alors de nouveau, le maître et l'étudiant (tous) deux étant allés sur la route (ayant continué leur chemin), ils virent encore un chien léchant une pierre. (10) Alors, l'étudiant ayant interrogé (interrogea) le maître : « Qu'est-ce que cela? » dit-il, (11) le maître dit : « C'est un vieux chien léchant une pierre » dit-il. (12) De nouveau, le maître et l'élève, (tous) deux étant allés sur la

route (ayant continué leur chemin), ils virent un jeune *dzo*[1] battu par un vieux *dzo*. (13) Alors l'étudiant ayant dit au maître : «Qui sont ces deux?» dit-il, le maître dit : «Ces deux? le petit est battu par le grand» dit-il. (14) Alors l'étudiant dit au maître : «Maintenant, nous devons aller, tous deux, à la maison» dit-il. (15) Alors, arrivant à la maison, l'étudiant dit à (son) père : «Tu dois aller acheter de la bière pour le maître» dit-il. (16) Alors, le vieux père ayant apporté de la bière, ayant dit au fils : «Sers de la bière au maître» ayant dit, l'étudiant éleva la bière (en l'air) (et) en (la) versant, toute la bière se répandit au dehors.

(17) Alors le père dit à (son) fils : «Ne verse pas ayant élevé la bière en l'air; toute la bière se répandant (ainsi)» dit-il. (18) Alors le fils dit au père : «Le grand ruisseau (cascade) est tombé du haut rocher» dit-il. (19) Le père dit au fils : «Qui t'a enseigné de cette façon?» Le fils dit au père : «Le maître m'a enseigné ainsi» dit-il. (20) Le père ayant bu la bière en léchant avec la langue, le dessus de la table, le fils dit au père : «Le vieux chien lèche la pierre.» (21) Alors le père étant en colère, battit le fils, (22) et le fils dit au père : «Le vieux *dzo* a battu le jeune *dzo*» dit-il. (23) Et le père, quoi qu'il dise, ne put lutter par la parole (avoir le dernier mot) avec le fils.

(24) Je ne sais pas arranger un discours (ni) attacher une anse à un œuf, (mais) j'ai ainsi (pourtant) raconté cette histoire.

VII. *A KHU BSTAN PA GI LO RGYUS*

(1) sṅon la a khu bstan pa zer mkhan čig daṅ rgyal po čig yod zin red (2) a khu bstan pa de rgyal po rcar la gyog po 'dug dgos zer kha (3) a khu bstan pa gis rgyal po la zer nas khyed gis gyog bžag kha gla čhi 'dra bžin le yin zer zin red / (4) rgyal po gis kho la zer nas las ka yag mo len na gla čhen po ster le yin / (5) las ka yag mo ma las na gla čhen po ster le min zer zin red / (6) de nas a khu bstan pa gis rgyal po la zer nas / (7) ṅa gis rgya mcho čhen po rgyab la khar mi śes / (8) ri bo čhen po gi skra dra mi śes / (9) 'bu 'grog ma thaṅ la btab mi śes / de 'dra zer zin red / (10) de nas rgyal po gis a khu bstan pa la de 'dra bzo mi dgos / khyod la gla čhi 'dra čig dgos zer zin red / (11) a khu bstan pa gis khoṅ la zer nas ñin ma gčig gla la mi bśar sa gi čhar bi gaṅ la nas dgos zer zin red / (12) yaṅ a khu gis rgya rgya stoṅ stoṅ gi rked pa dra mi śes / (13) gñis 'gro sa la gčig mi 'gro zer nas / (14) rgyal po gis ya ya zer nas / (15) ñi ma kha śas 'gro nas rgyal po gis a khu bstan pa la čhu len sa soṅ zer kha / (16) a khu bstan pa gis zer nas kha ñin nas ṅa gis khyod cho la rgya mcho čhen po sgal pa la khur mi śes zer kha khyod cho gis ṅa la rgya mcho čhen po sgal pa la khur mi dgos zer thal zer zin red / (17) de nas yaṅ ñi ma kha śas 'gro nas a khu bstan pa la khyod ri bo la śiṅ 'thu sa soṅ zer kha la yaṅ a khu bstan pa zer nas kha ñin ṅa gis khyod cho la zer zin yin mod / (18) ṅa gis ri bo čhen po gi skra dra mi śes zer kha khyod cho ṅa la ya ya zer zin yod mod zer zin red / (19) de nas yaṅ ñi ma kha śas soṅ nas a khu bstan pa la žiṅ rmo sa soṅ zer kha / kha ñin nas ṅa gis khyod cho la gñis 'gro sa la gčig 'gro mi dgos zer zin yin / (20) khyod cho

---

[1] Le *dzo* est le produit du croisement d'un yak mâle avec une vache commune; ce métis est très commun au Tibet. Le croisement inverse (taureau mâle et yak femelle) s'appelle *'bri-mjo* [ndẓridzo].

gis ṅa la gñis 'gro sa la gċig 'gro mi dgos zer zin yod mod zer zin red / (21) yaṅ ñin ċig la žiṅ naṅ la sa yan btag sa soṅ zer kha / yaṅ a khu bstan pa gis a ṅa gis 'bu 'grog ma thaṅ la btab mi śes zer zin yin yod mod zer zin red / (22) de nas ston kha la rgyal po cho gis žiṅ naṅ la nas bcad sa 'gro kha la a khu bstan pa la 'gro dgos zer kha / (23) yaṅ a khus zer nas ṅa gis khyod cho la kha ñin nas skad ċha bśad zin yod mod / rgya rgya stoṅ stoṅ gi rked pa dra ma śes zer kha / khyod chos ṅa la ya ya de 'dra bzo mi dgos zer zin yod mod zer zin red / (24) de nas rgyal po gis a khu la zer nas khyod ṅa la gyog po mi dgos khyod raṅ soṅ zer kha / a khu bstan pa gis ṅa la gla ster dgos zer zin red / (25) de nas rgyal po gis kho la gla bžin kha a khu bstan pa gis khyod cho gi bre ċhuṅ ċhuṅ red zer kha la / rgyal po gis zer nas khyod gis bre ċig khur śog zer zin red / (26) de nas a khu bstan pa ċhu kha la 'gro nas ko gru de rgyab la khur nas 'oṅ kha la / rgyal po gis zer nas su ċig daṅ mi mthun pa gi de 'dra bre ċhen po ċig red zer kha / (27) a khus zer nas bre de su ċig daṅ ma mthun na ṅa raṅ daṅ mthun pa gi bre mi bśar sa de e 'di yin zer zin red / (28) de nas rgyal po gis a khu la kha ya ma dgos nas lo gċig gi gla nas ċhar bi gsum rgya drug ċu re lṅa 'jal zin red / (29) rgyal po gi nas la baṅ ba gsum ċu 'jal da ruṅ tog ca ma thog zin red / (30) a khu bstan pa gyog po bžag pa gi rgyud de 'dra red //

Transcription phonétique

VII. *AKHUTɛMPAGI LO'JÜ*

(1) ṅonla akhutɛmpa zekhɛnt'i taṅ j'epot'i yōzinre / (2) akhutɛmpate j'epo tsarla j'ōpondu gōzekha / (3) akhutɛmpagi j'epolazene / ċhegi j'ɔpžakha la ċhinḍʑra žinleyin zezinre / (4) j'epogi kholazene leka yamo lɛnna lačhɛmpo tɛrleyin / (5) leka yamo malena lɔčhɛmpo tɛrlemin zezinre / (6) tene akhutɛmpagi j'epola zene / (7) ṅagi j'amtsho čhɛmpo j'abla khōmiše / (8) ribočhɛmpogi ṭʑraṭra miše / (9) bunḍʑroma thaṅla tɔpmiše / tɛnḍʑra zezinre / (10) tene j'epogi akhutɛmpala dɛnḍʑrazo mōgō / čhōla lɔčhinḍʑrači gō zezinre / (11) akhutɛmpagi khoṅlazene ñimat'ila-la mišarsagi ċharbi koṅlane gō zezinre / (12) yaṅ akhugi j'aj'atoṅtoṅgi kɛtpa ṭramiše / (13) ñinḍʑrosala ċinḍʑro mōgō zene / (14) j'epogi yaya zene / (15) ñimakhašenḍʑrone j'epogi akhutɛmpala čhu lɛnsa soṅ zekha / (16) akhutɛmpagi zene khañin-ne ṅagi čhōtshola j'amtshočhɛmpo gœlpala khurmiše zekha čhōtshogi ṅala j'amtshočhɛmpo gœlpala khurmōgō zethe zezinre / (17) teneyaṅ ñima khašɛnḍʑrone akhutɛmpala čhō ribola šiṅthusa soṅ zekhala yaṅ akhutɛmpazene khañin ṅagi čhōtshola zezinyinmœ / (18) ṅagi ribočhɛmpogi ṭʑraṭra miše zekha čhōtsho ṅala yaya zezinyōmœ zezinre / (19) teneyaṅ ñimakhaše soṅ-ne akhutɛmpala žiṅmosasoṅ zekha / khañin-ne ṅagi čhōtshola ñinḍʑrosala ċinḍʑro mōgō zezinyin / (20) čhōtshogi ṅala ñinḍʑrosala ċinḍʑromōgō zezinyōmœ zezinre / (21) yaṅ ñint'ila žiṅnoṅla sayan taksa soṅ zekha / yaṅ akhutɛmpagi ɔ ṅagi bunḍʑroma thaṅla tɔpmiše zezinyin yōmœ zezinre / (22) tene tonkhala j'epotshogi žiṅ noṅla ne tsadsanḍʑro khala akhutɛmpalanḍʑro gōzekha / (23) yaṅ akhuzene ṅagi čhōtshola khañin ne kečhašad zinyōmœ / j'aj'atoṅtoṅgi kɛtpa ṭʑramaše zekha / čhōtshō ṅala yaya tɛnḍʑrazo mōgō zerzin yōmœ zezinre / (24) tene j'epogi akhula zene čhō ṅala j'ōpo mōgō čhōraṅ soṅ zekha / akhutɛmpagi ṅala lɔ tɛrgō zezinre / (25) tene j'epogi khola lɔ žinkha akhutɛmpagi čhōtshogi ṭʑre čhuṅčhuṅ-re zekhala / j'epogi zene čhōgi ṭʑret'i khuršo zezinre / (26) tene akhutɛmpa čhukhalanḍʑrone koṭʑrute j'ɛpla khurne oṅkhala /

j'epogi zene suči *a*ṅ mithunp*a*gi dɛnḍᶻra ṭᶻre čhɛmpot'i re zekh*a* / (27) *a*khuzene ṭᶻrete sut'i t*a*ṅ mathun-na ṅ*a*r*a*ṅ t*a*ṅ mthunp*a*giṭᶻre miš*a*rs*a*te ɛndiyin zezinre / (28) tene j'epogi *a*khul*a* kh*a*y*a*m*a*gœ ne lot'ıgil*a*ne čhɔbi sumj'aṭᶻručureṅ*a* jezinre / (29) j'epoginel*a* p*a*ṅw*a* sumču j'eˡ t*a*ruṅ tots*a* m*a*thoᵏzinre / (30) *a*khutɛmp*a*j'ōpo żaᵏpagi j'ü dɛnḍᶻrare //

Traduction

VII. *L'HISTOIRE D'AKHUTEMPA*

(1) Autrefois, il y avait un (homme) appelé Akhutempa, et un roi. (2) Cet Akhutempa ayant été demandé (comme) domestique auprès du roi, (3) Akhutempa dit au roi : «Vous, en louant des domestiques, quel genre de gages payez-vous?» dit-il. (4) Le roi lui dit : «Si du bon travail est obtenu, de grands gages sont donnés; / (5) si du bon travail n'est pas fait, de grands gages ne sont pas donnés» dit-il. (6) Alors, Akhutempa dit au roi : (7) «Je ne sais pas porter l'océan sur mon dos; (8) (et) je ne sais pas couper les cheveux de la grande montagne; (9) (et) je ne sais pas répandre des fourmis dans la plaine» ainsi dit-il. (10) Alors le roi dit à Akhutempa : «Je ne désire pas faire ainsi (que tu fasses cela). Quel genre de gages veux-tu?» dit-il. (11) Akhutempa lui dit : «Comme gages journaliers, je désire (avoir) l'orge d'une pleine mesure pour mesurer les hommes» dit-il. (12) Akhu (dit) encore : «Je ne sais pas couper la taille de cents et de mille; (13) là où deux vont, il est inutile qu'un aille» dit-il. (14) «Oui, oui!» (c'est bon) dit le roi. (15) Quelques jours plus tard, le roi ayant dit à Akhutempa : «Vas chercher de l'eau!» dit-il, (16) Akhutempa dit : «L'autre jour, vous ayant dit : Je ne peux pas apporter l'océan sur mon dos, vous m'avez dit : il n'est pas nécessaire d'apporter l'océan sur le dos» dit-il. (17) Quelques jours plus tard, ayant été dit à Akhutempa : «Vas ramasser du bois sur la montagne!» de nouveau, Akhutempa dit : «Il y a quelques jours, je vous ai bien dit; (18) Vous ayant dit : je ne sais pas couper les cheveux de la grande montagne, vous m'avez bien dit : oui-oui.» (19) Alors de nouveau, quelques jours plus tard, ayant été dit à Akhutempa : «Vas labourer le champ!» «L'autre jour, je vous ai bien dit : là où deux vont, il est inutile qu'un aille!» dit-il[1]. (20) «(Et) vous m'ayant bien dit : là où deux marchent, il n'est pas nécessaire qu'un marche» dit-il. (21) Un (autre) jour encore, étant dit : «Vas pour semer des graines dans les champs!» De nouveau Akhutempa dit : «Ah! J'ai bien dit : je ne sais pas répandre des fourmis dans la plaine.» (22) Alors, pendant l'automne, la famille du roi étant allée dans les champs pour couper l'orge, Akhutempa ayant été demandé (pour aller avec eux), (23) Akhu dit encore : «L'autre jour, vous vous êtes bien entretenu avec moi; Je ne sais pas couper la taille de cents et de mille (moi) ayant dit, vous m'avez bien dit : Oui, oui! (c'est bon), il n'est pas nécessaire de faire ainsi» dit-il. (24) Alors le roi dit à Akhu : «Je ne veux plus (de) vous comme domestique; allez-vous en!» ayant dit, Akhutempa dit (répondit) : «Il faut me donner mes gages» dit-il? (25) Alors le roi lui ayant donné ses gages, Akhutempa ayant dit : «Votre mesure est (bien) petite!» Le roi dit : «Apportez votre (propre) mesure»! dit-il. (26) Alors, Akhutempa alla au bord de la rivière, rapportant sur son dos

---

[1] La charrue est traînée par deux yaks, et le laboureur marche seul derrière ces deux bœufs.

une nacelle de cuir[1]. Le roi dit : «Quelle est (cette) grande mesure, (bien) différente de toute autre?» ayant dit, (27) Ahku dit (répondit) : «Si cette mesure est différente des autres, celle-ci est pareille à la mesure (demandée par) moi-même pour mesurer les hommes» dit-il. (28) Alors le roi, ne voulant pas lutter par la parole (discuter) avec Akhu, lui paya trois cent soixante-cinq mesures, les gages d'une année. (29) Avec l'orge du roi, il mesura (remplit) trente magasins, et encore ce fut à peine assez. (30) Telle est l'histoire (de l'embauchage) du domestique Akhutempa.

VIII. *LČAGS LA RGYAL PO GI LO RGYUS*

(1) sṅon la lčags la gi yab rgyal po la bu spun bži yod le red / (2) bu čhe ba gñis gis rgyal chab 'jin nas čhuṅ ba gñis gis grva la bzos zin red / (3) čhe ba gñis śi nas čhuṅ ba gñis gis rgyal sa 'jin zin red / (4) pu spuṅ gñis gis rgyal sa 'jin kha la dar rce mdo la a skya khag bži bču ži brgyad yod zin red / (5) mi kha śas bu čhe ba la dga' le red kha śas čhuṅ ba la dga'le red / (6) bu raṅ raṅ gis mna' mo maṅ po khrid zin red / (7) de nas bcun mo cho gis že sdaṅ bzo nas phar chur 'khrug kha la / (8) bu čhe ba la dga' mkhan daṅ čhuṅ ba la dga' mkhan cho gñis mi mthun nas dkrugs dkrugs nas / (9) de gi don la sde mi ser chaṅ ma gis lčags la la mi dga' nas phal čhe ba res ṅo log zin red / (10) de nas rgya gi dpon po gro 'ur huṅ zer mkhan čig 'oṅ nas de gis lčags la gi tham kha khur śog zer kha la / ma sprad nas tham kha khur nas bu gñis ka bros 'gro zin red / (11) de nas yar bzo mar bzo bzos nas śa ñe čhuṅ ba de dar rce mdo la chur 'oṅ kha / naṅ gi blon po cho gis hkoṅ ṅan bzo nas yi ge rjun ma čig bris nas groṅ pa gi ltag sgo zur la 'phen zin red / (12) de lčags la la mi dga' mkhan čig gi rag nas kho gis yi ge de kha phye nas lta ga naṅ la lčags la gis rgya la dmag 'oṅ śin yod do mthoṅ ba yod zin red / (13) kho gis gro 'ur huṅ la zer nas khyed la lčags la gis dmag 'oṅ ṅo ma red yi ge ṅa gis rag zin a na yod lags zer nas / am bag naṅ nas len nas rgya dpon la phul zin red / (14) de nas ñi ma kha śas soṅ nas rgya dpon gis rgyal po čhuṅ ba de 'jus nas bcon khaṅ naṅ la bcud zin red / (15) de nas rgyal po čhuṅ ba la mi dga' mkhan čig gis rgya dpon la lkog lab zer nas rgyal po chuṅ ba mgyogs pa bsad bžag ma gtogs rgyal po čhe ba gis khyed la dmag rgyab sa 'oṅ žin yod do zer kha / (16) rgya dpon gis zla ba daṅ po gi ches bčo lṅa la mi ñag ltag sgo phyi la de khrid nas ske bčad zin red / (17) de nas rgya dpon gis zer nas / ro de ñi ma kha śas la bdag po bzo mi čhog zer zin red / (18) de nas kho raṅ gi skye dman čig gis rgya dpon la pus mo sa la bcug nas žu kha / rgya dpon gis zer nas ro gi mgo de ltag sgo kha la bkal dgos zer zin red / de min ro gzugs khur soṅ zer kha / (19) yaṅ log bcun mo gis dṅul rdo chad gčig khur 'gro nas rgya dpon la bžin nas ro gi mgo de ṅa la gnoṅ rogs zer nas žu kha / (20) rgya dpon gis dṅul rdo chad gčig de yar len nas ltag sgo leb la yod zin gi mgo de bcun mo la gnaṅ nas / (21) khoṅ gis de khur 'gro nas mgo de ro gi ske la btags zin red / de nas bcun mo de a ne bzos zin red / (22) de ṙjes la śa ñi čhe pa de gis kho raṅ la dga' mkhan mi ser cho bsdud nas dmag rgyab čhas bzo kha rgyab gra ma 'grig zin red / (23) de nas rgyal po čhe ba

---

[1] Ces nacelles ou embarcations rondes sont très employées au Tibet pour traverser les rivières. Elles sont faites d'une carcasse d'osier tressé recouverte de peau de yak séchée et tannée au beurre, cousue, puis calfatée avec du beurre, de la bouse et des poils de yaks.

de la ha ge cho gis mgo 'drun bzo nas kho log 'oṅ zin red / (24) de rjes la rgyal po ċhe ba de la yaṅ kha kha rgya dpon ċig gis 'jus nas bcon khaṅ naṅ la 'phen zin red zer śin yod do / (25) de lta lċags la chaṅ la a bskya phun chogs zer mkhan ċig yod le red / (26) kho la sde mi ser ni med / de lta ni kho raṅ skyid po 'dra 'dra red / khoṅ gi bcun mo ni dge śes rgyal po gi pu mo red / kho la bu mo gñis daṅ bu gċig thams ċad miṅ sriṅ gsum yod / khaṅ sa żiṅ skyon med / (27) yab rgyal po la bu bżi gi naṅ nas bu ċhe ba gi bu ċig da lta sde dge dpa' bam dgon pa la yod / kho sprul sku red / lċags la cho gi lo rgyus tog ce bśad yod / (28) de lta dar rce mdo gi dpon po ċhe ba de gi miṅ la li'u ven hus zer le red / de gi żabs la las khuṅ maṅ po yod do / khams ljoṅs żiṅ ċhen srid 'jin las khuṅ / khams ljoṅs ziṅ ċhen phyogs khaṅ las khuṅ / dar rce mdo sa sgo las khuṅ / dar rce mdo sa gnas gi khrims khaṅ / khams ljoṅs bde skyob dmag sgar / dar rce mdo spyi bder skyoṅ pa gi dmag sgar las khuṅ / sogs maṅ po yod do / (29) khrims khaṅ naṅ la khrims dpon kha śas daṅ skad sgyur ċig yod le red / de gis rgya skad mi śes mkhan gi bod la cho la skad sgyur bzo le red / (30) de lta dar rce mdo la rgya mi daṅ bod la khams pa daṅ phyi gliṅ rgyal khag gi mi la sogs pa chaṅ ma sres bzos nas 'dug yod zin red / ma chad chaṅ ma khri khri mthun po yod do //

Transcription phonétique

VIII. *ČHALA ǰEPOGI LOǰŪ*

(1) ṅonla ċhalagi yɔpj'epola pupuṅ żi yölere / (2) puċhewa ñigi j'etshɔp dzin-ne, ċhuṅwa ñigi ṭʂrapa zözinre / (3) ċhewañi śine ċhuṅwañigi j'esa dzinzinre / (4) pupuṅ ñigi j'esa dzinkhala dartsɛndola at'akha^{k}żibċużij'e yözinre / (5) mikhaśe puċhewala galere khaśe ċhuṅwala galere / (6) puraṅraṅgi namo mombo ṭʂrizinre / (7) tene tsunmotshogi żedaṅ zone phatshur ḍʐrukhala / (8) puċhewala gakhɛn taṅ ċhuṅwala gakhɛn tshoñi mithun ne ḍʐruḍʐrune / (9) tegitönla demisɛ^{r} tshoṅmagi ċhalala migane phalċheware ṅolo^{k}zinre / (10) tene j'agipömpo ṭʂro œr huṅ zekhɛnċi oṅ ne tegi ċhalagi thamkha khœ^{r}śo zekhala / maḍʐrene thamkhakhœ^{r}ne pu ñika ḍʐronḍʐrozinre : (11) tene yarzomarso zöne śañeċhuṅwate dartsɛndola tshuroṅ kha / naṅgi lœmpotshogi khoṅ ṅɛnzone yigedzunmaċi ḍʐri ne ṭʂroṅpagi tɔ^{k}gozurla phɛnzinre / (12) te ċhalala mingakhɛnċigi ra^{k} ne khogiyigete khaċhene taganoṅla ċhalagi j'ala ma^{k}oṅśinyödo thoṅwa yözinre / (13) khogi ṭʂro œr huṅla zene ċhela ċhalagi ma^{k} oṅ ṅomare yige ṅagi ra^{k}zin anayö lɔ zene / ampha noṅ ne lɛn ne j'aponla phœl zinre / (14) tene ñimakhaśe soṅ ne j'apœngi j'epoċhuṅwate jüne tson khaṅ noṅla tsœ^{t}zinre / (15) tene j'epoċhuṅwala mingakhɛnċigis j'apœn la kɔlapzene j'epoċhuṅwa j'o^{k}pa sa^{t}ża mato^{k} j'epoċhewagi ċhela mɔj'apsa oṅżinyödo zekha / (16) j'apœngi dawataṅpogi tseċhoṅa la miña^{k}tɔgo ċh'iłate ṭʂrine keċhezinre / (17) tene j'apœngi zene / rode ñimakhaśela da^{k}pozo miċhɔ zezinre / (18) tene khoraṅgi ċhimɛnċigi j'apœnla pömo sala tsune żukha / j'apœngi zene rogigote tɔ^{k}gokhala kɛ^{l}gö zezinre / temin rozu^{k} khœ^{r}soṅzekha / (19) yaṅlo^{k}tsunmogi ṅüdotshɛ^{t}ċi khunḍʐrone j'apœnla żin ne rogigote ṅala noṅ ro zene żukha / (20) j'apœ^{n}gi ṅüdotshɛ^{t}ċite yarlɛn ne ta^{k}go lɛla yözingi gote tsunmola naṅ ne / (21) khoṅgite khunḍʐrone gote rogikela tɔ^{k}zinre / tene tsunmote ane zözinre / (22) tej'ela śañiċhepategi khoraṅla gɔ^{n}khɛn misetsho düne ma^{k}j'ɔ ċhezokha j'ɔṭʂra manḍʐri zinre / (23) tene j'epoċhewa tela hagetshogi gonḍʐrun zone kho lo^{k} oṅzinre / (24) tej'ela j'epoċhewa telayaṅ khakha j'apœnċigi jüne tsonkhaṅ noṅla phɛnzinre ześinyödo / (25) tɛnda ċhalatshoṅla at'aphuntsho zekhɛnċi yölere / (26) khola demisɛr nime / tɛndani khoraṅ ċhipo dɛnḍʐrare / khoṅgi tsunmo ni geśe j'epogi pumore / khola pumoñi taṅ puċi thamśe miṅ-siṅ

sumyō / khɔṅsa żiṅ t'on-me / (27) yɔ^{p}j'epola pużigi noṅ-ne pu ċhewagi puċi tɛnda degepɔwam gompalayō / khoṭ^{s}rukure / ċhalatshogiłoj'ü totse šɛ^{t}yō / (28) tɛnda dartsɛndogi pœmpoċhewategi miṅla liuwɛn-hū zelere / tegiżɔla lekhuṅmomboyōdo / khamjoṅ żiṅ-ċhɛn sidzin łekhuṅ / khamjoṅ żiṅċhɛn ċhɔkhaṅ lekhuṅ / dartsɛndo sago łekhuṅ / dartsɛndo sanegi ṭ^{s}rimkhaṅ / khamjoṅ det'ö^{p}mɔgar / dartsɛndo t'idɛ^{r}t'oṅ-pagi mɔgar łekhuṅ / so^{k}mombo yōdo / (29) ṭ^{s}rimkhaṅ ṅonla ṭ^{s}rimpœn khaše taṅ kej'urċi yōlere / tegi j'ake miċekhɛngi pōlatshola kej'ur zo łere / (30) tɛnda dartsɛndola j'ami taṅ pōla khampa taṅ ċhiliṅ j'e-khogi milaso^{k}pa tshoṅma sezōne ^{n}duyōzinre / matsha tsoṅma ṭ^{s}riṭ^{s}ri thunpo yōdo //

Traduction

VIII. *L'HISTOIRE DU ROI DE CHALA*

(1) Autrefois, le vieux roi de Chala[1] avait quatre fils. (2) Les deux grands enfants étant devenus princes héritiers, les deux jeunes se firent novices religieux. (3) Les deux aînés étant morts, les deux jeunes devinrent rois. (4) Les deux enfants ayant pris possession du trône (au moment où les deux enfants montèrent sur le trône), il y avait à Tatsienlou quarante-huit (petits) chefs (de la famille) Akya. (5) Certaines gens étaient partisans du grand enfant (de l'aîné), certains étaient partisans de l'enfant petit (du jeune). (6) Chacun des fils prit (épousa) pour lui beaucoup de femmes. (7) Alors, les épouses royales se haïssant, se querellaient entre elles; (8) les partisans de l'aîné et les partisans du jeune, eux deux étant en désaccord, se disputèrent. (9) A cause de cela, toute la population se mit à détester (la famille royale de) Chala, (et) la plupart d'entre eux se révoltèrent. (10) Alors un gouverneur chinois nommé Tchao-eul-fong étant venu, celui-ci ayant demandé aux (rois de) Chala d'apporter leur sceau, (ceux-ci) ne l'ayant pas donné, les deux fils ensemble s'enfuirent en emportant leur sceau. (11) Alors, après avoir manœuvré par toutes sortes de moyens, le jeune (roi) revenant à Tatsienlou, ses ministres intérieurs (ses propres ministres) l'ayant trahi, écrivirent une fausse lettre et la déposèrent à côté de la porte de derrière de la ville. (12) Un ennemi du (roi de) Chala l'ayant trouvée, ayant ouvert cette lettre de lui, ayant regardé à l'intérieur, il vit que le (roi de) Chala venait pour combattre les Chinois. (13) Il dit à Tchao-eul-fong : «(le roi de) Chala vient pour vous combattre, c'est certain. J'ai trouvé une lettre, elle est ici» dit-il; (et) la sortant de sa poche, il la tendit au gouverneur chinois. (14) Alors, quelques jours plus tard, le gouverneur chinois se saisit de ce jeune roi et le mit en prison. (15) Alors, un ennemi du jeune roi dit en secret au gouverneur chinois : «Tuez immédiatement le jeune roi, sinon le roi aîné arrivant (viendra) pour vous combattre» ayant dit. (16) Le quinzième jour de la première lune, le gouverneur chinois le conduisit hors de la porte de derrière du Minyag[2] et le décapita. (17) Alors le gouverneur chinois dit : «il n'est pas permis de prendre possession du corps (avant) quelques jours» dit-il. (18) Alors, une des femmes de lui-même (du roi) s'étant mise à genoux (devant) le gouverneur chinois, ayant demandé (qu'on lui donne le corps), le gouverneur chinois dit : «cette tête du

---

[1] Principauté de la province de Khams, dont le chef-lieu, Dartsendo, est mieux connu sous son nom chinois de Tatsienlou.

[2] Le Minyag est le nom d'une très haute montagne au Sud de Tatsienlou et d'une région qui porte le même nom. Une porte de la ville donne de ce côté.

cadavre, il faut la pendre à la porte de derrière (de la ville); par ailleurs, emporte le corps du cadavre». (19) La reine revint de nouveau apportant une barre d'argent[1] (et) l'ayant donnée au gouverneur chinois : «Donnez-moi la tête du cadavre je vous prie» dit-elle ayant demandé. (20) Le gouverneur chinois se saisit de la barre d'argent et donna à la reine cette tête qui se trouvait à la porte de derrière. (21) L'ayant emportée, elle attacha cette tête au cou du cadavre, (puis) alors, cette reine se fit religieuse. (22) Après cela, le jeune roi aîné ayant rassemblé ses partisans, s'étant préparé à faire la guerre, la préparation n'était pas suffisante. (23) Alors les Français[2] ayant donné asile au roi aîné, il repartit. (24) On dit qu'après cela, le roi aîné fut de nouveau fait prisonnier par un autre gouverneur chinois, et jeté en prison. (25) Maintenant, il y a dans la famille de Chala un nommé Akyaphunchö. (26) Ses sujets, il n'en a pas. Pour le moment il semble heureux. Sa noble dame, elle est la fille du roi Geshé. D'elle il a deux filles et un fils, trois enfants consanguins en tout. (Ses) maisons et (ses) terres ne sont pas en danger. (27) Des quatre enfants du vieux roi, un enfant du fils aîné est maintenant à la lamasserie de Pawan, dans le Dé-gé, (et) il en est le «Buddha vivant». (Telle est) l'histoire de la famille de Chala, à peu près racontée.

(28) Maintenant, le nom du grand gouverneur de Tatsienlou est appelé Liu-wen-hu. Sous sa direction, il y a de nombreux bureaux administratifs : le gouvernement central de la grande province du Si-k'ang, le quartier-général de la grande province du Si-k'ang, les bureaux du gouverneur de Tatsienlou, la cour locale de justice, le corps des gardiens de la paix de la grande province du Si-k'ang, les bureaux du corps de police de Tatsienlou, et il y en a beaucoup de pareils (d'autres). (29) Dans la cour de justice, il y a plusieurs juges et un interprète. Il fait l'interprète pour les tibétains ne sachant pas la langue chinoise. (30) Maintenant, à Tatsienlou, des Chinois, des Tibétains de Khams et des étrangers de toutes sortes de pays habitent mélangés ensemble. Bien plus, ils sont tous en parfait accord.

IX. *RGYAL BU SÑIṄ STOBS ĊHEN PO GI RNAM THAR*

(1) sṅon la bal po yul la rgyal pa ċhen po yod zin red / de la bu gsum yod zin red / (2) bu ċhe ba la lha ċhen po zer le red / 'briṅ pa de la sgra ċhen po zer le red / ċhuṅ pa de la sñiṅ stobs ċhen po zer le red / (3) de nas ñin ċig rgyal po gi bu gsum de me tog bcal sa khyams la 'gro zin red / (4) de nas nags 'ug bċu gñis gi naṅ la khyams la 'gro nas nags 'ug gċig gi la rceb kha la / stag mo gċig gis phu gu lṅa skyes nas żag ma lṅa ma gtogs ma red zin de 'dra ċig yod zin red / (5) de nas da ruṅ stag mo de daṅ phu gu cho gis za ma za rgyu ma rag nas śi rgyu la thug śin yod mkhan de 'dra ċig red zin red / (6) de nas lha ċhen po gis zer nas e 'di stag mo gis za ma za rag nas ñi ma drug bdun ċig za rgyu ma red zer zin red / (7) de nas sgra ċhen po gis zer nas stag gis ċhi du za le red zer kha / yaṅ lha ċhen po gis zer nas stag daṅ gzig gi za rgyu śa daṅ khrag cha mo de red zer zin red / (8) de nas yaṅ sgra ċhen po gis zer nas raṅ gi lus kho la sbyin thub mkhan gċig

---

[1] La barre d'argent est une unité monétaire très utilisée en Asie centrale; elle pèse environ quatre livres d'argent.

[2] Il s'agit des missionnaires catholiques français qui ont une résidence à Tatsienlou, chef-lieu de l'évêché.

yod na či 'dra dga' gsuṅs zin red/(9) de nas sñiṅ stobs čhen po gis gsuṅs nas byaṅ čhub sems dpa' cho gis ni raṅ gi lus sbyin pa gtoṅ sa dka' mo ma red gsuṅś zin red/(10) de naś khoṅ cho gis sñiṅ rje gi mig gis stag mo la yun riṅ po gi bar lta nas de nas chur la 'oṅs zin red/(11) de nas kho cho skab pa čig chur la 'oṅs nas me tog sdum ra gčig gi naṅ la śiṅ thog daṅ me tog bcad nas 'dug zin red/(12) de gi dus la lha čhen po gis zer nas de riṅ ṅa gi sems la khri khri gi 'zig skrag čhen po čig byuṅ śin yod do zer zin red/(13) yaṅ sgra čhen po gis zer nas ṅa gi sems la ṅa cho gi śa ñe čhuṅ ba de bor e dogs bsam nas khri khri skrag do/(14) sñiṅ stobs čhen po gis zer nas ṅa ni de riṅ don dag čhen pa čig rag 'gro bzos nas khri khri dga' do zer zin red/(15) de nas yaṅ sñiṅ stobs čhen po gis kho gñis la zer nas khyod gñis naṅ la soṅ ṅa ni me tog sdum ra cho gi naṅ la khyams 'gro le yin gsuṅs zin red/(16) de nas kho gñis lam kha la chur 'oṅs zin red/(17) sñiṅ stobs čhen po kho raṅ mi gčig stag mo gi rcar la 'gro zin red/(18) de nas gos zam cho mar la phud nas śiṅ gi rce mo la bkal bžal zin red/(19) de nas kho raṅ stag mo gi sṅon phyogs la ñal nas 'dug zin red/(20) de gi dus la stag mo gis yaṅ za ma 'dod par zin red/(21) de nas khoṅ yar la laṅs nas śiṅ gi lo ma lo brgya red zin čig chur len nas kho raṅ gi ske la rgyab nas ske bčad zin red/(22) de gi dus la sa 'gul 'oṅs zin red/gnam la nas me tog gi čhar pa 'bab zin red/ñi ma la yaṅ 'od zer med mkhan red zin red/(23) de gi dus la sgra čhen po daṅ lha čhen po kho raṅ gñis gčig gčig la zer nas/ṅa gñis gi śa ñe čhuṅ ba de stag mo gis za zin e ma red zer nas/ sñiṅ stobs čhen po bcal sa stag mo gi rcar 'gro zin red/(24) stag mo rcar rceb kha la sñiṅ stobs čhen po gi gos zam cho śiṅ la bkal yod kha daṅ skra daṅ rus pa cho ni phyogs daṅ phyogs mchams le gtor yod kha rig zin red/(25) de nas lam saṅ sgra čhen po daṅ lha čhen po gñis ṅu nas skra daṅ rus pa gi thog la 'gro log rgyab nas 'dug zin red/(26) de gi mchon la bu gsum gi ma de gis rmi lam ṅan pa čig rmis zin red/(27) rmi lam či 'dra čig rmis zin red zer na rmi la gi naṅ la bya'u gsum la bya'u gčig khra gis khur 'gro śin yod do/(28) da ruṅ ma kho raṅ gi so čhad pa daṅ nu ma gi rce mo la khrag zag śin yod pa de 'dra čig rmis zin red/(29) de nas sṅa mo de yar la laṅs kha la sems pa mi bde nas lam saṅ rgyal po gi rcar 'gro zin red/(30) bcun mo de gis rgyal po la zer nas ṅa gi bu gžon gsum de bcal sa mṅags rogs čig zer zin red/(31) de nas lam saṅ rgyal po gis dmag mi kha śas daṅ mñam du bcal sa 'gro zin red/(32) de nas rgyal po daṅ dmag mi chaṅ ma śiṅ rta gi naṅ la 'dug nas groṅ pa gi ltag sgo phyi la rceb las daṅ rgyal po gis ga na yin sa la yar lta mar lta bzo nas thag riṅ po nas bu gžon thal ba śa śa gñis 'oṅ śin yod kha rig zin red/(33) rgyal po gis de rig nas daṅ khri khri sems ma dga' zin red/(34) de nas kho gñis daṅ thug kha rgyal po gis zer nas bu čhuṅ ba de ga na thal zer zin red/(35) kho gñis gis zer nas bu čhuṅ ba de stag mo gis za thal zer zin red/(36) de nas lam saṅ rgyal po de sa la log nas brgyal śi phog zin red/(37) de nas blon po cho gis can dan daṅ dri bzaṅ gi čhu rgyal po gi sñiṅ kha la btab nas/(38) rgyal po gi dran pa gsos zin red/(39) de nas lam saṅ rgyal po gis blon po čig la zer nas khyod phar la soṅ nas bcun mo la sñiṅ stobs čhen po ni stag mo gis za char thal zin/ bu čhe ba gñis ni bcal nas rag zin yin/(40) de nas bcun mo khyod raṅ mgyogs po chur la śog/ṅa chos bu čhuṅ ba gi rus pa cho bsdu sa 'gro dgos gsuṅ kha blon po čig mṅags zin red/(41) de nas blon po de gis rgyal po gis gsuṅs zin chaṅ ma bcun mo la žus zin red/(42) de nas lam saṅ bcun mo de brgyal śi phog zin red/de nas yaṅ can dan daṅ dri bzaṅ gi čhu de gi sñiṅ kha la btab nas/yaṅ dran pa gsos zin red/(43) de nas lam saṅ bcun mo daṅ gyog po gyog mo lṅa brgya cam čig chaṅ ma raṅ raṅ so so śiṅ rta gi naṅ la 'dug nas rgyal po gi rcar 'gro zin red/(44) de nas lam saṅ rgyal po daṅ dpon gyog chaṅ ma bu čhuṅ ba de gi rus pa cho yod sa la 'gro zin red/(45) de nas de la rceb kha la bu gi rus pa daṅ skra cho ni ga na yin sa la gtor yod zin red/na bza'

cho ni śiṅ gi rce mo la bkal yod zin red/(46) de nas lam saṅ rgyal po daṅ dpon gyog chaṅ ma sems sdug nas ṅus zin red/(47) de nas bu gi rus pa cho chur la bsdus nas mċhod pa phul nas ñin żag bdun gi bar la de la bżugs zin red/(48) de nas gser daṅ dṅul gi mċhod rten ċig bzo zin red/(49) de gi don la de saṅ yaṅ bal yul la mċhọd rten de mjal rgyu mṅon sum du yod le red/(50) mċhod rten de gi mchan la stag mo lus sbyin gi mċhod rten zer le red //

Transcription phonétique

IX. *J̇EPU ÑIṄTO^P ĊHεNPOGI NAMTHAR*

(1) ṅonla pepoyüla j'epoċhεmpo yözinre/tela pusum yözinre/(2) puċhewala lhaċhεmpo zelere / ḍ^{z}riṅpatela ḍ^{z}rachεmpo zelere / ċhuṅpatela ñiṅtoᴘċhεmpo zelere/(3) tene ṅint'i j'epogipu sumte metok tsεlsa ċhanlanḍ^{z}rozinre/(4) tene na^{k}wu ċuñigi noṅla ċhamlanḍ^{z}rone na^{k}wuċigila stεᴘkhala / tɔ^{k}moċigi phœgœṅa t'ene ża^{k}ma ṅa mato^{k}mare zindenḍ^{z}raċi yözinre/(5) tene taruṅ ta^{k}mote taṅ phugutshogi zamasa j'umarɔne śij'ula thu^{k}śin yökhεn tεnḍ^{z}rat'i rezinre/(6) tene lhaċhεmpogi zene εndi ta^{k}mogi zamasa rɔ^{k}ne ñimaṭ^{s}rudünċi zaj'umare zezinre/(7) tene ḍ^{z}raċhεmpogi zene ta^{k}gi ċhidu zalere zekha/yaṅ lhaċhεmpogi zene ta^{k}taṅ zi^{k}gi zaj'u śa taṅ ṭ^{s}ra tshamo tere zezinre/(8) teneyaṅ ḍ^{z}raċhεmpogi zene raṅgi lükhola t'inthuᴘkhεnċi yöna ċinḍ^{z}ra gɔ suṅzinre/(9) tene ñiṅtoᴘċhεmpogi suṅ-ne ċhanċhubsεmpa tshogi ni raṅgi lü t'inpɔtoṅsa kamomare suṅzinre/(10) tene khoṅtshogi ñiṅjegi mi^{k}gi ta^{k}mola yön rimbogi bɔ^{r}tane tene tshurla oṅzinre/(11) tene khotsho kɔpaċi tshurla oṅ-ne meto^{k}dumraċigi noṅla śiñtho^k taṅ meto^k tsadne dœzinre/(12) tegitüla lhaċhεmpogi zene teriṅ ṅagisεmla ṭ^{s}riṭ^{s}rigi ziṭ^{s}ra ċhεmpoċi ċhuṅśinyödo zezinre/(13) yaṅ ḍ^{z}raċhεmpogi zene ṅagi sεmla ṅatshogi śañeċhuṅwate bor e to^{k}samne ṭ^{s}riṭ^{s}ri ḍ^{z}rato/(14) ñiṅtoᴘċhεmpogi zene ṅani teriṅdonda^{k}ċhεmpaċi rɔnḍ^{z}ro zone ṭ^{s}riṭ^{s}ri gɔ̄ to zezinre/(15) teneyaṅ ñiṅtoᴘċhεmpogi khoñila zene ċhöñi noṅlasoṅ ṅani meto^{k}dumratshogi noṅla ċhamḍ^{z}roleyin suṅzinre/(16) tene khoñi lamkhala tshur oṅzinre/(17) ñiṅtoᴘċhεmpo khoraṅ miċi ta^{k}mogitsarlanḍ^{z}rozinre/(18) tene gözamtsho ma^{r}laphœ^{l}ne śiṅgitsemola kεlżelzinre/(19) tene khoraṅ ta^{k}mogi ṅonċhogla ñenεndugzinre/(20) tegitüla ta^{k}mogiyaṅ zamadöparzinre/(21) tene khoṅ yarlalaṅ ne śiṅgiloma loj'a rezint'i tshurlεn ne khoraṅgi kela j'a^{p}ne keċε^{t}zinre/(22) tegitüla sa gœ^{l}oṅzinre/namla ne meto^{k}gi ċharpabɔ̄zinre/ñimala yaṅ özemekhεn rezinre/(23) tegitüla ḍ^{z}raċhεmpo taṅ lhaċhεmpo khoraṅ ñi ċiċila zene/ṅañigi śañe ċhuṅwate ta^{k}mogi zazin e mare zene/ñiṅtoᴘċhempo tsalsa ta^{k}mogi tsanḍ^{z}rozinre/(24) ta^{k}mo tsartsekhala ñiñtoᴘċhεmpogi gözamtsho śiṅla kεlyökha taṅ ṭ^{s}ra taṅ röpatsho ni ċhoktaṅċhoktshamle tor yökha ri^{k}zinre/(25) tene lamsaṅ ḍ^{z}raċhεmpo taṅ lhaċhεmpo ñi ṅune ṭ^{s}rataṅ röpagi tholanḍ^{z}ro lo^{k}j'ene du^{k}zinre/(26) tegi tshönla pusumgimategi milam ṅεnpaċi mizinre/(27) milam ċinḍ^{z}raċi mizinre zena milagi noṅla ċha-usumla ċha-uċi ṭ^{s}ragi khœ^{r}nḍ^{z}rośinyödo/(28) taruṅ makhoraṅgi so ċhε^{t}pa taṅ numagitsemo la ṭ^{s}raza^k śinyöpa tεnḍ^{z}raċi mizinre/(29) tene ṅamote yarlalaṅkhala sεmpamidene lamsaṅ j'epogi tsar ^{n}ḍ^{z}rozinre/(30) tsunmotεgi j'epolazene ṅagi pużonsumte tsalsa ṅa^{k}roċi zezinre/(31) tene lamsaṅ j'epogi ma^{k}mikhaśetaṅ ñamdu tsalsanḍ^{z}rozinre/(32) tene j'epotaṅ ma^{k}gi tshoṅma śiṅtaginoṅla ^{n}dœne ḍ^{z}ronpagi tɔ^{k}go ċhila tsele taṅ j'epogi kanayinsala yartamartazone thɔrimbone pużon thebaśaśañi oṅsinyökha ri^{k}zinre/(33) j'epogi te ri^{k}ne taṅ ṭ^{s}riṭ^{s}ri sεmmagazinre/(34) tene khoñi taṅthu^{k}kha j'epogizene puċhuṅwate kanathe zezinre/(35) khoñigizene puċhuṅwate ta^{k}mogi zathe zezinre/(36) tene

lamsaṅ j'epote salalo^{k}ne j'ɛ^{l}šipho^{k}zinre/(37) tene lompotshogi tsɛndɛn taṅ ṭ^{ɛ}rizomgičhu j'epogi ñiṅ khala tɔ^{p}ne/(38) j'epogi ṭ^{ɛ}ranpasōzinre/(39) tene lamsaṅ j'epogi lompočilazene čhō phalasoṅ-ne tsunmola ñiṅtop$^{}$čhɛmpo ni ta^{k}mogi zatsharthezin/pučhewañi ni tsalne ra^{k}zinyin/(40) tene tsunmo čhōraṅ j'opotshurlašo/ṅatsho pučhuṅwagi rōpatsho dusanḍ^{ɛ}rogō suṅkha lompoči ṅa^{k}zinre/(41) tene lompotegi j'epogi suṅzin tshoṅma tsunmola žūzinre/(42) tene lamsaṅ tsunmote j'ɛ^{l}ši pho^{k}zinre/teneyaṅ tsɛndɛn taṅ ṭ^{ɛ}rizomgičhutegi ñiṅkhala tɔ^{p}ne/yaṅṭ^{s}ranpa sōzinre/(43) tene lamsaṅ tsunmo taṅ j'œpoj'œmo ṅaj'a tsam čitshoṅ-ma raṅraṅsoso šiṅtagi noṅlandœne j'epogi tsar ^{n}ḍ^{ɛ}rozinre/(44) tene lamsaṅ j'epo taṅ ponj'œ^{k}tshoṅma pučhuṅwategi rōpatsho yōsalanḍ^{ɛ}rozinre/(45) tene tela tsɛ^{p}khala pugi rōpa taṅ ṭ^{ɛ}ratsho ni kanayinsala to^{r}yōzinre/nazatshoni šiṅgi tsemola kɛ^{l}yōzinre/(46) tene lamsaṅ j'epotaṅ ponj'œ^{k}tshoṅma sɛmdu^{k}ne ṅūzinre/(47) tene pugirōpatsho tshurladūne čhœpa phœ^{l}ne ñinza^{k}dūngi bɔrlatela žugzinre/(48) tene sɛrtaṅ ṅūgi čhōrtenči zozinre/(49) tegitōnlatesaṅyaṅ peyūl-la čhōrtɛnte jɛ^{l}j'u ṅonsumtu yōlere/(50) čhōrtentegi tshanla ta^{k}molūj'ingi čhōrten zelere.

Traduction.

IX. *L'HISTOIRE DU PRINCE : GRANDE-FORCE-D'ÂME*

(1) Autrefois, dans le Népal, il y avait un grand roi. Il avait trois fils. (2) Le fils aîné (le grand fils) s'appelait Grand-dieu, le moyen s'appelait Grand-bruit, le petit (le plus jeune) s'appelait Grande-force-d'âme. (3) Alors un jour, ces trois enfants du roi allèrent en promenade pour cueillir des fleurs. (4) Alors, ayant erré dans les Douze-forêts épaisses, arrivant dans une forêt dense, il y avait (ils virent) une tigresse qui avait mis au monde cinq petits, pas plus de environ cinq jours (auparavant). (5) Et, plus encore, cette tigresse et ses petits n'avaient rien trouvé à manger et étaient pareils à ceux qui arrivent à la mort. (6) Alors, Grand-dieu dit : «Cette tigresse n'a pas eu de nourriture depuis environ six ou sept jours» dit-il. (7) Alors, Grand-bruit dit : «Que mangent les tigres?» et Grand-dieu dit : «De la viande et du sang chaud (sont) la nourriture des tigres et des panthères» (dit-il). (8) Et de nouveau, Grand-bruit dit : «Si un (quelqu'un) était capable de lui donner son propre corps, comme ce serait beau!» dit-il. (9) Alors, Grande-force-d'âme dit : «Pour les bodhisattvas, distribuer son propre corps comme don, n'est pas difficile» dit-il. (10) Et eux tous, ayant regardé pendant un long temps la tigresse, avec des yeux de compassion, il revinrent (à la maison). (11) Et étant revenus (sur) une grande distance, ils restèrent dans un jardin de fleurs et cueillirent des fruits et des fleurs. (12) A ce moment, Grand-dieu dit : «Aujourd'hui, une très grande crainte naissant (est née) dans mon cœur» dit-il. (13) Alors, Grand-bruit dit : «Je suis effrayé (car) j'ai dans mon cœur l'appréhension de perdre notre jeune petit (frère). (14) Grande-force-d'âme dit : «Pour moi, aujourd'hui, je suis très heureux sentant (que je vais) accomplir une grande action. (15) Alors, de nouveau, Grande-force-d'âme dit à eux-deux : «Vous deux, rentrez (à la maison); pour moi, je vais aller me promener dans les jardins de fleurs» dit-il. (16) Et les deux (aînés) revinrent par la route (prirent le chemin du retour. (17) Grande-force-d'âme lui même alla, seul, auprès de la tigresse. (18) Alors, ayant enlevé tous ses vêtements, il les accrocha au haut d'un arbre. (19) et il se coucha lui-même devant la tigresse. (20) Mais à ce moment, la

tigresse ne voulut pas le manger. (21) Alors, lui s'étant levé, ayant pris sur place, d'un arbre, une feuille ayant cent ans (d'âge), ayant frappé (avec cette feuille) son propre cou, il se coupa le cou. (22) À ce moment la terre trembla, (des) fleurs tombèrent en pluie du ciel, le soleil n'éclaira plus. (23) Pendant ce temps, Grand-bruit et Grand-dieu s'étant dit tous deux l'un à l'autre : «La tigresse n'a-t-elle pas mangé le jeune petit (frère) de nous deux?» ayant dit, ils allèrent vers la tigresse pour chercher Grande-force-d'âme. (24) Étant arrivés auprès de la tigresse, ils virent les vêtements de Grande-force-d'âme accrochés à l'arbre, et ses cheveux et ses os étant dispersés dans toutes les directions. (25) Alors immédiatement, Grand-bruit et Grand-Dieu tout en sanglotant se mirent à se rouler sur les cheveux et les os (de leur frère). (26) Cette nuit-là, la mère de ces trois enfants rêva un mauvais rêve. (27) Si on disait quelle sorte de rêve elle avait rêvé, dans ce rêve, (il y avait) trois moineaux, l'un des moineaux étant emporté par un épervier; (28) et de plus, les dents de la mère elle-même se cassaient, et du sang coulait goutte-à-goutte de la pointe de ses seins; c'est ainsi qu'elle avait rêvé. (29) Alors ce matin-là, s'étant levée, son esprit était inquiet, (et) elle se rendit aussitôt auprès du roi. (30) Cette reine dit au roi : «Envoyez quelqu'un, je vous prie, pour chercher mes trois jeunes enfants!» dit-elle. (31) Alors aussitôt, le roi et quelques soldats ensemble, allèrent pour chercher (les trois enfants). (32) Alors, le roi et les soldats tous ensemble dans un char, (une fois) arrivés en dehors de la porte de derrière de la ville, le roi regarda en quel endroit, en haut, en bas (dans toutes les directions). Au loin, il vit (les) deux jeunes enfants revenant, gris de poussière. (33) Et en les voyant (deux seulement) ce roi fut très malheureux (déçu). (34) Alors les ayant rencontrés eux-deux, le roi dit : «Où est allé le petit enfant (votre jeune frère)?» dit-il. (35) Tous deux dirent : «le petit enfant a été mangé par la tigresse» dirent-ils. (36) Alors immédiatement, le roi se renversa sur le sol évanoui comme s'il était mort. (37) Alors les ministres répandirent sur le cœur (sur la poitrine) du roi, de l'eau (faite) de santal et de parfums délicieux, (38) et le roi revint à la vie. (39) Alors aussitôt, le roi dit à un (de ses) ministres : «Vous étant rentré (à la maison) (dites) à la reine : Grande-force-d'âme a été mangé par la tigresse» «quant aux deux grands enfants, ayant été cherchés, ils sont retrouvés». (40) «Alors vous-même, ô reine, revenez vite, nous voulons aller pour ramasser les os du petit enfant» ayant dit, il délégua un ministre. (41) Alors le ministre rapporta à la reine tout ce qui avait été dit par le roi. (42) Et immédiatement, la reine s'évanouit comme si elle était morte, et de nouveau, ayant répandu sur son cœur (sur sa poitrine) de l'eau (faite) de santal et de parfums délicieux, elle revint également à la vie. (43) Alors aussitôt, la reine, avec environ cinq cents domestiques hommes et femmes, chacun de tous (chacun d'eux) séparément assis dans des chars, se rendit auprès du roi. (44) Et aussitôt le roi et tous (les) chefs et serviteurs se rendirent là où étaient les os du petit enfant. (45) Alors y étant arrivés, les os et les cheveux de l'enfant étaient répandus partout, quant aux vêtements, ils étaient accrochés en haut d'un arbre. (46) Alors aussitôt, le roi, les chefs et les serviteurs tous ensemble, profondément affligés se mirent à pleurer. (47) Alors ayant rassemblé sur place tous les os de l'enfant, ayant offert un sacrifice, ils restèrent là pendant sept jours. (48) et ils construisirent un chörten[1] d'or et d'argent. (49) C'est pourquoi jusqu'à nos jours, au Népal, ce chörten est à visiter (peut être visité) réellement. (50) Le nom de ce chörten est dit : «le chörten du corps offert à la tigresse».

---

[1] Monument-reliquaire en forme de cloche renversée, très répandu au Tibet.

X. *RA RŃA GI GTAM DPE*

(1) sńon la rgad po rgad mo gñis yod zin red / kho gñis la ra rgan kha śas yod le red / (2) de nas ñin čig la rga rgad gñis za 'jaṅ rgol nas ra kha śas de bgo bśa' rgyab kha la rgad po gis mgo bde mo bzo nas rgad mo la zer nas khyod gis ra la 'bod ṅa gis ra la 'bod nas / ṅa gñis su gi rcar 'oṅ na su gi khe səṅ bzo red 'oṅ zer zin red / (3) rgad mo gis bsam nas sńon la ra de cho ṅa gis gsos kha la ra ṅa la khri khri dga' le yin da lta ṅa la dga' 'oṅ bsam nas / (4) de nas ra la 'bod kha la ra rgan gčig rgad mo rca la ma 'oṅ nas rgad mo chig pa za nas ra gi rńa ma la 'jus nas ra gi rńa ma de čhad zin red / (5) mjug ma de khur 'gro nas rgad mo gi bsam pa la/ra mjug ma khur nas čhi du phan gtags a yod / lam kha la 'phen nas ra rńa gis rgad mo la zer nas / (6) khyod gis ṅa ma 'phaṅ khyod la ṅa gis phan thog bzo čhog zer zin red / (7) de rgad mos bsam nas khyod ra rńa čig gis thabs čhi 'dra čig bzo 'oṅ bsam nas / ya ke khyod čhi 'dra bzo 'oṅ le yin zer kha / ra rńa rgad mo la zer nas khyod 'ur sgra ma rgyab ṅa gis khyod la blo thabs bzo čhog zer zin red / (8) de nas ñin čig la ra rńa gis rku bzo sa 'gro nas rgyal po chaṅ gi che gyag brkus nas 'oṅ kha lam kha la rkun ma gñis daṅ thug nas rku ma gñis la khyod gñis ga na 'gro le yin zer zin red / (9) ṅa gñis rku bzo sa 'gro le yin zer kha ra rńa gis zer nas da khyod gñis gis gyag de khrid nas soṅ gyag de bśa' śog zer nas / mi gñis gis gyag de khrid nas bśa' zin red / (10) ra rńa 'oṅ nas da khyod gñis gab bžag ma gtogs rgyal po gis khyod cho bcal sa oṅ śin yod do zer zin red / (11) skrags phid nas kho gñis bros 'gro kha la ra rńa gis mgyogs pa śa khog khur nas rgan mo gi thab kha la 'gro nas / sgo kha 'bod nas ma rgan sgo phyes zer kha rgan mos zer nas sgo gi bu khuṅ naṅ la 'jul śog zer zin red / (12) ra rńa zer nas ṅa thar na śa mi thar do zer kha rgan mo 'oṅ nas sgo phyes las ra rńa śa khur nas naṅ la 'oṅ zin red / (13) śa de bcos nas za kha la ra rńa gis ma rgan la zer nas / da ṅa gis rgyal po la mgron kha čig 'bod dgos zer zin red / (14) rgan mo gis ra rńa la zer nas ṅa gñis rgyal po gi gyag brkus nas rgyal po mgron kha la 'bod a phod zer zin red / (15) ra rńa gis zer nas čhi mi dogs rgyal po mgron kha la 'bod na ṅa gñis la don dag čhen po čig yod zer zin red / (16) rgyal po mgron kha la 'bod nas rgyal po 'oṅ kha la ra rńa gis rgyal po la zer nas rku śa bžes rku śa bžes zer kha / (17) rgyal po gi bsam pa la ya ra rńa gi skad čha de mchar po bsam nas / rgan mo gi khaṅ pa naṅ la yar lta mar lta bzo nas ko ba de rig nas / (18) rgyal po gis zer nas ra rńa khyod rkun ma ṅan pa de 'dra yin na ṅa gi gter mjod naṅ la nor bu me 'bar de rku 'oṅ čha na khyod la rgyal sa phyed ka de ster čhog zer zin red / (19) ra rńa gis rgyal po la ṅo ma a yin zer kha rgyal po gis ṅo ma yin zer zin red / ra rńa gis rgyal po la gnaṅ ñin ṅa 'oṅ le yin zer zin red / (20) de nas gnaṅ ñin ñin pas ra rńa rgyal po rcar rkun ma bzo sa 'gro nas / rgyal po cho gis ra rńa de rku bzo sa 'oṅ 'gro bsam nas / khaṅ pa bu khuṅ chaṅ ma bcaṅ nas / khaṅ pa va čhu gi bu khuṅ de bcaṅ rgyu brjes nas / ra rńa de va čhu bu khuṅ naṅ la 'jul nas / rgyal po ñal sa gi gom čhuṅ la ga le ga le bzo nas 'gro zin red / (21) rgyal po gis bcun mo la zer nas ra rńa de dgoṅs ṅa gñis la rku bzo sa rce ba 'oṅ ṅo ma yin mig sruṅ yag mo bzo dgos zer kha / (22) ra rńa gis ga le lta kha la nor bu me 'bar de rgyal po daṅ bcun mo gi mgo sñe gñis bar la bžag zin de rig nas / ra rńa mgo sñe kha la 'gro nas rkub pa phuṅ bstaṅ nas / khaṅ pa naṅ la dri ma ṅan pa bro nas rgyal po gis mgo ñal sa naṅ la bcug nas bkab nas nor bu de brjed zin red / (23) ra rńa gis nor bu de khur nas mgyogs pa rgyug 'gro nas ra rńa gi bsam pa la rgyal po ṅa gi rjes la ded sa 'oṅ na / ṅa kho la ṅan čig bzo dgos bsam zin red / (24) de nas ra rńa de mčhod khaṅ naṅ la 'gro nas mgon khaṅ bla ma gi rńa de gri gis gśag zin

red / thab chaṅ naṅ la 'gro nas gyog mo gi mgo la rcva spar gis bkab / skas gi naṅ la sran ma btab / khaṅ 'og ra ba naṅ la khyi btags sa la bi li btags rta btags sa la gu rug btags / de 'dra ṅan bzo nas rgya' po ṅa gi rjes la mi rceb bsam zin red / (25) rgyal po gis nor bu khur char thal bsam nas gyog pa chaṅ ma la 'bod nas mgyogs pa mgyogs pa rgyug zer nas / (26) gyog po gyog mo chaṅ ma rkun ma ded sa 'gro kha la gyog po čig skas mgo gi sran ma thog la 'dred nas skas mgo nas skas mda' la lhuṅ nas brtabs laṅ ma thub zin red / mgon khaṅ bla ma gis rṅa rduṅ kha la rṅa de phral char / gyog mo gis thab la me bus kha mgo gi skra chaṅ ma chig nas / (27) yaṅ gyog po kha śas gis ra ba la rta bča' nas ded sa 'gro zer kha / rta btags sa la gu rug btags yod nas rta bcal rgyu mi rag / kha śas gis zer nas khyi btaṅ khyi btaṅ zer kha bi li chaṅ ma btaṅ zin red / (28) de ra rṅa thar nas rgan mo sa la rceb nas rgan mo dga' yaṅ dga' skrag yaṅ skrag / (29) rgan mo gis ra rṅa la zer nas čhi 'dra bzo zer kha ra rṅa gis zer nas de rgyal po gis rgyal sa phyed ka de rgyan bžag zin red / da ṅa gñis gis rgyan len le red zer zin red / (30) de nas phyir ñin pa la rgyal po de rgan mo daṅ ra rṅa gñis rca la 'oṅ nas da ṅa cho rgyan śor zin red / khyod ra rṅa gis rgyan len zin red / rgyal sa bdag po rgyab sa 'oṅ śog zer zin red / (31) rgan mo daṅ ra rṅa gñis gis rcis len nas rgan mo daṅ ra rṅa gñis sgaṅ la skyid ñi ma 'dug zin red / sdug ber ka čhu gis khur zin red //

Transcription phonétique

X. *RAṄAGI TAMPE*

(1) ṅonla gepogemoñi yözinre / khoñila rage khaše yölere / (2) tene ñint' ila gageñi zadzaṅ gœ^{l}ne rakhaše te goša j'apkhala gepogi godemozone gemola zene čhögiralabō ṅagiralabōne / ṅañi sugi tsaroṅ na sugi khesaṅ zo re oṅ zezinre / (3) gemogi samne ṅonla ratetsho ṅagi sökhala raṅala ṭṣriṭṣri gɔleyin tɛnda ṅala gɔ oṅ samne / (4) tene rala bōkhala ragɛnči gemotsala ma oṅ ne gemo tshikpazane ragiṅamalanjüne ragiṅamate čhɛ^{t}zinre / (5) jumate khœ^{n}ḍẓrone gemogi sampala rajuma khœ^{l}ne čhidu phɛnta^{k} a yō / lamkhala phɛn ne raṅagi gemolazene / (6) čhögi ṅamaphaṅ čhōla ṅagi phɛnto^{k}zočho^{k} zezinre / (7) te gemosamne čhō raṅačigi thɔpčhinḍẓrači zo oṅ samne / yake čhō čhinḍẓra zo oṅleyin zekha / raṅa gemola zene čhō u^{r}ḍẓra maj'op ṅagi čhōla lothɔp zočho^{k}zezinre / (8) tene ñinčila raṅagi kuzosanḍẓrone j'epo tshoṅgitshe ya^{k} küne oṅkha lamkhala kumañi taṅthune kumañila čhōñi kanɛnḍẓroleyin zezinre / (9) ṅañi kuzosanḍẓroleyin zekha raṅagizene ta čhōñigi ya^{k}te ṭṣrinesoṅ ya^{k}te šanšogzene / miñigi ya^{k}te ṭṣrine šanzinre / (10) raṅa oṅ ne ta čhōñi kɔpža mato^{k} j'epogi čhōtsho tsɛ^{l}sa oṅšinyódo zezinre / (11) ṭṣračhine khoñi ḍẓronḍẓrokhala raṅagi j'op šakhokhœrne gemogi thɔpkhalanḍẓrone / gokha bōne magɛn gočh'ezekha gemözene gogipukhuṅ noṅla dzœ^{l}šo zezinre / (12) raṅa zene ṅatharna šamithardo zekha gemo oṅ ne gočh'ele raṅa šakhœ^{l}ne noṅla oṅzinre / (13) šate tsōne zakhala raṅagi magelazene / ta ṅagi j'epola ḍẓronkhači bōgō zezinre / (14) gemogi raṅalazene ṅañi j'epogi ya^{k} küne j'epo ḍẓonkhala bō a phœ zezinre / (15) raṅagizene čhimido^{k} j'epo ḍẓronkhala bōna ṅañila tœnta^{k} čhɛmpoči yō zezinre / (16) j'epo ḍẓronkhala bōne j'epo oṅkhala raṅagi j'epolazene kušažɛ kušažɛ zekha / (17) j'epogi sampala ya raṅagi kečhate tsharpo samne / gemogi khompa noṅla yɔtamɔtazone kowate ri^{k}ne / (18) j'epogi zene raṅa čhō kumaṅɛpa tɛnḍẓra yin na ṅagi tɛ^{r}dzō noṅla norbu mɛmbarte ku oṅ čhana čhōla j'esa čhɛ^{t}kate tɛrčho^{k}zezinre / (19) raṅagi j'epola ṅoma a yin zekha j'epogi ṅomayin

zezinre / rañagi j'epola noñi ña oñleyin zezinre / (20) tene noñiñimpe raña j'epotsar kumazosandẓrone / j'epotshogi rañate kuzosa oñḍẓro samne / khompa pukhuñtshoñma tsañ ne / khompa ^{u}ačhugi pukhuñte tsañj'u dzɛne / rañate ^{u}ačhu pukhuñ noñla dzœlne / j'epo ñesagi kɔmčhuñla kalekale zonɛnḍẓrozinre / (21) j'epogi tsunmola zene rañate goñ ñañila kuzosa tsewaoñ ñomayin mi^{k}sruñ yamozo gō zekha / (22) rañagi kaletakhala norbu mɛmbarte j'epo tañ tsunmogi goñeñi bɔ^{r}la żа^{k}zinte ri^{k}ne / raña goñekhalanḍẓrone ku^{p}paphuñ tañ-ne / khompanoñla ḍẓrimañ^{ɛ}mpaḍẓrone j'ep^{o}gi go ñesanoñla tsu^{k}ne kɔ^{p}ne norbute jɛzinre / (23) rañagi norbute khœ^{l}ne j'opaj'unḍẓrone rañagi sampala j'epoñagi jɛla tɛ^{t}sa oñ ne / ña khola ñɛnt'i-zogō samzinre / (24) tene rañate čhōkhañ noñlanḍẓrone gonkhañlamagi ñate tẓrigi ša^{k}zinre / thɔ^{p}tshañ noñlanḍẓrone j'œmogi gola tsa pargi kɔ^{p} / kɛginoñla sɛnmatɔ^{p} / khañ-wog rawanoñla čh'ita^{k}sala pilitɔ^{k} tata^{k}sala kurutɔ^{k} / tenḍẓra ñɛnzone j'epo ñagi jɛla mitsɛ^{p} samzinre / (25) j'ep^{o}gi norbu khœ^{l}tsha^{r}the samne j'œpa tshoñmalabōne j'œpaj'œpaj'u^{k} zene / (26) j'œpoj'œmotshoñma kuma tɛ^{t}sanḍẓrokhala j'œpoči kegogi sɛnma tholanḍẓrene kegone kɛ^{n}dɔla lhuñ ne tɔ^{p}lañ mathu^{p}zinre / gonkhañ lamagi ñaduñkhala ñate ṭẓrɛ^{l}tshar / j'œm^{o}gi thɔ^{p}la mebœkha gokiṭẓra tshoñ ma tshi^{k}ne / (27) yañ j'œpokhašegi rawala tačane tɛ^{t}sanḍẓrozekha / tatɔ^{k}sala kurutɔ^{k} yōne tatsɛ^{l}j'u mirɔk / khašegizene čh'itoñčh'itoñ zekha pilitshoñ ma toñzinre / (28) te raña thɔ^{r}ne gemosala tsɛ^{p}ne gemo gɔyañgɔ ṭẓrɔ yañṭẓrɔ / (29) gemogi rañalazene čhinḍẓrazo zekha rañagizene te j'epogi j'esa čhɛ^{t}kate j'ɛnżɔ^{k}zinre / ta ñañigi j'ɛnlɛnlere zezinre / (30) tene čhirñipala j'epote gemo tañ raña ñi tsala oñ ne ta ñatsho j'ɛnšo^{r}zinre / čhō rañagi j'ɛnlɛnzinre / j'esa ta^{k}poj'a^{p}sa oñšo^{k} zezinre / (31) gemo tañ rañañigi tsilɛn ne gemo tañ rañañi gañla čh'i^{t}nima du^{k}zinre / du^{k}pɛ^{r}ka čhugi khœ^{r}zinre //

Traduction

X. *LA FABLE DE LA QUEUE DE CHÈVRE*

(1) Autrefois, il y avait deux vieillards homme et femme (un couple de vieillards) les deux avaient quelques vieilles chèvres. (2) Alors un jour, les deux vieillards ayant eu une querelle de ménage, en partageant (au moment de partager) ces quelques chèvres, le vieux ayant agi avec une tête habile (astucieusement), dit à la vieille : « Vous ayant appelé les chèvres (et) moi ayant appelé les chèvres, si elles vont auprès duquel de nous deux, lequel aura fait profit (celui vers qui elles sont allées sera le gagnant) » dit-il. (3) La vieille ayant pensé : « Auparavant, les chèvres étant nourries par moi, les chèvres m'aimaient beaucoup; maintenant elles m'aimeront (encore) » ayant pensé (pensa-t-elle). (4) Alors ayant appelé les chèvres, aucune vieille chèvre n'étant allé auprès de la vieille femme, la vieille femme s'étant mis en colère, ayant saisi la queue d'une chèvre, elle rompit cette queue de chèvre. (5) En emportant cette queue de chèvre, la vieille pensa : « Ayant emporté une queue de chèvre, quel profit y-a-t-il ? ». L'ayant jetée sur la route, la queue de chèvre dit à la vieille : (6) « Ne me jetez pas, je peux vous être utile » dit-elle. (7) La vieille ayant pensé : « Vous! une queue de chèvre! quel genre d'expédient ferez-vous? » ayant pensé. Ayant dit : « He! ho! que ferez-vous? », la queue de chèvre dit à la vieille : « Ne criez-pas! Je peux vous faire un expédient (vous donner une bonne idée) » dit-elle. (8) Alors un jour, la queue de chèvre étant allé pour voler, ayant volé le yak de vie parfaite (le yak porte-bonheur) du roi, étant revenu, ayant rencontré deux

voleurs sur la route, elle dit aux deux voleurs : «Où allez-vous?». (9) «Nous deux sommes allés pour voler» ayant dit, la queue de chèvre dit alors : «Vous deux ayant emmené ce yak, tuez ce yak!» dit-elle. Les deux hommes ayant emmené le yak, le tuèrent (pour la boucherie). (10) La queue de chèvre étant revenue : «Maintenant, vous deux, cachez-vous parce que le roi est arrivant (arrive) pour vous chercher» dit-elle. (11) Étant très effrayés, eux deux ayant pris la fuite, la queue de chèvre ayant emporté vivement la viande (du yak), elle se rendit à la maison de la vieille. A la porte, elle appela : «Vieille mère, ouvrez la porte!» ayant dit. Par la vieille étant dit (la vieille dit) : «Glisse-toi dans le trou de la porte (le trou de la serrure)» dit-elle. (12) La queue de chèvre dit : «Si moi je passe (par le trou), la viande ne passe pas» ayant dit; la vieille étant venue, ayant ouvert la porte, la queue de chèvre ayant porté la viande, entra dans (la maison). (13) La viande cuite, ayant été mangée, la queue de chèvre dit à la vieille mère : «Maintenant, je veux demander (inviter) le roi à un repas» dit-elle. (14) La vieille dit à la queue de chèvre : «Nous deux ayant volé le yak du roi, osons-nous appeler (inviter) le roi à un repas?» dit-elle. (15) La queue de chèvre dit : «Ne vous inquiétez pas! Si j'appelle le roi à un repas, c'est d'une grande utilité pour nous deux» dit-elle. (16) Le roi ayant été appelé au repas, le roi étant venu, la queue de chèvre dit au roi : «Mangez la viande volée! mangez la viande volée!» ayant dit. (17) Le roi pensa : «Ah! ces paroles de la queue de chèvre sont curieuses!» ayant pensé. Regardant en haut et en bas (ayant regardé partout) dans la maison de la vieille, il vit la peau (du yak). (18) Le roi dit : «Queue de chèvre! si tu es un voleur aussi malicieux, si tu es capable de venir voler le joyau (qui est) dans mon coffre à trésors, je pourrai te donner la moitié du royaume» ayant dit. (19) La queue de chèvre dit au roi : «Est-ce certain?» ayant dit. Le roi : «C'est certain!» dit-il. La queue de chèvre dit au roi : «Je viens (je viendrai) après-demain» dit-elle. (20) Alors, le second jour, en plein jour, la queue de chèvre étant allé chez le roi pour voler, les gens du roi ayant pensé (que) la queue de chèvre venait pour voler, ayant bouché tous les orifices de la maison, ayant oublié de fermer le trou de la conduite d'eau de la maison, la queue de chèvre ayant rampé dans le trou de la conduite d'eau, alla dans la chambre du roi à petits pas, en faisant très doucement. (21) Le roi dit à la reine : «Cette queue de chèvre arrive certainement pour nous voler; il est nécessaire de bien surveiller» ayant dit. (22) La queue de chèvre ayant regardé lentement (avec attention), ayant vu le joyau éclatant posé entre les deux oreillers du roi et de la reine, la queue de chèvre étant allé auprès de l'oreiller, ayant déposé ses excréments (fit ses besoins). Ayant senti une mauvaise odeur dans la chambre, le roi ayant mis sa tête sous les couvertures, s'étant couvert, oublia le joyau. (23) La queue de chèvre ayant emporté le joyau se sauva en courant vite. La queue de chèvre pensa : «Si le roi vient pour suivre mes traces (me poursuit), je veux lui faire du mal pensa-t-il». (24) Alors la queue de chèvre étant allé dans un temple, creva avec son couteau le tambour (de prière) du lama du temple des divinités protectrices. Étant allé à la cuisine, elle recouvrit la tête de la servante avec une poignée d'herbe (sèche); elle jeta les pois dans l'escalier. Dans l'étable sous la maison, elle attacha les veaux là où étaient attachés les chiens, elle attacha les ânes là où étaient attachés les chevaux. Ayant fait un tel mal : «Le roi n'atteindra pas ma trace (ne me poursuivra pas)» pensa-t-elle. (25) Ayant pensé (s'étant aperçu) que le joyau avait été emporté, le roi ayant appelé tous ses serviteurs : «Courez vite! Courez vite!» ayant dit, (26) tous les serviteurs hommes et femmes étant partis pour poursuivre le voleur, un serviteur ayant glissé sur les pois du haut de l'escalier, étant tombé du haut de l'escalier au bas de l'escalier, effrayé, il ne put se relever. Le lama du temple aux divinités pro-

tectrices ayant frappé (voulu frapper) son tambour (de prière), ce tambour était en pièces. La servante ayant soufflé le feu dans le poêle, tous les cheveux de sa tête furent brûlés. (27) De nouveau, quelques serviteurs ayant dit : «Dans l'étable, ayant monté les chevaux, allons pour poursuivre (le voleur)». Les ânes étant attachés à la place d'attache des chevaux, les chevaux cherchés ne furent pas trouvés. Quelques-uns dirent : «Envoyez les chiens! Envoyez les chiens!» ayant dit, tous les veaux furent envoyés. (28) Alors la queue de chèvre étant sauvée, étant arrivée à la demeure de la vieille, la vieille fut à la fois heureuse et effrayée. (29) La vieille dit à la queue de chèvre : «Que faire?» ayant dit, la queue de chèvre dit : «La moitié du royaume du roi est l'enjeu posé (parié); maintenant, nous allons tous deux recevoir l'enjeu» dit-il. (30) Alors le jour suivant, le roi étant allé auprès des deux la vieille et la queue de chèvre : «Maintenant, nous avons perdu l'enjeu; vous, la queue de chèvre, vous avez gagné l'enjeu; venez pour prendre possession du royaume» dit-il. (31) La vieille et la queue de chèvre, tous deux ayant pris l'estimation (ayant évalué leurs biens), la vieille et la queue de chèvre, tous deux, sur la colline, vécurent des jours paisibles. L'eau emporte le bâton de la misère.

XI. *ÑA LHA YUL LA DRAṄ PA GI SGRUṄ*

(1) sṅon la rgya gar gi sa ċha la rgyal po ċhen po ċig yod zin red / (2) rgyal po de gi žabs la choṅ dpon ral ba 'jin zer mkhan ċig yod zin red / de la bu ċig yod zin red / bu de la miṅ choṅ dpon gi bu ċhu bo ċhu 'bebs zer le red / (3) de nas bu de lo bċu lṅa red kha la mna' mo ċig bsus zin red / de nas lo kha śas ċig gi thog la bu ċig bskyed zin red / bu de la miṅ ċhu gi dkon zer le red / (4) de nas yaṅ lo kha śas gi thog la bu gžon ċig bskyed zin red / bu de gi miṅ la ċhu gi sñiṅ po zer le red / (5) de nas bu de gñis ċhen po red kha la ñin ċig pha rgan daṅ bu gžon gñis de kho cho 'khyam 'gro zin red / de gi dus la kho cho gsum de luṅ pa ċig gi naṅ la rceb kha la mcho ċig yod zin red / mcho de gi naṅ la ċhu chaṅ ma skam nas ña maṅ po śi śin yod zin red / (6) de gi dus la mcho de gi kha la śiṅ ċig yod zin red / śiṅ gi naṅ la ni śiṅ gi lha mo ċig bus zin red / de nas de gi zer nas / (7) khyod gis e 'di ña cho la ċhu bžin bžag / khyod raṅ gi miṅ daṅ don mthun pa red śin yod do zer zin red / (8) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis lha mo de zer nas e 'di mcho naṅ la ña ċhi chad yod le red zer kha yaṅ lha mo gis zer nas e 'di mcho naṅ la ña khri cho gċig yod do zer nas śiṅ gi lha mo de med mkhan red zin red / (9) de nas kho cho pha bu gsum de ga na yin sa la ċhu bcal sa 'gro nas ċhu rca ne ma rag zin red / de nas can daṅ śiṅ gi lo ma maṅ po bcad nas ña de cho gi thog la bkab zin red / (10) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis ċhu gi dkon la zer nas khyod da lta naṅ la soṅ nas pha ral pa 'jiṅ la zer nas glaṅ po ċhe ñi śu gnaṅ rogs ċig zer nas / rkyal pa brgyad ċu gi naṅ la ċhu blugs nas glaṅ po ċhe thog la bkal nas mgyogs pa khur śog gsuṅs zin red / (11) de nas ċhu gi dkon gis ċhu bo ċhu 'bebs gi gsuṅs gnaṅ žin bzo nas glaṅ po ċhe ñi śu la ċhu bkal nas 'oṅs zin red / (12) de nas lam saṅ ċhu cho mar la phab nas ña cho gi thog la blugs nas mcho gaṅ bċug zin red / (13) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis lta kha la ña cho chaṅ ma kho ga na 'gro sa phyogs la rgyug 'oṅ śin yod zin red / (14) de nas ċhu bo ċhu 'bebs bsam nas e 'di ña cho ṅa ga na 'gro sa phyogs la rgyug 'oṅ śin yod do na kho cho ltogs le yin sa red bsam nas ċhu gi dkon la zer nas / (15) khyod da lta naṅ la soṅ nas naṅ la gi 'bras daṅ za ma ċhi du yod zin chaṅ ma khur śog / gloṅ po ċhe chaṅ ma gi naṅ la mgyogs pa las de bċa' śo zer

zin red / (16) de nas lam saṅ ċhu gi dkon gis gloṅ po ċhe ċig bċa' nas 'gro zin red / de nas naṅ la gi 'bras daṅ za ma gloṅ po ċhe la rgyab gċig bkal nas de thog kho raṅ gis bċa' nas chur la 'oṅs zin red / (17) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis kho 'oṅ kha rig las daṅ khri khri sems pa dga' nas bu gżon chur la rceb nas lam saṅ rgyab mar la phab nas za ma chaṅ ma mcho gi naṅ la blugs zin red / (18) de nas ña cho gis de za nas sul pa khyabs zin red / (19) de nas ċhu bo ċhu 'bebs kho raṅ mcho gi naṅ la 'gro zin red / de khoṅ gis ña de cho la ċhos gsuṅs zin red / (20) ċhos ċhi 'dra ċig gsuṅs zin red zer na / bċom ldan 'das de bżin gśegs pa dag bċon pa yaṅ dag par rjogs pa'i saṅs rgyas rin po ċhe gcug tor ċan la phyag 'chal lo mċhod do skyabs sa mċhi 'o zer nas / 'ur sgra rgyab zin red / (21) de ċhi du red zer na saṅs rgyas rin ċhen gcug tor ċan khoṅ saṅs ma rgyas kha la khoṅ gis gsuṅs nas / mi su gis yin na ṅa gi miṅ rin ċhen gcug tor ċan la phyag 'chal lo zer nas 'ur sgra rgyab na / mi daṅ dud 'gro ċi 'dra ċig gi rnam 'jog naṅ la go zin cam ċig na de lha yul la skye rgyu yin / (22) gal srid ṅa gi miṅ go nas mi daṅ dud 'gro ga 'dra ċig yin na yaṅ lha gi yul la ma skye na ṅa saṅs mi rgyas gsuṅs nas saṅs rgyas cho gi sku mdun la khas len zin red / (23) de gi don la ċhu bo ċhu 'bebs gis ña cho la rin ċhen gcug tor ċan gi mchan bśad zin red / de nas ċhu bo ċhu 'bebs daṅ kho cho chan ma naṅ la chur 'oṅs zin red / (24) de nas żag ma kha śas gi thog la żag ċig ċhu bo ċhu 'bebs daṅ mi cho chaṅ ma ñal char nas mchan la ċhu chod bċu gñis cam la sa 'gul 'oṅ zin red / (25) me tog gi ċhar pa babs zin red / ma chad rol mo daṅ pi vaṅ gi sgra maṅ po bsgrags zin red / (26) de gi dus la mu tig gi ċhar pa maṅ po babs zin red / ma chad ċhu bo ċhu 'bebs gi naṅ chaṅ ma rin po ċhe gis gaṅ zin red / (27) de ċhi du red zer na ña khri de śi nas ċhu bo ċhu 'bebs gis rin ċhen gcug tor ċan gi mchan bsgrags zin de gi don la ña khri de śi nas lha gi yul la skyes zin red / (28) de nas lha yul la skyes nas kho cho gis gċig gis gċig la zer nas ṅa cho gi lha yul la skye rgyu gi rgyu mchan ċhi du yin zer nas / 'diṅ rgyab kha la / ṅa cho skye ba sṅon ma de ña red ña de cho la ċhu bo ċhu 'bebs gis rin ċhen gcug tor ċan gi mchan bsgrags nas / de gi don la ṅa cho gis ċhu bo ċhu 'bebs la drin lan gsol sa 'gro dgos zer nas / lha gi bu khri cho gċig de mar la 'oṅs zin red / (29) de gi dgoṅ mo la mu tig ċhar pa babs rgyu daṅ rol mo daṅ pi vaṅ gi sgra bsgrags rgyu de cho chaṅ ma lha gi bu khri gċig de ċhu bo ċhu 'bebs la drin lan gsol sa 'oṅ śin yod le gi rtags yin zin red / (30) de nas saṅ gñin sṅa mo yar la laṅ kha la ċhu bo ċhu 'bebs gi naṅ chaṅ ma rin po ċhe gis gaṅ yod zin red / ma chad luṅ pa chaṅ ma mu tig gis gaṅ yod zin red / (31) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis ña de cho śi nas lha yul la skyes nas rin po ċhe gi ċhar pa babs zin de ha go zin red / (32) yul khams de gi rgyal po gis ha go nas ċhu bo ċhu 'bebs la zer nas mdaṅ sum rol mo sgra daṅ mu tig gi ċhar pa babs rgyu de cho ċhi du gi rtags yin khyed ha a go zer zin red / (33) de nas ċhu bo ċhu 'bebs gis zer nas mdaṅ sum ṅa gi khaṅ pa naṅ la yaṅ rin po ċhe gis gaṅ thal zin / de la brtags kha ñin gi ña khri de śi nas lha gi yul la skyes zin yin sa red zer zin red / (34) rgyal po gis ċhu gi dgon la zer nas 'o na khyod ċig lta sa soṅ ña khri de a śi ma śi thal zin lta bżag bsuṅs nas / (35) ċhu gi dgon lta sa 'gro kha la ña khri de śi char zin red / de nas ċhu gi dgon chur la 'oṅs nas rgyal po la zer nas ña khri de śi char thal zer zin red / (36) de nas rgyal po khri khri dga' nas ċhu bo ċhu 'bebs la gsuṅs nas khyod 'dra 'dra ni 'jam bu gliṅ la khri khri dkon do / na ṅa gi rgyal sa de khyod gis 'ju dgos gsuṅs nas / (37) de nas yul khams de gi rgyal po ċhu bo ċhu 'bebs gis mjad zin red / de nas bzuṅs te yul khams de la ñin mar bżin bde pa ma gtogs daṅ sdug bsñal gi sgra cam yaṅ med mkhan red zin red / (38) de gi dus gi ċhu bo ċhu 'bebs de ni saṅs rgyas śā kya thub pa saṅs ma rgyas gi sṅon la gi byaṅ chub sems dpa' de red / ċhu gi dgon daṅ ċhu gi sñiṅ po gñis ni śā ri'i bu daṅ kun dga' po gñis red //

Transcription phonétique

XI. *ÑALHAYÜ^{L} LA ṬS^{R}AṄPAGI ḌZ^{R}UṄ*

(1) ṅonl*a* j'agarki s*a*čh*a*l*a* j'epočh*ɛ*mpot'i yözinre / (2) j'epotegi ž*a*^{p}l*a* tshoṅpön r*ɛ*lw*a*dzin zekh*ɛ*nči yözinre / tel*a* puči yözinre / putel*a* miṅ tshoṅpöngipu čhuwo-čhub*ɛ*p zelere / (3) tene pute ločuṅa rekh*a*l*a* nemoči süzinre / tene lokh*a*še čigithol*a* put'i t'*ɛ*^{t}zinre / putel*a*miṅ čhugikon zelere / (4) tenevaṅ lokh*a*šegi thol*a* pužont'i t'*ɛ*^{t}zinre / putegimiṅl*a* čhugiṅiṅpo zelere / (5) tene puteñi čh*ɛ*mporekh*a*l*a* ñinči phag*ɛ*n taṅ pužonñite khotsho čh*a*mḍ^{z}rozinre / tegitül*a* khotshosumte luṅpat'igi noṅl*a* ts*ɛ*^{p}kh*a*l*a* tshočiyözinre / tshotegi noṅl*a* čhutshoṅ-m*a* k*ɔ*mne ñ*a*mombo šišin-yözinre / (6) tegitül*a* tshotegikh*a*l*a* šiṅt'iyözinre / šiṅ-ginoṅl*a*ni šiṅgilh*a*mot'i pœzinre / tene tegizene / (7) čhögi *ɛ*ndiñ*a*tshol*a* čhužinž*a*^{k} / čhöraṅ gi miṅtaṅtön thunp*a* rešinyödo zezinre / (8) tene čhuwočhub*ɛ*pgi lh*a*motezene *ɛ*nditshonoṅl*a* ñ*a*čhitse yölere zekh*a* y*a*ṅ lh*a*mogi zene *ɛ*nditshonoṅl*a* ñ*a* ṭ^{s}ritshoči yödo zene šiṅ-gilh*a*mote m*ɛ*kh*ɛ*n rezinre / (9) tene khotsho ph*a*pusumte k*a*n*a*yinsal*a* čhuts*ɛ*l sanḍ^{z}rone čhu ts*a*ne mar*ɔ*^{k}zinre / tene ts*a*ntaṅ šiṅgi lom*a*mombo tsene ñ*a*tetshogi thola k*ɔ*^{p}zinre / (10) tene čhuwočhub*ɛ*pgi čhugikonl*a* zene čhö t*ɛ*nd*a* noṅl*a* soṅ ne phar*ɛ*lw*a*dzinl*a* zene lompočhe ñišu n*a*ṅroči zene / t'*ɛ*lp*a* j'ečugi noṅla čhulukne lompočhe thol*a* k*ɛ*lne j'op*a* khœ^{r}šo suṅzinre / (11) tene čhugikongi čhuwočhub*ɛ*p gi suṅ naṅžinzone lompočhe ñišul*a* čhuk*ɛ*lne oṅzinre / (12) tene lams*a*ṅ čhu tshom*a*rl*a* ph*ɔ*^{p}ne ñ*a*tshogith*ɔ*l*a* lu^{k}ne tshok*a*ṅčugzinre / (13) tene čhuwočhub*ɛ*pgi t*a*kh*a*l*a* ñ*a*tshotshoṅm*a* kho k*a*n*a*nḍ^{z}ros*a*čho^{k}l*a* j'ugoṅšin yözinre / (14) tene čhuwočhub*ɛ*p s*a*mne *ɛ*ndiñ*a*tsho ñ*a* k*a*n*a*nḍ^{z}ros*a*čho^{k}l*a* j'ugoṅšinyödo n*a* khotsho to^{k}le yins*a*re s*a*mne čhugikonl*a* zene / (15) čhö t*ɛ*nd*a* noṅl*a*soṅ-ne noṅl*a*gi ḍ^{z}re t*a*ṅ z*a*m*a*čhidu yözin tshoṅm*a* khœ^{r}šo / lompočhe tshoṅm*a*gi noṅl*a* j'o^{k}palete č*a*ṅšo zezinre / (16) tene lams*a*ṅ čhugikongi lompočheči č*a*n*ɛ*nḍ^{z}rozinre / tene noṅl*a*gi ḍ^{z}re t*a*ṅ z*a*m*a* lompo-čhel*a* j'a^{p}či k*ɛ*^{l}ne te tho^{k} khoraṅgi č*a*ṅ ne tshurl*a* oṅzinre / (17) tene čhuwočhub*ɛ*pgi kho oṅkh*a*ri^{k}le t*a*ṅ ṭ^{s}riṭ^{s}ris*ɛ*mpag*ɔ*ne pužon tshurl*a* ts*ɛ*^{p}ne lams*a*ṅ j'*ɔ*^{p}m*a*rl*a*ph*ɔ*^{p}ne z*a*m*a*tshoṅm*a* tshoginoṅl*a* lu^{k}zinre / (18) tene ñ*a*tshogite z*a*ne sœ^{l}wa čh*a*^{p}zinre / (19) tene čhuwočhub*ɛ*p khor*a*ṅtshoginoṅl*a*nḍ^{z}rozinre / te khoṅgi ñ*a*tetshola čhösuṅ-zinre / (20) čhöčhinḍ^{z}rači suṅzinre zene / čomd*ɛ*nde težinš*ɛ*^{k}p*a* t*a*^{k}čonp*a* y*a*ṅt*a*kp*a*r-jo^{k}p*a*-i s*a*ṅj'erimpočhe tsu^{k}torčen l*a* čh'a^{k}tshal-lo čhödo č'a^{p}s*a*čhi-o zene / u^{r}ḍ^{z}raj'*ɔ*^{p}-zinre / (21) te čhidure zen*a* s*a*ṅj'erinčh*ɛ*n tsu^{k}torčen khoṅ s*a*ṅm*a*j'ekh*a*l*a* khoṅgi suṅ-ne / mi sugiyinn*a* ṅ*a*gimiṅ rinčh*ɛ*n tsu^{k}torčenl*a* čh'a^{k}tshal lozene u^{r}ḍ^{z}raj'*ɔ*p n*a* / mi t*a*ṅ tœnḍ^{z}ro činḍ^{z}račigi n*a*mjo^{k}noṅl*a* gozintsh*a*mt'in*a* te lh*a*yül l*a* t'ej'uyin / (22) k*ɛ*^{l}sit ṅ*a*gimiṅ gone mi t*a*ṅ tœnḍ^{z}ro k*ɛ*nḍ^{z}rači yin-na y*a*ṅ lh*a*giyül l*a* m*a*t'e n*a* ṅ*a* s*a*ṅmij'e suṅ-ne s*a*ṅj'etshogiku dœnl*a* khel*ɛ*nzinre / (23) tegitönl*a* čhuwočhub*ɛ*pgi ñ*a*tshol*a* riṅčh*ɛ*ntsu^{k}torčengitshen š*ɛ*^{t}zinre / tene čhuwočhub*ɛ*p t*a*ṅ khotshotshoṅm*a* noṅl*a* tshuroṅzinre / (24) tene ž*a*^{k}m*a*kh*a*šegi thol*a* ž*a*^{k}či čhuwočhub*ɛ*p t*a*ṅ mitsho-tshoṅm*a* ñetsh*a*rne tsh*a*nl*a* čhutshöčuṅi ts*a*ml*a* s*a*gœ^{l} oṅzinre / (25) meto^{k}gi čh*a*r-p*a*b*ɔ*zinre / matshe rolmo t*a*ṅ piw*a*ṅgi ḍ^{z}ramombo ḍ^{z}r*a*^{k}zinre / (26) tegitül*a* muti^{k}gi čh*a*rp*a*mombo b*ɔ*zinre / matshe čhuwočhub*ɛ*pgi n*a*ṅ tshoṅm*a* rimpočhegi k*a*ṅzinre / (27) te čhidurezen*a* ñ*a*ṭ^{s}rite šine čhuwočhub*ɛ*^{p}gi rinčh*ɛ*ntsu^{k}torčengitshen ṭ^{s}r*a*kzin-tegi donl*a* ñ*a*ṭ^{s}rite šine lh*a*giyül l*a* t'ezinre / (28) tene lh*a*yül l*a* t'ene khotshogi čigičil*a* zene ṅ*a*tshogi lh*a*yül l*a* t'ej'ugi j'utsh*ɛ*n čhiduyin zene / diṅj'a^{p} kh*a*l*a* / ṅ*a*tsho t'ew*a* ṅonm*a*te ñ*a*re ñ*a*tetshol*a* čhuwočhub*ɛ*pgi rinčh*ɛ*ntsu^{k}torčengitshen ṭ^{s}r*a*^{k}ne / tegitönl*a* ṅ*a*tshogi čhuwočhub*ɛ*pl*a* ṭ^{s}rinl*ɛ*n sölsanḍ^{z}rogö zene / lh*a*gipu ṭ^{s}ritshočite m*a*rl*a* oṅzinre / (29) tegigoṅmol*a* muti^{k} čh*a*rp*a*b*ɔ*j'u t*a*ṅ rolmo t*a*ṅ piw*a*ṅgi ḍ^{z}r*a*ḍ^{z}-

rakj'u tetsho tshoṅ-ma lhagipu ṭṣričite čhuwočhubɛpla ḍẓrinlɛn sölsa oṅšinyötegi tak yinzinre / (30) tene soṅiṅamo yarlalaṅkhala čhuwočhubɛpgi noṅtshaṅma rimpočhegi kaṅ yözinre / matshe luṅpa tshoṅma mutikgi kaṅ yözinre / (31) tene čhuwočhubɛpgi ṅatetsho šine lhayül la t'ene rimpočhegi čharpa bɔzinde hagozinre / (32) yülkham tegi j'epogi hagone čhuwočhubɛpla zene daṅsum rolmoḍẓra taṅ mutikgi čharpa bɔj'u tetsho čhidugi tɔkyin čhe ha-a-go zezinre / (33) tene čhuwočhubɛpgi zene daṅsum ṅagi khompanoṅlayaṅ rimpočhegi kaṅthezin / tela takkha ṅingi ṅaṭṣrite šine lhagiyül-la t'ezin yinsare zezinre / (34) j'epogi čhugikonla zene ona čhöt'i tasasoṅ ṅaṭṣrite ašimašithezin tažasuṅ-ne / (35) čhugikon tasanḍẓrokhala ṅaṭṣrite šitsharzinre / tene čhugikon tshurla oṅ-ne j'epola zene ṅaṭṣrite šitsharthe zezinre / (36) tene j'epo ṭṣriṭṣrigɔne čhuwočhubɛpla suṅ-ne čhö dɛnḍẓrani dzambuliṅla ṭṣriṭṣrikondo / na ṅagi j'esate čhögijugö suṅ-ne / (37) tene yülkhamtegi j'epo čhuwočhubɛpgi dzɛtzinre / tene zuṅte yülkhamtela ṅi maržin depa matok taṅ dukṅe giḍẓra tsamyaṅ mekhɛnrezinre / (38) tegitügi čhuwočhubɛpteni saṅj'e šäk'athupasaṅmaj'egi ṅonlagi čhaṅčhupsɛmpa tere / čhugikon taṅ čhugiṅimpoṅini šaribu taṅ kumgapoṅire //

Traduction

XI. *LA FABLE DES POISSONS CONDUITS DANS LE MONDE DES DIEUX*

(1) Autrefois, dans la terre de l'Inde, il y avait un grand roi. (2) Parmi ses sujets, il y avait un grand commerçant appelé Ralpadzin. Il avait un enfant. Le nom de cet enfant du grand commerçant était : Čhuwočhubep[1]. (3) Alors cet enfant ayant eu (quand il eut) quinze ans, prit une femme (se maria). Alors, après quelques années, il lui naquit un fils. Le nom de ce fils fut appelé (était) : Čhugikon[2]. (4) Encore de nouveau, quelques années après, naquit un (autre) jeune enfant; le nom de cet enfant fut appelé (était) : Čhugiṅiṅpo[3]. (5) Alors ces deux enfants étant grands (quand ils furent grands), un jour, le vieux père et les deux petits enfants tous ensemble allèrent se promener. À ce moment, tous trois étant arrivés dans une vallée, il y avait (ils virent) un lac; dans ce lac, toute l'eau étant desséchée, beaucoup de poissons étaient mourants (en train de mourir). (6) En ce temps-là, au bord de ce lac, il y avait un arbre. De l'intérieur de l'arbre, une divinité de l'arbre sortit, et elle dit : (7) «Vous, à ces poissons, donnez de l'eau! Vos noms et vos actions étant en accord» dit-elle. (8) Alors, Čuwočhubep dit à la divinité : «Dans ce lac, combien y a-t-il de poissons?» ayant dit, encore une fois, la divinité dit : «Dans ce lac, il y a dix mille poissons», ayant dit, la divinité de l'arbre ne pas être fut (disparut). (9) Alors, tous trois : le père et les fils, étant allés chercher de l'eau partout, ils ne trouvèrent pas d'eau aux environs. Alors ayant cueilli beaucoup de feuilles d'un arbre santal ils recouvrirent dessus tous ces poissons. (10) Alors Čhuwočhubep dit à Čhugikon : «Vous maintenant étant revenu dans (la maison)», ayant dit au père Ralpadzin : «Donnez s'il vous plaît vingt éléphants» ayant dit, ayant versé de l'eau dans quatre-vingts outres (en peau), les ayant chargées sur les éléphants, apportez-les vite!» dit-il. (11) Alors Čhugikon ayant fait (ce que) étant

---

[1] Signifie : «qui amène l'eau à la rivière».
[2] Signifie : «eau très précieuse».
[3] Signifie : «le cœur, l'essence de l'eau».

ordonné (ce qui avait été ordonné) par Čhuwočhubep, ayant chargé d'eau les vingt éléphants, il revint. (12) Alors aussitôt, eux ayant déchargé l'eau en bas, l'ayant versée sur les poissons, le lac fut rempli. (13) Alors, Čhuwočhubep ayant regardé, tous les poissons couraient (nageaient vite) vers lui dans quelque direction qu'il aille. (14) Alors Čhuwočhubep ayant pensé : «Ces poissons, s'ils courent après moi dans quelque direction que j'aille, c'est bien parce qu'ils sont affamés» ayant pensé, il dit à Čhugikon : (15) «Toi maintenant étant rentré (à la maison), apporte tout le riz et toute nourriture que ce soit, dans la maison, monte le plus rapide parmi tous les éléphants!» dit-il. (16) Alors aussitôt, Čhugikon s'en alla, ayant monté un éléphant. Alors, ayant chargé sur le dos d'un éléphant le riz et la nourriture de la maison, lui-même étant monté dessus, il revint (vers le lac). (17) Alors Čhuwočhubep après qu'il l'ait vu venant, alors étant très heureux, et le jeune enfant étant arrivé sur place, aussitôt ayant déchargé en bas la charge (de l'éléphant), il versa toute la nourriture dans le lac. (18) Alors les poissons se remplirent l'estomac de nourriture. (19) Alors, Čhuwočhubep lui-même marcha dans le lac, et il prêcha la loi à ces poissons. (20) Quant à dire quel genre de religion il prêcha? «Nous rendons hommage, nous saluons respectueusement le *bhagavant*[1], le *tathâgatâ*[2], le bienheureux *arhat*[3], le précieux... *Samyaksambuddha*[4], le porteur de l'*uṣṇīṣa*. Qu'il vienne pour nous sauver!» ayant dit, s'écria-t-il. (21) Si (l'on veut) dire qu'est-ce que cela (ce que signifie tout ce qu'il vient de dire) : Le précieux Buddha porteur de l'*uṣṇīṣa*, lui n'étant pas (encore) éveillé (n'étant pas encore Buddha illuminé), lui ayant dit : «Si un homme quel qu'il soit s'est écrié en rendant hommage à mon nom : le précieux porteur de l'*uṣṇīṣa*, tout homme ou bête quels qu'ils soient ayant entendu (mon nom) une certaine fois, eux renaîtront dans le monde des dieux (dans le paradis)». (22) «Si un homme ou un animal, quels qu'ils soient, ayant entendu mon nom, s'il ne naît pas de nouveau dans le monde des dieux, que je ne sois pas éveillé (que je ne reçoive pas l'illumination, que je ne devienne pas Buddha)» ayant dit comme il avait été promis en présence des corps des Buddhas. (23) A cause de cela, Čhuwočhubep proclama aux poissons le nom du précieux porteur de l'*uṣṇīṣa*, et Čhuwočhubep rentra à la maison avec les autres. (24) Alors, quelques jours plus tard, un jour, Čhuwočhubep et tous (ses gens) s'étant couchés, à douze heures environ de la nuit, un tremblement de terre arriva (se produisit). (25) Des fleurs tombèrent en pluie. Bien plus, les sons de nombreuses cymbales et guitares se firent entendre. (26) En même temps, de nombreuses perles tombèrent en pluie. Bien plus, la maison tout entière de Čhuwočhubep fut remplie de (choses) précieuses. (27) Si (l'on veut) dire ce qu'est cela (ce que signifie tout cela) : Les dix mille poissons étant morts, à cause de (ce que) Čhuwočhubep ayant crié le nom du précieux porteur de l'*uṣṇīṣa*, les dix mille poissons étant morts, étaient re-nés dans le monde des dieux. (28) Alors, étant re-nés dans le monde des dieux, eux s'étant dit l'un à l'autre : «Quelle est la cause de notre naissance dans le monde des dieux?» ayant dit, ayant considéré (ce problème) : «Notre naissance antérieure était (comme) poisson; Čhuwočhubep a crié à ces poissons le nom du précieux porteur de l'*uṣṇīṣa*. En conséquence, nous voulons (nous devons) aller pour donner notre gratitude (pour montrer notre reconnaissance) à Čhuwočhu-

---

[1] Mot sanskrit, épithète du Buddha : «le Bienheureux».

[2] Mot sanskrit, épithète du Buddha : «Celui qui est venu ainsi», «Celui qui marche dans les traces (de ses prédécesseurs)».

[3] Mot sanskrit, épithète du Buddha : «Bienheureux». Les bouddhistes l'expliquent par : *arihan* : celui qui a extirpé (*han*) les ennemis (*ari*), c'est-à-dire les passions.

[4] Mot sanskrit, épithète du Buddha : «Le Buddha parfaitement accompli».

bep.» Ces dix mille enfants des dieux descendirent (sur terre). (29) Cette nuit-là, la pluie de perles et l'audition du son des cithares et des instruments de musique, tout cela était le signe des dix mille enfants des dieux étant venus pour donner la gratitude à Čhuwočhubep. (30) Et le lendemain matin, en se levant, la maison tout entière de Čhuwočhubep était remplie de (choses) précieuses. Bien plus, la vallée tout entière était remplie de perles. (31) Alors Čhuwočhubep comprit que les poissons étant morts, étant re-nés dans le monde des dieux, étaient tombés en pluie (sous la forme) de (choses) précieuses. (32) Le roi de ce pays ayant compris (ce qui vient d'être dit), il dit à Čhuwočhubep : «La nuit dernière, les sons musicaux et la pluie de perles, as-tu compris quel signe c'était?» dit-il. (33) Alors, Čhuwočhubep dit : «La nuit dernière, ma maison également a été remplie de (choses) précieuses. De cela ayant discerné (on peut en conclure que) ces dix mille poissons de l'autre jour étant morts, sont bien re-nés dans le monde des dieux» dit-il. (34) Le roi dit à Čhugikon : «C'est bien! Toi, vas pour voir! Regarde si ces dix mille poissons sont morts ou non.» dit-il. (35) Čhugikon étant allé voir, les dix mille poissons étaient morts. Alors Čhugikon étant revenu dit au roi : «Ces dix mille poissons sont morts» dit-il. (36) Alors le roi étant très heureux, ayant dit à Čhuwočhubep : «Des (gens) comme toi, sont très rares dans le monde. Ainsi, je veux que mon royaume soit pris par toi» (ayant dit). (37) Alors Čhuwočhubep devint le roi de ce royaume. Et ayant été pris (par ce nouveau roi), ce royaume, depuis ce jour, (connut) seulement le bonheur; la voix du malheur disparut absolument. (38) Ce Čhuwočhubep de ce temps-là, c'était le *bodhisattva* d'autrefois du Buddha Śâkyathupa [1] non encore illuminé. Čhugikon et Čhugiñinpo tous deux, étaient les deux (disciples) : Śâribu et Kungapo [2].

---

[1] Forme tibétaine de Śâkyamuni, nom du Buddha historique.

[2] Forme tibétaine du nom de deux des plus grands disciples du Buddha : Śariputra et Ânandâ.

TROISIÈME PARTIE

Morphologie

I. INDEX MORPHOLOGIQUE [1]

Cet index comprend tous les mots, verbes, particules, formes grammaticales qu'il nous a été possible de recueillir, et qui sont particuliers aux dialectes du Si-k'ang. Pour tous les éléments morphologiques importants, nous avons donné des exemples pris dans le langage courant du Si-k'ang, de façon à constituer un recueil de formes dialectales caractéristiques. Nous avons donné, en plus de la traduction de tous les morphèmes et de toutes les phrases citées en exemple, le mot ou la phrase qui leur correspondent dans le dialecte de Lha-sa, chaque fois que nous l'avons pu.

Les éléments de cet index proviennent :

1° des contes étudiés dans la seconde partie. Ils sont indiqués par un C suivi du numéro du conte et du numéro de la phrase (C. X, 7) = conte n° 10 — phrase n° 7;

2° de notre exemplaire annoté de l'ouvrage de Gould et Richardson, *Tibetan sentences*, sur lequel nous avions marqué avec l'aide de nos professeurs tibétains de K'ang-ting, l'équivalent de toutes les phrases, en dialecte du Si-k'ang; ils sont indiqués par G. suivi d'un chiffre qui est le numéro de la page;

3° des cahiers où nous avions noté tous les renseignements recueillis, soit auprès de nos professeurs tibétains de K'ang-ting, soit auprès de nombreux informateurs, au cours de notre séjour au Si-k'ang.

---

[1] Tous ceux qui ont vécu au Tibet connaissent la manie des Tibétains de ne jamais avouer qu'ils ignorent l'orthographe d'un mot, et d'en donner toujours une, même s'il est évident qu'ils viennent de l'inventer. En dépit du degré relativement élevé d'instruction de nos informateurs, nous devons donc faire toutes réserves sur celle qu'ils nous ont donnée, particulièrement en ce qui concerne les alternances : *a*, *e*, et *o*, *h* et *k*, *d* et *t*, *g* et *b*, *k* et *kh*, et les suppressions de préfixes et suffixes (ched = chod, sgad = sked, gloṅ = glaṅ, glan = gdan, thub = thug, khrag = skrag, ce = bced, rce = rceb, lan = len, etc.).

Nous nous sommes pourtant fixé comme règle de la respecter scrupuleusement, même si elle nous semblait erronée. Cette façon de faire nous semble indispensable car notre rôle n'était pas de corriger l'orthographe de nos informateurs pour la ramener à l'orthographe classique, mais justement de voir en quoi elle diffère de celle des textes littéraires et des dialectes de Lha-sa ou de l'Ouest. C'est seulement en comparant les orthographes données par divers informateurs locaux qu'il est possible de discerner ce qui est faute individuelle et ce qui est particularité traditionnelle du dialecte étudié.

DIALECTES DU SI-K'ANG	TRADUCTION	DIALECTE DE LHA-SA
ka khuñ (voir *ga khuñ* et *dkar*)	fenêtre	*sge khuñ* (G. 2)
ki	bouillir (intr.)	*'khol ba*
kug pa (C. IV, 34)	saisir, attraper	*zin pa, 'jin pa*
ko gru (C. VII, 26)	barque-nacelle tib.	
koñ dañ	roupie d'argent	*dṅul sraṅ* (G. 5), *gor mo*
kyi mi de mi	plus (comparatif simple)	
kyi mi de mi mkhas pa	plus habile	*mkhas pa 'gro*
kruñ dbyañ	gouvernement central (chinois)	
krus pa	bain	*khrud ya* (G. 33)
kla klo	imbécile, idiot	*lkugs pa / glen pa*
dka'	fatigué	
a *dka'* thal	êtes-vous fatigué?	*sku mñel byuñ ñas* (G. 68)
dka'mo	difficile	*dka' las khag po* (G. 66)
dkar khuñ (C. V, 13)	fenêtre	*sge khuñ*
dkar me[1]	lampe à beurre	*mar me*
dkar mjes	la ville de Kantzé	
dkrugs dkrugs (C. VIII, 8)	se disputer	*rcad pa rgyab pa*
bka' drin che	merci!	*thugs rje che*
bka' blon spuñ (G. 90)	la ville de Kalimpong	
bkal (C. III, 2; XI, 10)	charger (un animal)	*khal bkal*
bkal bžal pa	pendre, accrocher	*bkal ba*
rku bzo (C. X, 9)	voler	*rkun ma rku ba / rku ba*
rku bzo sa 'gro le yin	nous sommes allés pour voler	
rkub skyab	tabouret, banc	*rkañ stegs*
rkub pa (C. X, 22)	fesses	
rkub pa phuñ (C. X, 22)	excréments	
rkub pa phuñ bstañ pa (C. X, 22)	déposer ses excréments	
rkub ca	derrière (quelqu'un)	
ña *rkub ca* rceb 'oñ	j'irai derrière vous	*ña rjes la sleb yoñ* (G. 78)
rkub rce la	après (adv. de temps)	*gžug la / rjes la*

[1] Au Si-k'ang, le mot *mar-me* est réservé à la lampe à beurre servant comme instrument de culte, dans les temples. La lampe à beurre servant à l'éclairage domestique est *dkar-me*.

skaṅ la	sur (adv. de lieu)	*steṅ la* (G. 10)
skad 'gyur (C. VIII, 29)	interprète	*skad pa / lo ca ba*
skad čha bśad pa (C. VII, 23)	causer, s'entretenir	*ka' čha lab pa /*
skad gtoṅ	crier	*skad rgyab*
skad gtoṅ mkhan	crieur, celui qui crie	*skad rgyab mkhan* (G. 114)
skab pa (C. IX, 11)	une grande distance	*thag riṅ thuṅ*
skar ma	minute (de temps)	*čhu sran*
sku khams bde mo a yin	comment allez-vous = bonjour (forme polie)	
sku gduṅ (C. IV, 16)	corps, dépouille	*sku phuṅ / ro*
sku gzugs bde mo a yin	comment allez-vous, bonjour (forme polie)	
skud pa	fil de laine	*bal skud*
ske dgag (C. III, 28)	pendre (un homme)	*skar ba / 'gel ba*
ske bčad (C. VIII, 16)	décapiter	*ske gčod pa / gtub pa*
skyar (C. II, 18)	de nouveau, encore	*yaṅ skyar*
skyi men	femme, épouse	*skye dman / lčam sku* (G. 15)
skyid-po	agréable	*spro po* (G. 55)
skyes pa	homme, mari, époux	*khyo ga*
skyoṅ	(voir *spyi bder khyoṅ*)	
skyon	danger, peine, mal, défaut	*nen*
khaṅ sa *skyon* med	la maison n'est pas en danger	
skrags	donner (K'ang-ting)	*gnaṅ* (G. 17)
bskyed (C. XI, 3)	passé et futur de *skye ba*	
kha (en particule)	(indique une manière d'être)	
zer *kha* (C. I, 8, 14)	lorsqu'il eut dit	
lta *kha* (C. II, 7; XI, 13)	ayant regardé	
kho bros 'gro *kha* (C. I, 5)	lui s'enfuyant = il s'enfuit	
kha	(indique un temps rapproché)	
kha ñin nas (C. VII, 16)	l'autre jour	
kha (en particule)	arrivé à, à, étant à	
sgo *kha* (C. X, 11)	à la porte, arrivé à...	
kha kha (C. IV, 30; VIII, 24)	autre, un autre	*gźan pa / mi gčig pa*
kha kha čig	autre chose	*gźan gan yaṅ* (G. 58)
kha graṅs čig (C. III, 6, 16)	plus que, de plus	*lhag / de'i steṅ du*
kha gro	merci, vous êtes bien bon (très humble)	
kha gčig bzo	réunir, mettre ensemble	*'thud rgyab pa*
kha ñin (C. XI, 33)	l'autre jour, avant-hier	

kha dar	écharpe de félicité [1]	*kha bdag / kha tag*
kha drañ	juste avant	*sñan la*
kha bde	cuiller	*thur ma*
kha dpal	conte de fées	*lha mo sgruñ*
kha dpe (C. VI, 24)	histoire, récit, légende	*sgruñ / rnam thar*
kha phye (C. VIII, 12)	ouvrir	*kha phyes*
yi ge *kha phye* nas	ayant ouvert la lettre	
kha bus	barbe, moustache	*a ra / kha spu* (G. 135)
kha ya (C. VI, 23; VII, 28)	discuter, lutter en paroles, avoir le dernier mot	
a khu la *kha ya* ma dgos nas	ne voulant pas discuter avec Akhu	
bu la *kha ya* ma thub zin red	il ne put avoir le dernier mot avec son fils	
kha la (C. I, 1; VII, 26; X, 22)	au bord de, auprès de	*rca la*
kha lags čhe	merci (Batang, Lihoua)	*thugs rje čhe*
kha śas (C. VII, 15; X, 1)	quelques	*'ga 're*
kha srin brag (C. III, 30)	nom d'une lamaserie	
khag (C. VIII, 4)	officiel, chef de district	*dpon po*
khañ steñ	en haut de l'escalier	*ya thog / yar te*
khañ thog la	en haut de l'escalier	*ya thog / yar te*
khañ sa žiñ (C. VIII, 26)	la maison et les terres (les domaines)	
khams (C. VIII, 28)	la province du Si-k'ang	
khar ba (C. VII, 7)	porter	*khyer ba*
khas ñin	avant-hier	*kha'i ñi ma*
khas len pa (C. XI, 22)	promettre	*khas blañ pa*
khas len zin red	comme il avait promis...	
khi	bouillant, bouilli	
čhu *khi*	eau bouillante	*čhu bor*
khur ba	porter	*'khyer ba*
khur mkhan	porteur	*khyer mkhan* (G. 57)
khur 'gro (C. IV, 5; V, 20)	emporter	*'khyar 'gro ba*
khur nas (C. VIII, 10; X, 5)	ayant emporté, apportant	
tham kha *khur* nas	en emportant le sceau	

[1] Écharpe de soie blanche que l'on offre par politesse ou pour accompagner un cadeau. De tradition constante au Tibet.

khur 'oṅ	apporter	
čhan *khur* 'oṅs nas (C. VI, 16)	ayant apporté de la bière	
khur śog (C. VII, 25; XI, 10)	apporte! (rapprochement)	*khyer śog*
khur soṅ	emporter (éloignement)	*khyer soṅ*
e 'di phar la *khur* soṅ	emporte cela!	*'di phar khyer rgyugs* (G. 7)
khe	vaincre, gagner	*rgyal ba*
khe nas (C. III, 21)	ayant gagné (la bataille)	
khe bed (C. III, 18)	profit, gain	*khe bzaṅ / khe spogs*
khe saṅ	gain, profit	*khe bzaṅ*
khe saṅ bzo (C. X, 2)	faire profit, gagner	*khe bzaṅ za ba*
kho ras (peu poli)	(pour appeler quelqu'un)	*ca ye* (G. 14)
khoṅ stiṅ	en haut, au-dessus	*steṅ thog* (G. 120)
khoṅ bżog	en bas, au-dessous	*'og thog* (G. 120)
khom kha	loisirs	
khom kha la	à vos loisirs	*thugs dal ba'i dgaṅ la* (G. 66)
khyag khyag	froid	
čhu *khyag khyag* khur śog	apporte de l'eau froide	*čhu graṅ mo 'khyer 'śog* (G. 40)
ṅa *khyag* do	j'ai froid	*ṅa graṅ mo red*
khyags 'dar	fièvre (malaria)	
khyags 'dar a 'oṅ do	avez-vous la fièvre?	*'dar rgyag gi 'dug gas* (G. 37)
khyams	promenade	
khyams la 'gro (C. IX, 3, 4)	aller en promenade, se promener	*'khyam 'khyam 'gro / čham čham 'gro*
khyams pa	errer	
'khor ba *khyams* nas (C. IV, 15)	errant dans le cycle de la transmigration	
khri (C. V, 25)	trône	*bżugs khri*
khri khri (C. IV, 1; V, 12)	très (adv.)	*ha čaṅ / żel drags* (G. 46, 123)
khri khri (C. VIII, 30; IX, 12)	tout à fait	
e 'di *khri khri* yag mo red	c'est très bon	*'di ha čaṅ yag po 'dug* (G. 46)
khri khri	convenable, exact (prix)	
goṅ *khri khri* čhi chad red	quel est le prix exact?	*goṅ yaṅ tig ga čhod red* (G. 125)

khri khri mañ po	très beaucoup, énormément	*že drags mañ po* (G. 75)
khri cho gčig (C. XI, 8)	dix mille	*khri khrag*
khrid pa	emporter, prendre	
mna' ma *khrid* nas (C. VIII, 6)	ayant pris femme	
khrid pa	conduire, mener	
rta *khrid* śog	amène le cheval !	
khrims khañ (C. VIII, 28)	la cour de justice	
khrud čhu	eau de lavage, de vaisselle	
khrus brje	savon	*yi ci* (G. 40) (1)
'khyag 'khyag	froid (pour le temps)	*grañ mo*
lan *'khyag 'khyag* do byuñ	le temps était froid	*gnam grañ mo byuñ* (G. 89)
'khyañ 'khyañ	froid (d'un liquide)	*grañ mo*
e 'di ja *'khyañ 'khyañ* red	ce thé est froid	*ja 'di grañ mo red* (G. 10)
'khyam 'gro (C. XI, 5)	aller se promener	
'khyiñ	gelé, glacé	*khyag pa*
'khyl nas (C. IV, 20)	en tourbillonnant	*'chug par*
ga khuñ	fenêtre	*sge khuñ* (G. 11)
ga dro	merci	*thugs rje čhe*
ga 'di	quel ?	*ga re*
ga 'dra čig (C. XI, 22)	quel qu'il soit	*ga re yin nas*
ga na	où	*ga pa*
ga na 'gro le yin (C. X, 8)	où allez-vous ?	
ga na 'gro zin yin	où êtes-vous allé ?	*ga pa phyin pa* (G. 19)
ga na thal (C. IX, 34)	où est allé...	
ga na 'dug yod	où vivez-vous ?	*ga pa sdod kyi yod*
ga na yod	où est...	*ga pa yod*
ga na	quel (placé avant le déterminatif)	
ga na dgon pa	quel monastère ?	*dgon pa ka pa*
ga na 'gro sa phyogs la (C. XI, 13)	dans quelque direction qu'on aille...	
ga na nas	d'où ?	
khyod *ga na nas* yin	d'où êtes-vous ?	*khyod ga nas yin pa* (G. 61)
ga na yin na med	nulle part	*ga pa... ma / ga re... ma phyogs či gañ la med*
ga na yin sa (C. IX, 32)	où, en quelle place	
ga na yin sa la (C. IX, 45; XI, 9)	partout	*ga sa ga la / phyogs thams čad /*
ga nas	où ? d'où ?	

(1) Transcription du mot chinois correspondant.

ga nas bzo zin red	où est-ce fait?	*ga pa bzos pa red* (G. 73)
ga nas 'oṅ le yin	d'où venez-vous?	*ga pa phebs kyi yin*
ga ched	combien?	
čhu chod *ga ched* red	quelle heure est-il?	*čhu chod ga chod brduṅ 'dug* (G. 91)
ga le bžugs	asseyez-vous doucement [1]	*bžugs gdan 'jags* (G. 16)
gaṅ la	plein	
gaṅ zin red (C. XI, 26)	fût rempli	*gaṅ blug ga yin*
čhar bi *gaṅ la* nas	une pleine mesure d'orge	
gal srid (C. XI, 22)	si... [2]	
gi	1° particule du génitif [3]	
ṅa *gi* rta	mon cheval	*ṅa'i rta*
seṅ ge *gi* rnam thar	l'histoire du lion	*seṅ ge'i rnam thar*
bžags *gi* red	il vient de...	*bžags kyi red* (G. 53)
gi	2° particule instrumentale	
bal *gi* bzos le red	il est fait avec de la laine	*bal gyis bzos pa red* (G. 74)
su *gi* bzos zin red	par qui est-ce fait?	*sus bzos pa red* (G. 46)
gi	3° particule explétive	
ñal *gi* yin	je vais dormir	*ñal kyi yin* (G. 12)
sgo leb la yod zin *gi* mgo (C. VIII, 20)	la tête qui se trouvait à la porte	
gis	1° particule de l'instrumental ablatif [4]	
kha *gis* bšad	parler avec la bouche	
blon čhen *gis* bzos red	c'est le gouverneur qui l'a fait	*blon čhen kyis bzos pa red* (G. 46)
gis	2° indique le sujet (style indirect)	
stag *gis* ri goṅ la zer nas (C. I, 7)	le tigre dit au lapin	
gu rug (C. X, 24, 27)	âne	*buṅ gu / boṅ bu*
guṅ 'phran	communiste	
gur ba	pâtisserie tibétaine	*khu ra* (G. 115)
go 'jag	pâtisserie tibétaine	*khu ra* (G. 115)
go 'jo	la ville de Gondjo	
gon	mettre (des vêtements)	*gyon pa*

(1) Dit par celui qui part à celui qui reste; ce dernier répond *ga le phebs* = allez doucement».
(2) Au début d'une phrase conditionnelle se terminant par *na*.
(3) Seule particule génitive employée au Si-k'ang. Remplace toujours *gyi*, *kyi*, *'i*.
(4) *gis* est la seule particule utilisée au Si-k'ang pour marquer l'instrumental-ablatif. Il remplace toujours *gyis*, *kyis*, *s*.

gon ja	petit pain (K'ang-ting)	*bag leb*
gom čhuñ la (C. X, 20)	à petits pas	
gos zam (C. IX, 24)	vêtements	*gos bza / dug log*
gos gyon / *gos* gon	mettre des vêtements	*dug log gyon* (G. 20)
gro gžin	farine de froment	*gro žib*
gro 'a	petit pain (Tchrangou)	*bag leb*
gro 'ur huñ	Chao-eul-fong (Général)	
groñ	marché, bazar	*khrom* (G. 58)
groñ khañ	chambre, appartement	*khañ mig / gzim chun*
groñ čhen	un grand village	*groñ khyer*
groñ ba	un grand village	*groñ khyer* (G. 124)
grod pa bśal	la diarrhée	
glo ba	toux, rhume	
glo ba a lu do	toussez-vous?	*glo rgyag gi 'dug gas* (G. 37)
glog bžu (G. 91)	lampe, torche électrique	
dga' (C. IV, 22)	abr. de *dga' ldan.* = monastère de Galden	
dga' mkhan (C. VIII, 8)	ceux qui aiment, les partisans	
dga' yañ *dga'* skrag yañ skrag (C. X, 28)	à la fois heureux et effrayé	
dga' red (C. VIII, 5)	aimer, préférer, être partisan de...	
dge phrug (C. V, 11)	pupille, élève, novice	*slob phrug*
dgos	particule impérative	
mi 'di gtoñ *dgos*	envoie cet homme!	
dgos zer (C. VII, 2, 22)	demander (dire qu'il faut)	
dgos bsam (C. IV, 24)	projeter (penser qu'il faut)	
bgo bśa' rgyab pa (C. X, 2)	diviser, partager	*bgod pa*
mgo bde mo (C. X, 2)	tête habile, astucieux	
mgo bde mo bzo nas (C. X, 2)	ayant agi astucieusement	
mgo 'drun bzo (C. VIII, 23)	préserver, donner asile	*mgo 'don ba / mgo 'dren byed pa*
'go gcug pa	commencer	*'go 'zug* (G. 95)
'gyar	tache	*thig le*
'grul pa	hôte	*mgron pa*
'gro	(auxiliaire servant à former :) 1° comparatif simple :	
mkhas pa *'gro*	plus habile	
	2° présent actuel :	
kho ñal *'gro* śin yod	il dort (en ce moment)	*kho ñal bsgañ red*

	3° devenir :	
kla klo *'gro* oṅ	il deviendra fou	
	4° se mettre, commencer à :	
skra gi thog la *'gro* log rgyab nas (C. IX, 25)	se mirent à se rouler sur les cheveux	
	5° à, pour, pour faire :	
'khrud *'gro*	à laver, pour laver	*'khrud sa*
ṅa khyams *'gro* le yin	je vais aller me promener	
'gro nas	plus tard	
ñi ma kha śas *'gro nas*	quelques jours plus tard	
'gro char	partir	*log char bźag* (G. 57)
rga rgad gñis (C. X, 2)	les deux vieux	*rgan rgon*
rgya gro ma	pomme de terre	*źo gog* (G. 123)
rgya rgya	des cents ...; des centaines	
rgya ma	livre, cattie	
rgya ma red (C. II, 3)	aucun, autre, personne	*su yaṅ* (avec négation)
rgya ze la (C. III, 26)	nom d'un col du Si-k'ang	
rgyag	qui a trop mangé ou bu	*lhag pa*
chaṅ *rgyag* thal	il a trop bu de bière	
śa gis *rgyag* thal	j'ai trop mangé de viande	
rgyan (C. X, 29)	enjeu (d'un pari)	*rñin pa*
rgyab	1° avoir	
cha dro a *rgyab* do	avez-vous la fièvre?	*cha ba skye gi 'dug gas* (G. 37)
rgyab	2° (forme des verbes à sens de : faire ...)	
bdag po *rgyab* (C. X, 30)	faire soi = prendre possession de ...)	*zin pa / bdag po sprad*
dmag *rgyab* (C. VIII, 22)	faire la guerre	
choṅ *rgyab* (C. III, 17)	faire des affaires	*choṅ spogs byed po*
rgyab	3° indique l'usage d'un instrument :	
gri *rgyab* pa (C. IV, 3, 8)	frapper avec une épée	
me mda' *rgyab* (C. IV, 3)	tirer avec un fusil	
rgyab gra (C. VIII, 22)	préparation	*gral sgril*
rgyab ča	bagages	*do po* (G. 57)
rgyab ča bźag sa	magasin, entrepôt	*dos khaṅ* (G. 104)
rgyab phyogs la	en dehors de, hors de	*phyi logs la*
rgyab rca la	derrière	*rgyab phyogs la*
rgyab gźogs (C. V, 18)	dans le fond, au fond	*rgyab phyogs*

rgyab bžaṅ	derrière	*rgyab la*
rgyu	1° biens, richesses	
rgyu čhen po red (C. III, 24)	il est riche	*phyug po / lag čhen po*
rgyu	2° particule du futur	
dus čig 'oṅ *rgyu* yod le red (C. II, 21)	il viendra un temps	
ši *rgyu* (C. V, 23)	il mourra	
rgyu	3° (après un verbe, indique : à, pour ...)	
choṅ *rgyu*	à vendre	
gros kha bzo *rgyu* a yod	avez-vous un conseil à donner?	
za *rgyu* (C. IX, 5. 7)	à manger, pour manger	
mjal *rgyu* (C. IX, 49)	à visiter, pour visiter	
rgyu	4° (après un verbe, en fait un substantif :)	
babs *rgyu* (C. XI, 29)	la pluie	*čhar pa*
skye *rgyu* (C. XI, 28)	la re-naissance	*skye ba*
bsgrags *rgyu* (C. XI, 29)	l'audition	
rgyu de	quoique, bien que	*kyaṅ*
sgad rag	ceinture	*ske rags*
sgo rca soṅ	sortez!	*sgo 'thon pa / spro ba*
sgo la	sur, au-dessus (K'ang-ting)	*steṅ la* (G. 10)
sgor 'jag	pain, crêpe	*thul la gir / mo mo*
sgyin pa	donner	*gnaṅ / sprod* (G. 78)
sgyur nas	tourné vers ...	
mgo thur la *sgyur nas* (C. V, 24)	la tête tournée vers le bas	
sgro ba	sac de cuir	*rkyal pa*
bsgrags (C. I. 29)	passé et futur de *sgrog pa* = crier, proclamer, se faire entendre, retentir	
rol mo gi sgra *bsgrags* zin red (C. XI, 25)	les sons de cymbales se firent entendre	
bsgri lam	coutumes, lois	*khrims*
ṅa mo nas	de bonne heure, tôt	*sṅa po* (G. 80)
ṅan čig bzo (C. X, 23)	faire du mal, blesser	*skyon byed pa*
ṅo ma (C. X, 19; II, 8; VIII, 13; X, 21)	certain, sûr, certainement	*rten rten / ṅes pa*

ṅo log (C. VIII, 9)	se révolter	*sde khrug pa*
rṅo la	devant (dans l'espace)	*mdun la*
rṅom brjid	majestueux	*gri brjid čhen po*
sṅa la	devant (dans l'espace)	*sṅon la / mdun la*
sṅon ma (C. II, 13)	avant (dans le temps	*sṅon la*
sṅon la (C. IV, 10)	avant (dans le temps)	*sṅon la*
gšegs pa'i *sṅon la*	avant la mort	
sṅon la yod zin red (C. I)	il y avait une fois...	
ča kha	une chose (sur le corps)	*ča lag* (G. 101)
ča po	une chose quelconque	*ča lag* (G. 101)
či	un, une (chose)	*čig*
či de	quel? ceci	
miṅ *či de* red	quel est le nom?	*miṅ ga re red* (G. 20, 36)
či 'dra čig (C. IX, 27)	quel genre de...	
rmi lam *či 'dra čig* rmis zin red (C. IX, 27)	quelle sorte de rêve elle avait rêvé...	
či dra čig	quel qu'il soit	
mi daṅ dud 'gro *či 'dra čig* (C. XI, 21)	un homme ou une bête quels qu'ils soient	
či ma red (C. IV, 13)	rien	
či caṅ (C. I, 32)	quoi que ce soit	*či caṅ*
čig	1° un, le (indéterminé)	
choṅ pa *čig*	un marchand	
kha ba *čig*	la neige	
čig	2° particule de l'impératif	
gnaṅ rogs *čig* (C. XI, 10)	donne!	
blugs *čig*	verse!	
čig	3° (après un chiffre = à peu près)	
ñi ma drug bdun *čig* (C. IX, 6)	six ou sept jours environ	
čig 'dra	pareils, semblables	
e 'di gñis *čig 'dra* do	ces deux sont semblables	*'di gñis 'dra po 'dug* (G. 95)
čig chaṅ ma raṅ raṅ so so (C. IX, 43)	chacun de tous (d'eux) séparément	
gčig gis gčig la (C. XI, 28)	l'un à l'autre	
gčig gčig la (C. IX, 23)	l'un à l'autre	
bča' (C. XI, 15; X, 27)	monter, seller (un animal)	*bžon pa*
gloṅ po čhe *bča'* nas	ayant monté un éléphant	
bčug	(parf. de *'jug pa* = verbe causatif = faire)	

ña ñog ñal *bčug* bžag	fais coucher l'enfant	
lčags smyu	plume à écrire, en fer	*smyu gu* (G. 3)
čha	(après un verbe, particule signifiant : penser faire, avoir le projet de . . .)	
rku 'oṅ *čha* na (C. X, 18)	si tu as l'espoir de venir voler	
a na 'dug *čha* yin	je pense rester ici	
čhad pa (C. IX, 28)	casser, briser	*'čhag pa*
čhab mdo	la ville de Chiamdo	
čhar gdugs	parapluie	
čhar bi	mesure pour les grains	*bre*
čhi du (C. IV, 3)	quoique, quelque	
za ma *čhi du* yod zin (C. XI, 15)	quelque nourriture que ce soit	*za ma ga re red*
čhi du red (C. VI, 6)	qu'est-ce que cela?	*ga re red*
čhi de	quel? qu'est-ce?	*ga re*
miṅ la *čhi de* ze le red	quel est votre nom?	*miṅ ga re red* (G. 3)
e 'di dpe čha *čhi de* red	quel est ce livre? qu'est-ce que ce livre?	*phyag dpe 'di ga re red* (G. 45)
ča kha choṅ rgyu *čhi de* yod	quelles marchandises avez-vous à vendre?	*ča lag choṅ rgyu ga re yod* (G. 101)
čhi 'dra	comment? qu'y a-t-il?	*ga 'dra*
čhi 'dra bzo (C. X, 29)	que faire?	*ga 'dra byed par*
rgya gar gi lugs *čhi 'dra* red	comment sont les coutumes de l'Inde?	*rgya gar ki lugs gaṅ 'dras 'dug* (G. 75)
čhi 'dra čig	quelle sorte de? quel genre de?	
gla *čhi 'dra čig* (C. VII, 10)	quels genres de gages . . .	
čhos *čhi 'dra čig* (C. XI, 20).	quel genre de religion?	
čhi 'dra čig red (C. I, 21)	qu'est-ce que c'est?	
čhi po	agréable	*skyid po/spro po* (G. 34)
čhi mi dogs (C. X, 15)	ne soyez pas inquiet!	*žed pa min 'dug*
čhi ce	depuis quand? combien?	*ga chod* (G. 36)
čhi ce	quel?	
ches pa *čhi ce* red	quelle est la date?	*ches pa ga chod red* (G. 53)
čhi chad	combien?	*ga chod*
ña *čhi chad* yod le red (C. XI, 8)	combien y a-t-il de poissons?	*ña ga chod red*
goṅ *čhi chad* red	quel est le prix?	*rin ga chod red* (G. 74)
čhi re	quel?	

las ka *čhi re* bzo śes yod	quel travail savez-vous faire ?	*las ka ga re byed kyi yod* (G. 4)
čhi red	combien ?	
gla *čhi red*	quel est (votre) salaire ?	*gla ga chod red* (G. 5)
čhu (C. VI, 5, 8)	cascade	*bab čhu*
čhu ra	grand baquet à eau	*čhu bzos*
čhuṅ čhuṅ (C. II, 21 ; VII, 25)	petit	*čhuṅ ba/čhuṅ ce*
čhe čhe	de plus en plus	*ljag chad*
čhen po čhen po	très grand	*ha čan čhen po*
čho	dix (en composé)	
čho lṅa	quinze	*bčo lṅa/bču lṅa*
čhog (C. VIII, 17)	1° (auxiliaire de permission)	
khyod lha sa la 'gro *čhog* gi red	il vous est permis d'aller à Lha-sa	
čhog	2° pouvoir	
ṅa gis phan thog bzo *čhog* (C. X, 6)	je puis vous être utile	
ṅa gter *čhog* (C. X, 18)	je pourrai te donner	
čhog	3° (particule du futur)	
bslab *čhog*	je (vous) enseignerai	
phebs soṅ *čhog*	vous voudriez partir	*čhibs bsgyur* (G. 67)
čhos gsuṅ pa	prêcher (la Loi)	*čhos sgrog pa/bśad pa*
mčhi'o (C. XI, 20)	qu'il vienne !	
ja bo	théière, pot à thé	*ja dam/ja 'biṅ*
ja 'ug	chaudron (K'ang-ting)	*khog ltir* (G. 115)
ju ta	botte (anglaise)	
brjes nas (C. X, 20)	ayant oublié	*rjed pa*
ña ñog/ña ñod	enfant	*bu gźon*
ñal bčas	literie, bedding	*ñal gzan*
ñal nas 'dug (C. IX, 19)	être couché	*bsñal ba*
ñal gzan	couverture tibétaine	
ñal sa	couvertures, garniture de lit	*ñal gzan*
ñi gdugs	ombrelle	
ñin gčig	un jour	
ñin gčig la gla	salaire journalier	*ñi ma la gla* (G. 5)
ñin pas (C. X, 20)	en plein jour	*ñin par*
ñin ma gčig gla la (C. VII, 11)	comme gages journaliers	
ñin ma re bźin	continuellement, continuer à..., tous les jours	

ñin ma re bžin 'oṅ na yag mo ma red	vous ne devez pas continuer à venir	*rtag pa re bžin yoṅ na yag po ma red* (G. 126)
ñin ma re bžin čhos klog na yag po red	il est bon de lire continuellement des livres religieux	*rtag pa re bžin čhos klog...* (G. 126)
ñis ka	très	*ha čaṅ*
ñuṅ ñuṅ	peu, un peu	*ñuṅ pa*
mñam po (C. I, 10)	avec, en compagnie de...	*daṅ mñam du*
ten ja	lampe (nom chinois)	*žu mar*
tog ca (C. VII, 29)	assez	*chad*
tog cad/tog chad	un peu	*tog cam* (G. 12)
tog ce (C. V, 19)	un peu, à peu près	*tog cam*
tog ce bśad (C. VIII, 27)	à peu près raconté	
tog chad	un peu, quelques	*tog cam/kha śas*
gdan 'dren žu ba (C. IV, 23)	inviter (forme polie)	
gtib (C. V, 24)	enterrer	*sbed pa*
btag pa (C. VII, 21)	semer (du grain)	*btab pa*
btaṅ ba	lâcher, envoyer	*gtoṅ ba*
khyi *btaṅ* (C. X, 27)	envoyez les chiens!	
rta bca'	à cheval	*rta bžon* (G. 51)
rten rten (C. IV, 7)	réellement, avec certitude	*ṅes par/dṅos nas draṅ nas*
lta lta	regarder souvent	*lta char maṅ po*
lta bzo (C. IX, 32)	regarder	*lta ba*
lta sa (C. I, 31; II, 5; XI, 35)	pour voir	
lta sa 'gro kha (C. XI, 35)	étant aller voir...	*lta ga/lta ya*
lta sa yag mo	agréable, beau à voir	*mjes po*
ltab gri	couteau de poche, canif	
stags sgo	porte principale	*rgyal sgo* (G. 29)
stod thuṅ	chemise	
stoṅ stoṅ (C. VII, 12, 23)	des mille, des milliers	
rgya rgya *stoṅ stoṅ*	des cent et des mille	
stoṅ pa	boîte, paquet	*sgam/śog sgril*
brtags (passé de *rtog pa*)	discerner, juger	
de la *brtags* kha (C. XI, 33)	de cela ayant discerné = on peut conclure cela	
brtabs (C. X, 26)	effrayé	*'chabs*
bstan	matelas	*sob stan/'bol gdan*
thag čhod	avec certitude	
thag riṅ bo nas (C. IX, 32)	au loin	
thab kha (C. X, 11)	foyer, maison	

thal	1° particule du passé	*byuṅ/soṅ*
stag mo gis za *thal* (C. IX, 35)	il a été mangé par la tigresse	
čhi du red *thal* (C. I, 8, 13)	qu'est-ce qui est arrivé?	
su gis bslab *thal* (C. VI, 19)	qui t'a enseigné	
'o ma rag a *thal*	avez-vous obtenu du lait?	*'o ma thob byuṅ ṅas* (G. 9)
ma thug *thal*	je ne l'ai pas rencontré	*mjal ma byuṅ* (G. 51)
na nas čhi ce red *thal*	combien de temps avez-vous été malade?	*na nas ga chod soṅ*
zla ba sum red *thal*	je l'ai été trois mois	*zla ba gsum soṅ* (G. 49)
thal	2° particule du participe passé	*bžag*
'gro char *thal*	partis	*log char bžag* (G. 57)
thal	3° allé, revenu	*soṅ/bdug*
sman khaṅ naṅ la *thal*	il est allé à l'hôpital	*... la phebs soṅ*
sman khaṅ nas *thal*	il est revenu de...	*... nas phebs char bdug* (G. 51)
thal	4° (utilisé comme réponse)	
'o ma rag a *thal*	avez-vous obtenu du lait?	*...thobs byuṅ ṅas* (G. 9)
lags so rag *thal*	oui, j'en ai	*lags byuṅ* (G. 9)
thal na śa śa	couvert de poussière	
thi ra	marché	*khrom*
thu ba	tabac	*tha mag*
thug śin	arriver à, être près de	
śi rgyu la *thug śin* yod mkhan (C. IX, 5)	ceux qui sont sur le point de mourir	
thub mkhan (C. IX, 8)	celui qui est capable de	
thur po	épais	*'thug po*
thog la (C. I, 34)	1° sur, au-dessus	*sgaṅ la/steṅ la*
lčog ce gi *thog la* yod	(ils) sont sur la table	*lčog ce 'i sgaṅ la yod* (G. 28)
sran ma *thog la* 'dred nas (C. X, 26)	ayant glissé sur les pois	
thog la	2° d'abord, autrefois, pendant, après	
lo kha śas čig gi *thog la* (C. XI, 3)	après quelques années, au bout de...	
žag ma kha śas gi *thog la* (C. XI, 24)	quelques jours plus tard	
thogs pa	attendre, tarder	

ma *thogs* nas	n'attendez pas, ne tardez pas	*'gor po ma byed* (G. 79)
thoṅ che	petite monnaie tibétaine de cuivre	
thon	fois (nombre de fois)	
ñi ma bži la *thon*	quatre fois par jour	*ñi ma la theṅs bži* (G. 49)
mtha' nas (C. V, 34)	dans les limites de...	
mtha' ma	à la fin, finalement	*gžug la*
mthoṅ re	quelquefois	*mchams mchams/rce 'ga 're*
mthoṅ re mthoṅ re	de temps en temps	*kho re khe re*
da do	maintenant	*da lta*
da ma	maintenant	*da lta*
da ruṅ čig	de nouveau	
da ruṅ čig gsuṅ rogs	répète!	
daṅ	alors...	
kho 'oṅ kha rig las *daṅ* sems pa dga' nas (C. XI, 17)	après qu'il l'ait vu arriver, alors il fut content	
daṅ thug	rencontrer	*thug pa*
stag čig *daṅ thug* zin red (C. I, 6, 11, 15; IX, 34)	il rencontra un tigre	
dar rce mdo (C. III, 24)	Dartsendo; nom tibétain de la ville de K'ang-ting	
du ba	tabac	*tha mag* (G. 13)
dum pa	volume, livre	*po ti*
dus rgyan	toujours, continuellement	*rgyun du* (G. 110)
de	particule continuative indiquant une action passée	*le*
čhar pa babs zin *de* (C. XI, 31)	était tombé en pluie...	
de gi dus la (C. III, 3)	en ce temps-là, à ce moment	
de gi dus la (C. V, 11)	pour un temps	
de gi dus la (C. XI, 26)	en même temps	
de gi don la (C. I, 30; IV, 2; XI, 23)	à cause de cela	*de 'i rkyen gis byas čaṅ*
de gi don la da lta yaṅ (C. IV, 38)	c'est pourquoi depuis; depuis lors...	
de gi don la de saṅ yaṅ (C. IX, 49)	c'est pourquoi, jusqu'à nos jours...	
de lta ni (C. VIII, 26)	maintenant; pour maintenant	

de 'dra (C. I, 13; VI, 24; VII, 30)	ainsi, de cette façon	
kha dpe *de 'dra* bśad le red (C. VI, 24)	ainsi, j'ai raconté mon histoire	
de 'dra (C. VII, 30)	tel	*'di 'dras/dag ga ze*
de 'dra red	tel est	
de 'dra čig (C. IX, 28)	c'est ainsi	
de nas (C. *passim*).	alors, c'est bien	*'o na* (G. 50)
de ne	maintenant	*da ña* (G. 42)
de ni	maintenant! c'est bien!	*'o na* (G. 14)
de chad	comme cela	*'di 'dras*
de cho chañ ma (C. XI, 29)	tout cela	
de sañ (abr. pour *de riñ sañ nin*)	ces jours-ci, de nos jours	
de sañ yañ (C. IX, 49)	jusqu'à nos jours	
den ja	lampe (chinoise)	*žu mar*
do	particule formant la finale absolue d'une phrase	
	1° finale absolue :	
ña na *do*	je suis malade	*ña na gi 'dug* (G. 48)
ña ño gsam *do*	je veux acheter	
mar gsar ma med *do*	le beurre n'est pas frais = il n'y a pas de beurre frais	*mar gsar ma min 'dug*
me la yag mo mi 'bar *do*	ce feu ne brûle pas bien	*me 'di yag po 'bar gi mi 'dug* (G. 7)
	2° *idem* (sujet sous-entendu) :	
skrag *do*	je suis effrayé	
dgos *do*	je veux	*dgos yod* (G. 7, 9)
	3° *idem* (verbe sous-entendu) :	
lags so med *do*	oui, il n'est pas là	*lags mi 'dug* (G. 81)
	4° après une interrogation :	
a yod *do*	est-ce ?	
so a na *do*	avez-vous mal aux dents ?	*so na gi 'dug gas* (G. 38)
mig yag mo a rig *do*	vos yeux voient-ils bien ?	*mig yag mo mthoñ gi 'dug gas*
dogs bsam (C. IX, 13)	appréhender	*dogs pa skyes par*
don la (C. I, 30; XI, 27)	pour, à cause de	*rkyen gis*
drañ śi śi (C. IV, 13)	tout droit	
dran pa gsos (C. IX, 38, 42)	revenir à la vie	
dri čhu	eau de senteur, parfum	

dri bzaṅ gi *čhu* (C. IX, 37)	des parfums odorants	
gdan	mettre, poser	*bžag pa / 'gebs pa / gon pa*
ñal khri gi thog la bstan *gdan*	mets le matelas sur le lit!	
gdan 'dren žu ba (C. IV, 37)	inviter (forme polie)	
bdag po rgyab (C. X, 30)	prendre possession de	*bdag po sprad*
bdag po bzo (C. VIII, 17)	emporter, prendre possession de	*bdag po sprad*
bdun	semaine	*bdun phrag* (G. 103)
bdun gñis	deux semaines	*bdun phrag gñis*
bde (C. VIII, 28)	la paix	*dus bde po / skyid po*
bde skyob (C. VIII, 28)	la défense de la paix	
bde skyob dmag (C. VIII, 28)	soldat défendant la paix = gardien de la paix	
bde skyob dmag sgar (C. VIII, 28)	le corps des gardiens de la paix	
bde mo	bien	*bde po* (G. 22)
sku gzugs *bde mo* a yin	comment allez-vous?	*sku gzugs bde po yod pas* (G. 22)
lags so *bde mo* yin	oui, je vais bien	*lags aṅ gi daṅ po yod* (G. 30)
bde mo a yin	(remplace le bonjour)	
mdaṅ soṅ (C. I, 28)	la nuit dernière	*mdaṅ sum / mdaṅ dgoṅs*
mda'	le pied, le bas (de la vallée)	*gtiṅ*
skas mgo nas skas *mda'* la (C. X, 26).	du haut en bas de l'escalier	
mdon = 'don	lire	*klog*
dpe čha *mdon* nas	ayant lu des livres	*phyag dpe klog nas* (G. 110)
'dan khog	la ville de Denkho	
'di chad	comme ceci	*'di 'dra*
'diṅ rgyab pa (C. XI, 28)	considérer, peser dans son esprit	
'dug mkhan	ceux qui habitent, qui vivent dans une maison.	*bžugs mkhan* (G. 72)
'de 'dra	combien! quel! comme!	
e 'di thaṅ kha *'de 'dra* yag mo red	comme cette peinture est belle!	*thaṅ ka 'di 'di 'dras yag ga la* (G. 71)
'don = *mdon*	lire	*klog*
'dor groṅ	une grande ville	*groṅ pa / groṅ čhen*
'dra 'dra	égal, autant, comme...	*'de 'dra / gčig pa*
rgya gar *'dra 'dra* chad pa yod las red	il fait aussi chaud que dans l'Inde	*rgya gar naṅ bžin chad pa cha po yod pa red* (G. 55)

khyod *'dra 'dra*	comme vous, semblable à...	
rdo smyu	crayon	*smyu gu* (G. 3)
rdo chad (C. VIII, 19)	barre d'argent (unité de mesure = 4 pounds)	
rnam 'jog (C. XI, 21)	oreille	*rna ba / rna mčhog / am mčhog / rna gśog / nam čhog*
ldaṅ do	assez	*'grig pa / blo do / 'oṅ bas*
sdum ra (C. IX, 11)	jardin	*ldum ra*
sde mi ser (C. VIII, 9, 26)	le peuple, les sujets, les laïques	
sde dge	la ville de Dé-gé	
sde pa gźuṅ (C. IV, 2)	le gouvernement (tibétain)	
sdon śiṅ	mèche de lampe à beurre	*sdoṅ ras*
bsdu bar (C. IX, 40)	rassembler, ramasser	
bsden	étendre (une couverture)	*bdiṅ ba*
na (C. II, 21; IV, 3)	1° particule conditionnelle	
na	2° de..., pour...	
klog *na*	de lire, pour lire	
'oṅ *na*	de venir...	
na	3° particule remplaçant souvent : *pa* (de Lha-sa)	
ga *na* yod	où est ?	*ga pa yod*
ga *na* dgon pa	quel monastère ?	*dgon pa ga pa*
na ñi lo	l'année dernière	*na niṅ*
na do	malade	
mgo a *na do*	votre tête est-elle malade ?	*mgo na gi 'dug gas* (G. 37)
na... ni	l'un..., l'autre...	
gčig gi lha *na*... gčig gi lha *ni* (C. V, 3, 4)	si le dieu de l'un était... le dieu de l'autre était...	
na ne	(locatif) où...	*nas*
naṅ	maison	*khaṅ pa*
kho gi *naṅ* chaṅ ma (C. XI, 26)	sa maison tout entière	
naṅ nas	dès...; parmi les...	
rgyal po la bu bži gi *naṅ nas* (C. VIII, 27)	des quatre enfants du roi...; parmi les...	
naṅ mi (C. III, 29)	les gens de la famille	*mi chaṅ*
naṅ mo	femme, maîtresse de maison	*skye dman*
naṅ la	dans. Peut jouer le rôle de :	
	1° particule génitive :	
dgon pa *naṅ la* grva pa (C. V, 25)	les moines de cette lamaserie	

	2° particule locative :	
khrom pa *nañ la* 'dug	je vis au bazar (dans le...)	*khrom la bsdad yod* (G. 27)
dgon pa *nañ la*	dans cette lamaserie	*dgon pa la* (G. 83)
nam chad	quand ?	*ga dus* (G. 96, 102)
nam gsal nas	à l'aube, au lever du soleil	*nam lañs pa* (G. 113)
nas	1° après avoir...	
za ma za *nas*	après le repas (après avoir mangé)	*kha lag bzas nas* (G. 40)
	2° ablatif d'éloignement :	
me gri *nas* phyi la 'phur (C. IV, 29)	s'envoler hors du feu	
	3° participe passé :	
bzo *nas*	fait	
žu *nas* (C. I, 35)	fondu	
	4° état de fait, action accomplie :	
kho khyam la 'gro *nas* (C. IX, 4)	eux ayant erré...	
khoñ yar la lañ *nas* (C. IX, 21)	lui s'étant levé	
gos zam cho mar la phud *nas* (C. IX, 18)	ayant enlevé ses vêtements...	
dpon po čig 'oñ *nas* (C. VIII, 10)	un gouverneur étant venu...	
señ ge gis kho cho la zer *nas* (C. I, 19)	le lion leur ayant dit...	
ni	(particule séparative = pour, en ce qui concerne, quant à...)	
kho la sde mi ser *ni* med yod (C. VIII, 26)	quant aux sujets, il n'y en a pas	
de lta *ni* (C. VIII, 26)	pour le moment	
ña *ni* (C. IX, 14)	en ce qui me concerne...	
ne	particule de provenance	
ga na *ne* red	d'où est-il ?	*ga nas red* (G. 21)
noñ phod	l'année après l'année prochaine	
gnañ ñin (C. X, 19-20)	après-demain, le second jour	*nañs*
gnoñ (C. VIII, 19)	donner (forme polie)	*gnañ pa*
mna' mo (C. VIII, 6; XI, 3)	femme, épouse, fiancée	*skye dman*
rna mčhog	oreilles	*rna ba / a mčhog* (G. 39)

pañ	jardin	*ldum ra* (G. 111)
par rgyab sa	appareil photo; caméra	*par čhas* (G. 30)
pus mo gcug (C. VIII, 18)	se mettre à genoux	*pus mo 'jugs*
dpal yul	nom d'une lamaserie (dans le Dé-gé)	
dpe (C. V, titre; VI, *id.*)	histoire, légende	*kha dpe*
dpe čha	livre en général	*phyag dpe* (G. 86)
dpon gyog (C. IX, 44)	abr. pour *dpon po dañ gyog po :* maîtres et serviteurs	
spag ya	légumes variés (chin. *tsai*)	*chod ma* (G. 132)
spun 'brel	frères et sœurs	*pha ma spu spun*
spyi bder skyoñ pa (C. VIII, 28)	la police	
spyi bder skyoñ gi dmag sgar (C. VIII, 28)	le corps de la police.	*skor lčag pa*
spro loñ	qui a faim; avoir faim	*gro / khog ltogs pa*
pha rgan	vieux père	
pha nañ	l'autre côté	*pha rol na*
pha lug	au-delà, au-dessus, de l'autre côté	*pha gi* (G. 35)
pha lug pha gi	au-delà, là au-dessus	*pha gi* (G. 70)
phan gtags (C. X, 5)	profit, utilité, usage	*phan thogs / khe bsañ*
phab pa	décharger, déposer	*rgyab pa*
rgyab mar la *phab* nas (C. XI, 17)	ayant déchargé (descendu en bas) la charge	
phar chur (C. VIII, 7)	l'un l'autre, entre eux	*phan chun*
phar la	particule d'éloignement	
phar la khur soñ	emporte!	*phar khyer rgyugs* (G. 1)
phar la soñ	va-t'en!	*phar rgyugs* (G. 1)
phal čhe / phal che ba	en grande partie, surtout la plupart, pour la plupart	*phal čher*
phid (C. X, 11)	assez, pas mal, beaucoup	*'phyid pa*
skrags *phid* nas	très effrayé...	
phu ru	bol tibétain	*phor pa*
phug gi	tout à fait, du tout...	*rca nas* (G. 126)
phug gi yag mo ma red	pas du tout bon	*rca nas yag po ma red*
phun gsum chogs	formule de souhait : bonne chance! soyez heureux!	*bkra śis bde legs* (G. 137)
phud ba	enlever	*yar len pa*
gos zam cho mar la *phud* nas (C. IX, 18)	ayant enlevé tous ses vêtements	
phur la	hors de, à l'extérieur de...	*phyi logs la*
phur la śog	sortez!	*'thon*

phul ba (C. VIII, 13)	donner, tendre	*'bul ba*
phebs sa	étape d'une journée	*phebs*
pho ba	se renverser, se répandre	*'bo ba*
čhaṅ choṅ ma phyi la *pho* zin red (C. VI, 16)	toute la bière se répandit au-dehors	
pho ba ltog	affamé, qui a faim	*ltogs*
pho log	pâté de viande (chin. *pao-tze*)	
pho sar	jeune homme	*lo gžon*
phog	atteint, arrivé	
śi *phog* zin red (C. IX, 36)	(comme si) la mort était arrivée, comme s'il était mort.	
phyag	essuyer	*'phyid pa*
phyag ma	sale, poussiéreux	*bcog pa*
phyi dgus bzo	s'attarder	*phyi po byed* (G. 130)
phyi dro (C. V, 25)	l'après-midi	*dgoṅs dag*
phyir ñin (C. X, 30)	le jour d'après. Le jour suivant	
phyogs daṅ phyogs mchams (C. IX, 24)	dans toutes les directions	
phral ba (C. X, 26)	mis en pièces, coupé, démoli	*bśig pa*
phrog pa (C. III, 22; IV, 35)	prendre, attraper, ravir	*'phrog pa*
bab leg	petit pain	*mo mo*
bab leg	pâtisserie tib. frite	*khu ra* (G. 115)
bar / *bar la*	1° pendant...; durant...	*dus la*
yun riṅ po gi *bar* lta nas (C. IX, 10).	ayant regardé pendant un long temps	
ñin žag bdun gi *bar la* (C. IX, 47)	pendant sept jours	
bar la	2° jusque; aussi loin que...	*thug la* / *bar du*
rgya gar *bar la* lam yig yod	j'ai un passeport jusqu'à l'Inde	*rgya gar bar gyi...* (G. 62)
a na nas Lha-sa *bar la*	d'ici à Lha-sa	*'di nas Lha-sa bar du* (G. 68)
bal po yul (C. IX, 1)	Nepal	*bal yul*
bi li (C. X, 24)	veau	*be be* / *be'u* / *be lu*
bid pa (C. II, 11)	sortir	*bus pa* / *'bud pa* / *thon pa*
bis pa	sortir de	
rkaṅ pa nas khrag *bis* śin yod do	du sang sort du pied...	... *khrag 'thon kyi 'dug* (G. 131)
bu khuṅ (C. IV, 30)	trou, petit trou	*bu gu*
sgo gi *bu khuṅ* (C. X, 11)	petit trou de la porte = trou de la serrure	

khañ pa *bu khuñ* (X, 20)	les orifices de la maison	
bu dag	pâtes, macaroni	
bu gžon (C. IX, 30; XI, 4)	jeune enfant	
bur ram	sucreries, bonbons	*bye ril*
bus (passé de *'bud pa*)	apparaître, sortir	*yin 'gro / mthoñ pa*
śin gi nañ la ni śiñ lha mo čig *bus* zin red (C. XI, 6)	de l'arbre, une divinité de l'arbre apparut	
bus (passé de *'bud pa*)	souffler	
bus 'oñ	pousser, croitre	*skye yoñ*
sran de *bus 'oñ*	les pois poussent...	*sran ma skye yoñ* (G. 76)
bor	perdre, rejeter	*brlags*
kho de *bor* e dogs bsam nas (C. IX, 13)	ayant appréhendé de le perdre	
ña gi khyi *bor* nas med do	mon chien est perdu	*ña'i khyi brlags nas mi 'dug* (G. 91)
bya khyuñ (C. V, 15)	oiseau mythique : Garuda	*khyuñ*
bya'u (C. IX, 27)	petit oiseau; moineau	*bya po skya bo*
byuñ	1° auxiliaire du parfait :	
'dug dgos *byuñ*	j'ai dû rester	*bsdad dgos byuñ* (G. 103)
lan 'khyag do *byuñ*	le temps était froid	
byuñ	2° né, produit	
sems la 'zig skrag čig *byuñ* śin (C. IX, 12)	une crainte naissant dans son cœur	
bye ma ka ra	sucre tibétain non raffiné	
brag yab	la ville de Tchraya	
bro rgyab	danse tibétaine (danse et chant)	
bros 'gro (C. I, 5, 10, 18; VIII, 10; X, 11)	prendre la fuite, se sauver	*bros soñ* (G. 124)
bla rgas (abr. pour : *bla ma rgas po* (C. V, 30)	vieux lama	
blug	verser, donner	*phul*
ja *blug* śog (C. XI, 10)	verse du thé!	*ja žus* (G. 14)
čhañ *blug*	donner de la bière	*čhañ phul*
dbu gdugs	parapluie (forme polie)	
dbyin ži	anglais	
dbyen ma	papier noir	
'bab	tomber (pour la pluie)	
čhar pa *'bab* śin yod do	la pluie tombe	*čhar pa gtoñ gi 'dug* (G. 29)
čhar pa *'bab* sa ma red	il ne pleuvra pas (il ne peut pas pleuvoir)	*čhar pa ma btañ gi ma red* (G. 54)

'ba'	la ville de Batang	
'ba' rda	chiffon à poussière	*a chor*
'bu 'grog ma (C. VII, 9)	fourmi	*grog ma*
'bos = *'bod*	appeler	
ṅa la *'bos* mkhan de su gi red	qui est celui qui m'appelle?	*ṅa la skad gtoṅ mkhan de su red* (G. 128)
'bras (abr. de : *'bras spuṅ*)	lamasserie de Drépung	
'bru čhu	le fleuve : Dručhu = Yang-tsé-kiang	
sbam po	gros (et rond)	*sbom po*
sbyon pa	donner	*sprad pa* (G. 125)
sbroṅ	sucreries, bonbons (Kang-t'ing)	*bye ril* (G. 15)
ma	négation (avant le verbe)	
ma 'oṅ (C. V, 18)	ne viens pas!	
ma śes	je ne sais pas	
ma togs = *ma gtogs*		
ma gtogs (C. I, 24; III, 7; X, 10)	seulement; en dehors de; à part; sinon	
ma gtogs med	seulement	
ṅa la gčig *ma gtogs med*	j'en ai seulement un	*ṅa la gčig las med* (G. 47)
ma chad (C. VIII, 30; XI, 25)	non seulement; bien plus	
ma red	non. (La négation la plus employée au Si-k'ang)	
ṅa bsad thub rgyu *ma red* (C. IV, 8)	vous ne pourrez pas me tuer	*med* / *mi* / *min*
maṅ čhe do	trop	*maṅ drag pa* / *drags* / *lhag pa*
mar / *mar bžin* (C. XI, 37)	depuis, à partir de...	
'di nas *mar*	à partir d'ici	
ñin *mar bžin* (C. XI, 37)	depuis ce jour	*mar la*
mar la pheb pa	descendre (une route)	
mar la phebs 'oṅ (C. IV, 37)	descendre (une route)	
mar la rceb (C. III, 24)	arriver (de retour)	
mar la bśag (C. III, 31)	découper (un corps)	
mar sa la (C. IV, 20)	sur la terre	
mi	négation (placée avant le verbe)	
rta *mi* dgos	je ne veux pas de cheval	*rta dgos kyi ma red* (G. 31, 44)
me yag mo *mi* 'bar do	le feu ne brûle pas bien	*me yag po 'bar kyi mi 'dug* (G. 7)
za ma *mi* za	je ne mange pas le repas	*kha lag za gi min* (G. 13)
mi dga' (C. IV, 2)	ne pas aimer, inamical, hostile, être dégoûté de	

mi dga' mkhan (C. VIII, 2, 15)	qui n'aime pas, ennemi	
mi gčig	seul	*gčig po*
kho rañ *mi gčig* (C. IX, 17)	lui-même, seul...	
mi ñag	petite principauté près de Tatsienlou.	
mi mthun (C. VII, 26)	en désaccord; différent	*mi gčig pa*
mi bde (C. IX, 29)	malheureux, inquiet	*bsod bde med pa*
mi čhad	moins que	*ñuñ ba*
mi śes mkhan (C. VIII, 29)	(ceux qui) ne savent pas	
mig dro (C. V, 28)	veiller	*mig 'dres pa*
mig 'oñ	dormir	*gñid khugs* (G. 80)
mig sruñ bzo (C. X, 21)	surveiller, veiller	*lta ba*
min	négation (après le verbe)	
gla čhen po ster le *min* (C. VII, 5)	de bons gages ne sont pas donnés	
mu thu	allumette	*mu zi*
mu čhad	plus que	*mañ ña* / *lhag bčas*
me khri (C. IV, 12, 13)	feu, foyer, bûcher	*me* / *thab*
me mda' čhuñ čhuñ	pistolet	*kro mda'*
me 'bar	allumer le feu	*sbar ba* / *btañ ba*
me 'bar	étincelant, brillant	*'od rgyab bar*
nor bu *me 'bar* (C. X, 18)	un bijou étincelant	
me ra	foyer à charbon de bois (chin. : *houo-pen*)	
med	1° non	*lags med*
	2° négation (après le verbe)	
da lta las ka *med*	maintenant, je n'ai pas de travail	*...las ka mi 'dug* (G. 27)
me 'bar śi *med* do	le feu ne brûle pas	*me' bar kyi mi 'dug* (G. 18)
bžugs *med*	il n'est pas chez lui	*bžugs mi 'dug* (G. 50)
med mkhan	ne pas être; disparaître	*yal ba*
lha mo de *med mkhan* red zin red (C. XI, 8)	la divinité disparut	
med pa gtoñ (C. II, 17; 18; IV, 19)	détruire	*med pa bzo ba*
med pa gtoñ mkhan (V, 37)	le destructeur	
med zin red (C. III, 7)	(il) n'eut pas; (il) ne lui resta pas...	
mo mo	petit pain	*bag leb*
myoñ	particule : fait avant	

rgya gar la 'gro a *myoṅ*	avez-vous déjà été dans l'Inde?	*rgya gar la 'gro myoṅ ṅas* (G. 38)
dmag 'khrug	le temps de guerre	*dmag dus* (G. 97)
dmag rgyab (C. VIII, 15, 22)	combattre, faire la guerre	*dmag rgyag pa*
dmag pa (C. VIII, 12)	combattre, faire la guerre	*dmag rgyag pa*
dmag rce	troupe, armée	*dmag mi* (G. 81)
sman khab	piqûre, injection médicamenteuse	
ca kra	allumettes	*mu zi* (G. 31)
cam čig na (C. XI, 21)	une certaine fois, en un temps	*cam na*
cam yaṅ (XI, 37)	absolument	*rbad de / khyon nas*
cam la (C. V, 29)	environ	*cam du*
ce ba	1° atteindre, arriver à...	
ga na *ce* le red [1]	où arrivons-nous?	*ga pa bsled kyi red* (G. 105)
	2° venir	
ṅa *ce* 'oṅ	je viendrai, je vais venir	*ṅa sleb 'oṅ* (G. 29)
bcag pa (C. V, 15)	becqueter, frapper avec le bec	
bcaṅ pa (C. X, 20)	boucher, fermer, clore	*bkag pa / blo sub rgyab pa /*
bcaṅ ma	nettoyer	*'phyid pa / saṅ ba*
bcad pa	moissonner	
žiṅ *bcad* ran thal	il est temps de moissonner les champs	*žiṅ kha rṅa ran bžag* (G. 119)
bcad pa (C. IX, 11; XI, 9)	cueillir (des fruits, des fleurs, etc.)	*gtog pa*
bcal pa (C. IX, 3)	ramasser, cueillir	
me tog *bcal* sa (C. IX, 3)	pour cueillir des fleurs	
bca' drel	mûle	*čhibs drel* (G. 90)
bcug	mettre dans...	
gaṅ *bcug*	remplir	*gaṅ blug pa*
mcho gaṅ *bcug* zin red (C. XI, 12)	le lac fut rempli	
bcug pa (C. IV, 30)	planter, piquer, faire un trou	*bcugs pa / 'jugs pa*
bcud sa (C. IV, 30)	l'endroit où l'on est enfermé	
bceb pa	atteindre, arriver à...	
rgya gar la *bceb* yod do [1]	il a atteint l'Inde	*rgya gar la bsleb kyi 'dug* (C. 120)
bcos (passé de : *bco ba*)	Cuire	*brcos ba / 'chod pa*
bcos nas	Cuit	

[1] Il s'agit certainement du même mot orthographié de deux façons différentes (*ce* et *bceb*) et c'est un nouvel exemple des fantaisies orthographiques des informateurs tibétains. J'ai pourtant conservé les deux orthographes pour me conformer au principe adopté dans ce travail (voir note page 512).

rca ne (C. XI, 9)	Près, autour, aux environs	*ne po / thag ne po / rcar / 'gram la*
rca ba	avant (dans l'espace)	*mdun la*
rca med bzo	tuer, exterminer	*bsad pa / gsod pa*
rcag pa	tchouba en peau de mouton (manteau tibétain)	
rcad	obtenir, trouver, avoir	
dge rgan čig *rced* rgyu a rag	peut-on avoir (trouver) un bon professeur?	*dge rgan žig thob thub kyi red pas* (G. 83)
rce ba (C. VI, 15)[1]	arriver	*sleb pa*
rce ba 'oṅ ṅo (C. X, 21)	il arrivera	
rceb pa (C. III, 8)[1]	arriver	*sleb pa*
mar la *rceb* (C. III, 24; IX, 24, 32)	arriver (de retour), revenir	
rceb pa (C. X, 24; XI, 5, 17)	atteindre	
rcel 'oṅ	venir	
ṅa da lta *rcel 'oṅ*	je viens maintenant	...*sleb oṅ* (G. 6)
lce khu	la ville de Tchekru (Jyekundo)	
cha dro	fièvre, température	
cha dro a rgyab do	avez-vous la fièvre?	*cha ba skye gi 'dug gas* (G. 37)
cha ra	soin, attention	
cha ra bzo ba	prendre soin de...	*čag ga byed pa* (G. 57)
cha ra bzo	garder, tenir	*bzag pa*
chaṅ (C. VIII, 25)	famille, maisonnée, maison princière	
chad nas	après	
za ma za *chad nas* las ka bzo	après le repas, nous avons travaillé	
char	particule du passé	
khur *char* thal (C. X, 25)	avait été emporté	
za *char* thal (C. IX, 39)	avait été mangé	
ši *char* thal (C. XI, 35)	étaient morts	
'gro *char* thal	parti	*'gro char soṅ* (G. 101)
char nas	après que, étant fini...	
ṅa bsad *char nas* (C. IV, 12)	après que j'aurai été tué	
ñal char nas (C. XI, 24)	s'étant couché...	

[1] Il s'agit certainement du même mot orthographié de deux façons différentes (*ce* et *bceb*) et c'est un nouvel exemple des fantaisies orthographiques des informateurs tibétains. J'ai pourtant conservé les deux orthographes pour me conformer au principe adopté dans ce travail (voir note page 512).

char re	finir de...	
dbyar ka ni 'oñ *char re*	l'été à fini de venir	
chi	graisse, lard	*chil lu*
chi lu	huile animale	*snum* (G. 121)
chig pa	brûler, griller	*'chig pa*
mgo gi skra *chig* zin red (C. X, 26)	tous les cheveux de sa tête brûlèrent	
chig pa za	affamé, qui a faim	*gro* / *khog ltogs pa*
ches la	environ...	*ca* / *cam*
cho	1° particule du pluriel placée après le démonstratif	
ña de *cho* la (C. XI, 19)	à ces poissons...	
	2° famille, maisonnée, tribu	
rgyal po *cho* (C. X, 20)	les «gens» du roi	*mi chañ* / *rigs brgyud*
lčags la *cho* (C. VIII, 27)	la famille de Čhala	
	3° forme le «vous» poli	
khyod *cho* (C. *pass.*)	vous (au singulier poli)	
cho kha	couleur	*chon mdog* (G. 132)
choñ rgyab (C. III, 17)	faire des affaires	*choñ spogs byed pa*
choñ po	gros, gras	*'chil*
chor	finir de...	
kho za ma za *chor* thal	il a fini de manger	
mchon = *mchan* (C. IX, 26)	nuit	*mchan*
mjad pa (C. XI, 37)	devenir, être fait	
rgyal po *mjad* zin red (C. XI, 37)	il devint roi...	
'jiñs rar	fort, forteresse	*rjoñ* (G. 71)
rjig po (C. II, titre)	majestueux	*gzi brjid čhen po* / *rdom brjid*
rjogs čhen dgon pa	lamaserie de Dzogčhen	
rjoñ pa (C. IV, 7)	bourrer, entasser	*'chañ ba*
ža ra	aveugle	*loñ ña*
žabs (C. XI, 2)	sujet (d'un roi)	
žabs la (C. VIII, 28)	sous les ordres de...	
ži (C. VIII, 4)	particule numérale	
bži bču *ži* brgyad	quarante-huit	
ži (pour *bži*)	quatre (en composé)	
ži bču	Quarante	*bži bču* (G. 72)
ži phrug (C. IV, 32)	petit oiseau, moineau	*bya phrug*
žin = śin	particule du participe présent présent	
'on *žin* yod do (C. VIII, 15)	arrivant	

gsuṅs gnaṅ *żin* bzo nas (C. XI, 11)	ayant fait commandant (ce qui lui avait été commandé)	
żig (= čig, gčig, šig)	un	*gčig*
żug gu	très fin	*żib po*
że sdaṅ bzo	haïr	*sdaṅ po byed pa* / *sdaṅ po gnaṅ pa*
bżag	particule impérative	
lta *bżag* (XI, 34)	regarde!	
srag *bżag* (C. IV, 12)	brûle!	
bsad *bżag* (C. VIII, 15; XI, 7)	tue!	
bżag pa (C. V, 30)	1° poser, mettre, parier	*'jog pa*
rgyan *bżag* zin red (C. X, 29)	l'enjeu qui a été parié	
	2° engager, louer	*gla ba* / *glas ba*
gyog *bżag pa* (C. VII, 3)	ayant engagé des domestiques	
bżin	comme; en accord avec...	
gsuṅ *bżin* bzo nas (C. V, 11)	comme on lui avait dit	
bżin pa (C. III, 31; VII, 3, 25; VIII, 19)	donner, offrir, payer des gages, nourrir	*sprad pa* / *'dren pa* / *sbyin pa*
ña cho la čhu *bżin* bżag (C. XI, 7)	donnez de l'eau aux poissons	
bżis ñin	après-après-demain	
bżog la	en bas, en dessous	*'og la*
za ma	1° nourriture	*kha lag* / *żal lag*
za ma za rgyu	de la nourriture à manger	
za ma (C. IX, 7)	2° déjeuner, dîner, repas	*kha lag* / *lto čhas* (G. 5)
za ma	3° cuisinier	*ma čhen* (G. 78)
za 'jaṅ	domestique, familial	
za 'jaṅ rgol nas (C. X, 2)	ayant eu une querelle de famille...	
za za	manger souvent	
zag (C. IX, 28)	égoutter, couler goutte à goutte	
zag chad	petit, un peu, quelques	*ga šas*
zag chad 'żugs	asseyez-vous un peu!	
šiṅ *zag chad* khur šog	apportez-moi un peu de bois	
zaṅ	grande marmite tibétaine	
zin	particule du passé parfait	

ga na phebs *zin* red	où est-il allé?	*ga pa phebs pa red* (G. 51)
ga nas bzo *zin* red	où est-ce fait?	*ga pa bzos pa red* (G. 73)
go *zin* (C. XI, 21)	ayant entendu	
'bab *zin* red (C. I, 2, 34)	tomba...	
zer *zin* red (C. *passim*)	ayant dit, dit-il	
yod *zin* red (C. *passim*)	il y avait	
zug pa (C. IV, 3)	pénétrer	*'jugs pa*
zer mkhan (C. I, 29)	1° celui qui dit, dit, on a dit, une voix	
zer mkhan (C. VIII, 10)	2° nommé...	
gro 'ur huñ *zer mkhan*	nommé «gro 'ur huñ»	
zer rgyu (C. IV, 1)	nommé, appelé...	
pan čhen... *zer rgyu*	nommé «panchen...»	
zer le yin	appelé, nommé (1re personne)	
ña gi miñ X *zer le yin*	mon nom est : X	
zer le red	appelé, nommé (2e-3e personnes)	
khyod gi miñ čhi de *zer le red*	quel est votre nom?	*khyod gi miñ ga re red* (G. 3)
kho *zer le red* (G. IX, 2)	il s'appelait...	
zer śin yod do (C. VIII, 24)	on dit que, on raconte que, il est dit que...	
zor la	au bord (d'une rivière); la rive	
ña čhu gi *zor la* 'dugs le red	je me suis assis au bord de la rivière	*ña čhu'i 'gram la sdod kyi yin* (G. 70)
gzar ru	grande louche de bois	
gzim sa bde mo	bonsoir	
bza' yig	l'écriture imprimée	*dbu čan* (G. 86)
bzuñ (passé de 'jin-pa)	prendre, saisir.	
bzuñs te (C. XI, 37)	ayant été pris	
bzo ba	1° faire (remplace presque toujours : *byed pa*)	*byed pa*
ja *bzo*	fais du thé!	*ja byed*
'grus *bzo*	faire des efforts	*'grus byas* (G. 67)
las ka čhi re *bzo* śes yod	quel travail savez-vous faire?	*las ka ga re byed kyi yod* (G. 4)
	2° auxiliaire de verbe causatif	
'thuñ *bzo*	faire boire	
drag *bzo*	guérir (faire guérir)	
bzo nas	ayant fait, préparé	
ja *bzo nas* bžag śog	prépare le thé!	*ja gra sgrig byas nas žog* (G. 32)

bzo śin	savoir faire, pouvoir, être capable de...	
las ka čhi de *bzo śin* le yin	quel travail pouvez-vous faire?	*las ka ga re śes kyi yod* (G. 26)
bzoṅ po	bon (au goût)	
śa de *bzoṅ po* red	cette viande est bonne	*śa zim po raṅ yoṅ*
bzod (parfait de bzo pa)	fait	
bal gi *bzod* le red	il est fait de laine	*bal gyis bzos pa red* (G. 74)
bzos (forme de bzo pa)	faire	
żiṅ gi las ka *bzos* śi yod	je fais du travail agricole	*żiṅ gi las ka byed kyi yod* (G. 5)
bzos	étudier	
čhos *bzos* sa	pour étudier la religion	*čhos byas ga* (G. 63)
żig skrag (C. IX, 12)	crainte	*żed skrag*
'ug	dense, épais	*'thug pa*
nags *'ug* (C. IX, 4)	une épaisse forêt	
'ur sgra rgyab (C. IV, 19; X. 7; XI, 20)	crier, jeter des cris, appeler, s'écrier	*skad rgyab* (G. 114)
'o brgyal	fatigué. Exclamation de ceux qui se rencontrent on répond : *ma dka'*	
'o brgyal a byuṅ	êtes-vous fatigué?	*sku mñel byuṅ ṅas* (G. 68)
'o ya	oui	*lags* (G. 6)
'oṅ (ba)	1° le verbe « venir »	
ṅa *'oṅ* le yin	je viens, je viendrai	*ṅa yoṅ gi yin* (G. 8, 32)
ṅa *'oṅ* zin yin	je suis venu	*ṅa yoṅ ba yin* (G. 62)
	2° impératif de « venir »	
ma *'oṅ* (C. V, 18)	ne viens pas	
	3° auxiliaire du futur :	
.. khe saṅ bzo red *'oṅ* (C. X, 2)	aura fait profit (aura gagné)	
ṅa la dga' *'oṅ* (X, 3)	elles m'aimeront...	
ṅa ce *'oṅ*	je viendrai, je vais venir	*ṅa sleb 'yoṅ* (G. 29)
bzo *'oṅ* (G. X, 7)	ferez-vous ?	
lus po bde mo *'oṅ* le red	votre santé sera bonne	*gzugs po bde mo yoṅ gi red* (G. 132)
'oṅ kha	en venant, sur le chemin	*yoṅ dus* (G. 90)
'oṅ śin	arrivant	
'oṅ śin yod do (C. I, 9, 14; X. 10)	(il) est arrivant; il arrive	
'od zer (C. IX, 22)	les rayons (du soleil)	
'od zer mkhan (C. IX, 22)	faire des rayons — éclairer	

ya 'gyal	savon	*yi rce*
yag mo (*passim*)	bon, bien, beau	*yag po* (G. 7)
yag mo	agréable (un pays)	*skyid pa* (G. 76)
yaṅ (avec négation)	ne pas, ne plus	
ñi ma la *yaṅ* 'od zer med mkhan red zin red	le soleil n'éclaira plus; cessa d'éclairer	
yaṅ sṅon la (C. VI, 1)	une fois; autrefois; il était une fois...	
yaṅ. .yaṅ	à la fois; en même temps	
dga' *yaṅ* dga' skrag *yaṅ* skrag (C. X, 28)	à la fois heureux et effrayé	
yaṅ log (C. IV, 34; VIII, 19)	de nouveau; revenant...	*yaṅ skyar* (G. 87)
yar kyag	lever (un rideau)	*yar 'khyogs; yar laṅ ba* (G. 11)
yar lta mar lta bzo nas (C. IX, 32; X, 17)	ayant regardé partout	
yar bzo mar bzo bzos (C. VIII, 11)	Faire différentes choses; agir par toutes sortes de moyens	
yar yar 'de 'dra	ainsi, de cette façon	
yar yar 'de 'dra bslab čhog	je ferai ainsi (d'apprendre)	*da ga raṅ žus čhog* (G. 66)
yar la (C. IV, 5)	en haut; en amont (pour une rivière)	
yar la (C. II, 20)	en dehors; hors de...	
yar la len pa (C. IV, 6)	sortir hors de...	
yar la 'gro ba (C. IV, 13)	monter	
yar laṅ	se lever	
yar la *laṅ* kha la (C. XI, 30)	en se levant...	
yar len (C. VIII, 20)	saisir, prendre, se saisir de...	
yi ge	livre	*dpe čha*
yig khaṅ	bureau de poste	*yig chaṅ* (G. 42)
yig śabs	enveloppe (de lettre)	*yig kog* (G. 7, 42)
yig bslob	apprendre à écrire	*yi ge bslab* (G. 65)
yid lhuṅ	la ville de Yülong	
yin	auxiliaire employé surtout à la 1re personne; *red* aux 2 autres (voir : *zer le yin* et *zer le red*)	
ṅa *yin*	je suis	
khyod red	tu es	
kho red	il est	
	mais au conditionnel :	
ṅa *yin* na	si je suis	

khyod *yin* na	si tu es	
kho *yin* na	s'il est	
yin	remplace souvent l'auxiliaire : yod	
gzugs po bde mo a *yin*	êtes-vous en bonne santé?	*sku gzugs bde po yod pas* (G. 30)
yin na	mais...	*'oṅ kyaṅ* (G. 105) / *yin kyaṅ* / *yin na yaṅ*
yin na yaṅ	tout de même	
yin mod (C. VII, 18)	c'est certain	*ṅa thog* / *rten ldan*
yin sa red	1° bien; vraiment;	
e 'di ṅo ma seṅ ge čig *yin sa red* (C. II, 8)	c'est bien vraiment un lion	
kho cho ltogs le *yin sa red* (C. XI, 14)	c'est bien parce qu'ils sont affamés	
	2° probablement	
kla klo 'gro *yin sa red*	il deviendra (probablement) fou	
yi ge 'bri *yin sa red*	il écrira (probablement) cette lettre	
yul nas	par...; via....	
ṅa rgya nag *yul nas* 'on le yin	je suis venu *via* la Chine	*ṅa rgya nag brgyud nas yoṅ ba yin* (G. 62)
yul luṅ šiṅ (C. III, 27)	nom d'une région du Si k'ang	
ye cad (C. V, 23)	dans un moment; dans un instant	*yud cam* / *hrib cam*
yoṅ pa	léger	*yaṅ po* (G. 82)
yod pa	1° auxiliaire remplaçant généralement : *'dug pa* (sens locatif)	
bžugs a *yod*	est-il chez lui?	*bžugs 'dug gas* (G. 29)
lags so bžugs *yod*	oui, il est chez lui	*lags bžugs 'dug* (G. 29)
čhar pa 'bab 'sin *yod* do	la pluie tombe	*čhar pa gtoṅ gi 'dug* (29)
yod	2° auxiliaire indiquant l'action se faisant ou l'action accomplie :	
kho 'oṅ šin *yod* do (C. I, 9, 14, etc.)	il arrive (il est arrivant)	
ga chod bzos *yod*	combien avez-vous fait de...	*ga chod bzos pa* (G. 8)
yod	3° étant en train de... pendant que...	
ñal *yod* (C. I, 3)	pendant qu'il dormait	

yod mod (C. VII, 18, 21, 23)	naturellement	
ra ba	jardin	*ldum ra* (G. 34)
ra ba (C. X, 24, 27)	étable	*rta ra*
ra ma lug	métis; terme de mépris	
rag duṅ	grande trompette servant à annoncer l'office	*duṅ čhen* (G. 71)
rag pa (C. VIII, 12)	1° prendre, ramasser, trouver, obtenir, recevoir:	*reg pa* / *rñed pa*
'o ma *rag* a thal	avez-vous obtenu du lait?	*'o ma thob byuṅ ṅas* (G. 9)
rag zin yin (C. IX, 39)	ils sont retrouvés	
rta bcal rgyu mi *rag* (C. X, 27)	le cheval, cherché, ne fut pas trouvé	
	2° pouvoir :	
a *rag*	peut-on?	*red pas*
raṅ raṅ so so (C. V, 2)	chacun séparément	
rab gsal	grande fenêtre	
ras skud	fil de coton	*skud pa*
ri bo čhe	la ville de Riwoche	
rig nas (C. IX, 33)	en voyant; ayant vu	
rig pa (C. II, 13)	voir	*lta ba*
mig yag mo a *rig* do	vos yeux voient-ils bien?	*mig yag po mthoṅ 'dug nas* (G. 39)
a *rig* zin	avez-vous vu?	*gzigs byuṅ ṅas* (G. 124)
rig pa	intelligence, connaissance	*thugs rig* (G. 88)
rus pa (C. IX, 24)	os	*rus khog*
re (C. VII, 28)	particule numérale :	
drug ču *re* lṅa	soixante-cinq	
red	1° auxiliaire employé surtout aux 2[e] et 3[e] personnes. (Voir exemples à *yin*)	
red	2° remplace le plus souvent l'auxiliaire *yin*	
dge rgan *red*	il est (mon) professeur	*dge rgan yin* (G. 47)
thug zin *red* (C. I, 6, 11, etc.)	il rencontra...	
lo ga chod a *red*	quel âge avez-vous?	*lo ga chod yin pa* (G. 25)
	3° remplace souvent l'auxiliaire *'dug*	
skyid po *red*	il fait beau	*skyid po 'dug* (G. 54)
yag mo *red*	il est bon	*yag po 'dug* (G. 6)
red pa	1° devenir :	*laṅ pa*
na nas čhi ce *red* thal	depuis quand êtes-vous (devenu) malade?	*na nas ga chod laṅs soṅ*

ro laṅs *red* nas (C. V, 32)	ils devinrent des esprits	
red pa	c'est possible	
res	particule distributive :	
phal čhe ba *res* (C. VIII, 9)	la plupart d'entre eux	
rogs	particule impérative polie : (s'il vous plait ?)	
khrid *rogs*	apportez s. v. p. !	
sgug *rogs*	attendez !	*sgug a* (G. 6)
ṅa la ston *rogs*	montrez-le moi s. v. p. !	*ṅa la mig ston rogs gnaṅ* (G. 46)
bžugs *rogs*	asseyez-vous s. v. p. !	*bžugs gdan 'jags* (G. 30)
rogs kyi	impératif poli :	
ṅa la gčig čhoṅ *rogs kyi*	vendez-le moi s. v. p.	*ṅa la gčig čhoṅ rogs gnaṅ* (G. 46)
rogs gyis	impératif poli :	
bod skad bslab *rogs gyis*	apprenez-moi le tibétain s. v. p.	*bod skad bslab rogs gnaṅ* (G. 85)
rogs čig	impératif poli :	
sgo ṅa kha śas sbyin *rogs čig*	donnez-moi quelques œufs s. v. p.	*sgo ṅa kha śas gnaṅ rogs gnaṅ* (G. 78)
rol mo (C. V, 32)	grandes cymbales de cuivre, d'usage liturgique	
bsri pa/bsrid pa	estomac	*pho ba / grod pa* (G. 122)
la	1° comme; en tant que...	
gla *la* (C. VII, 11)	comme gages...	
khyod bzo ma thug rgyu gi don *la* ṅas bzo zin red	comme vous ne pouviez pas le faire, je l'ai fait	
la	2° particule indiquant l'intention, la nécessité :	
kho mčhon *la* yin zer nas (C. II, 9)	ayant dit qu'il veut sauter (il décida de sauter)	
la	3° particule datif-accusatif (usage le plus fréquent) :	
stag gis ri goṅ *la* zer nas (C. I, 7)	le tigre dit au lapin...	
ṅa lha sa *la* 'gro (IV, 1)	je vais à Lha-sa	
la	4° particule locatif de temps :	
ñin čig *la* (C. II, 2)	un jour... (dans un jour)	
la	5° particule instrumentale :	
sde pa gžuṅ *la* (C. IV, 2)	par le gouvernement...	
la	6° particule possessive :	

khoṅ *la* slob phrug čig yod zin red (C. IV, 10)	il avait un disciple.	
la yu	chanson	*gźes*
la yu lan	chanter une chanson	
lag 'ju	panier à main	*sle kog*
lag pa 'dug sa	poche (style européen)	
lag ras	serviette, essuie-mains	*a čor* (G. 40)
lags so	oui (forme polie)	*lags/lags lags si* (G. 4, 66, 67)
lan = *len*	chanter	*btaṅ*
la yu *lan*	chanter une chanson	*gźes btaṅ*
lan	le temps (qu'il fait)	*gnam* (G. 89)
lan	fois...	
lan gčig (C. II, 17)	une fois...	
las	1° après que, lorsque, dès que	
kho oṅ kha rig *las* (C. XI, 17)	après qu'il l'eut vu, venant; dès qu'il le vit venant...	
las	2° particule comparative :	
khyi *las* rta čhen po red	le cheval est plus grand que le chien	*rta khyi goṅ čhen po*
khyod *las* de rjid po čig (C. II, 4)	un (être) plus majestueux que vous...	
rgya gar 'dra 'dra char pa yod *las* ma red	il ne fait pas aussi chaud que dans l'Inde	*rgya gar naṅ bźin chad pa cha po yod pa ma red* (G. 55)
las (= *len*)	obtenir	*len pa*
las ka yag mo ma *las* na (C. VII, 5)	si du bon travail n'est pas obtenu...	
las khaṅ	super-intendant; agent commercial	*spyi khyab* (G. 34)
las khuṅ (C. VIII, 28)	office, administration, bureaux	*las chan*
las-ga (C. VII, 4)	travail	*las ka*
li'u ven hus (C. VIII, 28)	nom du gouverneur chinois : Liu-wen-hu	
lug 'cho mkhan	berger	*lug rji* (G. 113)
lugs so	coutumes	*lugs srol* (G. 75)
le	1° particule explétive d'usage très répandu au Si-k'ang.	
ṅa dgos *le* red	je veux...	*dgos kyi red* (G. 31, 47)
ṅa cho 'gro *le* yin	nous allons...	*ṅa cho 'gro gi yin* (G. 12)

ṅa 'oṅ *le* yin	je suis venu; je viendrai	*ṅa yoṅ gi yin* (G. 8) *ṅa yoṅ ba yin* (G. 62)
miṅ la X zer *le* red	mon nom est : X	*miṅ la X zer kyi yod* (G. 4)
le	2° particule continuative indiquant action passée	
'oṅ śin yod *le* (C. XI, 29)	étant venu...	
leb la (C. VIII, 20)	se trouver, être situé, s'étendre	*slebs pa*
lo čhuṅ	jeune homme	*lo gżon/gżon pa* (G. 122)
lo bu	navet, rave	*la phug*
log rgyab (C. IX, 25)	se retourner, se rouler	*skor ra rgyab pa*
log pa	se renverser, tomber	*'gyel ba*
sa la *log* nas (C. IX, 36)	étant tombé sur le sol	
log 'oṅ ba (C. VIII, 23)	repartir, retourner	*log pa*
log 'gro	retourner, rentrer	*log pa*
bslob (de *lob pa*)	apprendre	
yig *bslob*	apprendre à écrire	*yi ge bslab* (G. 65)
śa-ñe	ami! désigne souvent un jeune enfant	
śa-ñe čhuṅ ba (C. VIII, 11)	le jeune (roi)	
śa gnas	fer à repasser	*dbur te* (G. 96)
śa cha yod	un grand nombre	*dmag med*
śa śa	gris	*skya ba*
thal ba *śa śa* (C. IX, 32)	gris poussière, couvert de poussière	
śag po	cri pour appeler quelqu'un = bon ami!	
śar lho nub byaṅ = bstan pa'i 'khor lo	boussole (litt. cercle qui montre Est, Sud, Ouest, Nord)	
śi	particule explétive très employée	
me bar *śi* med do	le feu ne brûle pas	*me 'bar kyi mi 'dug* (G. 18)
...bzo *śi* yod	je fais...	... *byed kyi yod* (G. 5)
śig	1° un	*gčig/čig/žig*
lam yig *śig*	un passeport	*lam yig gčig* (G. 62)
śig	2° particule impérative	
blugs *śig*	verse!	
śiṅ tog	fruit	*śiṅ 'bras*
śiṅ phuṅ (C. I, 1)	arbre	*śiṅ sdoṅ*
śiṅ	1° particule du participe présent :	

zer *śin* (C. *passim*)	disant...	
'oṅ *śin* (*id*).	arrivant, venant...	
ña maṅ po śi *śin* yod zin red (C. XI, 5)	beaucoup de poissons mouraient (étaient mourant)	
śin	2° remplace souvent les particules *gi*, *kyi*, etc.	
čhar pa 'bab *śin* yod do	la pluie tombe (est tombant)	*čhar pa gtoṅ gi 'dug* (G. 29)
čhaṅ thuṅ *śin* yod	je bois de la bière	*čhaṅ 'thuṅ gi yod*
phebs *śin* yod do	il revient...	*phebs kyi 'dug* (G. 52)
śes *śin* yod	je connais...	*śes kyi yod* (G. 47)
śin	3° pour, savoir, pouvoir...	
bzo *śin* le yin	savez-vous faire? pouvez-vous faire?	*las ka śes kyi yod* (G. 26)
śu	dix (en composé)	*bču*
ñi *śu* (C. XI, 10)	vingt	
śug gdugs	parapluie	
śel ka ra	sucre candi, sucre cristallisé	*ka ra*
śel duṅ	jumelles, télescope	*rgyaṅ śel* (G. 30)
śo	particule impérative	
čhu blugs *śo*	verse de l'eau!	*čhu blugs* (G. 11)
śog	1° particule impérative polie;	
thuṅ *śog*	buvez!	
	2° impératif de rapprochement de *'oṅ ba* :	
a na *śog*	viens ici!	
'oṅ *śog* (C. X, 30)	venez!	
rta khrid *śog*	amène le cheval!	
śog gu	papier	*śog bu* (G. 2)
śor ba (C. III, 6)	perdre (dans une bataille)	
gśegs pa (C. IV, 10)	la mort, le décès	*'čhi ba*
s	suffixe instrumental (peu employé au S.)	
a khus (C. VII, 23)	par Akhu	
sa	1° particule signifiant : pour, pour faire...	
čhu len *sa* soṅ (C. VII, 15)	vas (pour) chercher de l'eau	
lta *sa* (C. I, 31, 32)	pour voir...	*ltas*
kho slob *sa* red	il est pour apprendre...	*kho bslabs ya red* (G. 45)
lag pa khrud *sa*	pour laver les mains	*lags pa khrud ya* (G. 10)

čhos byos *sa*	pour étudier la religion	*čhos byas ga* (G. 63)
sa	2° très, beaucoup	*ha čaṅ*
khyod *sa* de 'dra rgyug nas (C. I, 13)	pour que vous couriez si vite...	
sa 'gul (C. XI, 24)	tremblement de terre	*sa gyos / saṅ gul*
sa gnas	local (opposé à provincial, général...)	
sa gnas gi khrims khaṅ (C. VIII, 28)	la cour de justice locale (du lieu)	
sa snum	essence, huile minérale	
sa chug	étape (d'une journée)	*źag sa / rgya chug*
sa źiṅ	les champs, les terres	
khaṅ *sa źiṅ* (C. VIII, 26)	maisons et terres (propriété)	
sa yan (C. VII, 21)	grains, graines	*sa bon / son*
sa rub = *mu nag*	crépuscule	*sa rib*
si po	corbeille à dos	*sig bu*
si si bzo (C. II, 14, 15)	se secouer	*'khrul pa / 'dar ba*
su gi	de qui, à qui, lequel, celui qui, dans quel?	
e 'di khaṅ pa *su gi* red	à qui est cette maison?	*khaṅ pa 'di su'i red* (G. 5)
su gis yin na	quels qu'ils soient	
mi *su gis yin na* (C. XI, 21)	les hommes, quels qu'ils soient	
su gčig	quelqu'un	*su khaṅ* (G. 112)
sul pa (C. XI, 18)	estomac	*pho ba*
se ba / ser ba	charbon	*sol ba / rdo sol*
se ra (C. IV, 22)	une des trois grandes lamasseries de Lha-sa	
sems pa dga' (C. XI, 17)	heureux	*dga' ba*
sems sdug (C. IX, 46)	tristesse, malheur	*sdug bsṅal*
sems ma dga' (C. IX, 33)	malheureux	*skyid po med pa*
ser śus	la ville de Sétchū	
soṅ	1° le verbe : aller :	
khyod *soṅ* le yin	vous allez...	*khyod pheb pa yin*
soṅ	2° impératif d'éloignement de *'gro ba* «aller»	
phar la *soṅ*	va-t'en!	*phar rgyugs*
khur *soṅ*	emporte!	
soṅ (C. II, 5; VII, 15, 21)	vas!	
ṅa gi sṅon la *soṅ*	allez devant moi; passez!	*ṅa 'i gtoṅ la rgyugs* (G. 78)
soṅ nas (C. VII, 19; VIII, 14)	plus tard...	

soṅ phod	l'année prochaine.	*phyi lo* / *saṅ spod*
srag par (C. IV, 12, 16)	brûler	*sreg pa* / *'chig pa*
srid 'jin (C. VIII, 28)	gouvernement central	*rgyal srid* / *dbaṅ srid*
sruṅ ma (C. IV, 38)	divinité protectrice	
sre ba	choisir (un par un)	*'dams pa*
sres (C. VIII, 30)	mélangés...	*'dre ba*
slob phrug (C. IV, 11)	élève, disciple, étudiant	*slob 'baṅs* / *ñe gnas bslab gra*
gsam pa	vouloir, désirer	
ṅa ño *gsam* do	je veux acheter...	...*dgos yod* (G. 9)
gsal mda'	lampe, lumière	*žu mar*
gsal mo	claire	
dkar me *gsal mo* ma red	la lampe à beurre n'est pas assez claire	
gsuṅs gnaṅ	ordonner	
gsuṅs gnaṅ žin (C. XI, 11)	étant ordonné; ce qui avait été ordonné...	
gsol ba	de la nourriture	*žal lag* (G. 65)
bsam pa	esprit, penser	
bsam pa la *bsam* nas (C. II, 8)	ayant pensé dans son esprit...	
bsus (passé de *bsu ba*)	rencontrer, recevoir, prendre	
mna' mo čig *bsus* pa (C. XI, 3)	il prit une femme (il se maria)	
ha ge	français (transcription tibétaine du chinois *fakoue*)	
hu cha	papier rouge	
ho phen	poêle à charbon de bois (transcription du mot chinois identique)	*me ra*
lhag nas	laissé, oublié	*lus nas* (G. 91)
lhuṅ pa (C. X, 26)	tomber	*gzags pa*
rta gi rmig lčags *lhuṅ* nas med do	le fer du cheval est tombé	*rta'i rmig lčags gzags ṅas mi 'dug* (G. 121)
lhuṅ kha la (C. I, 35)	étant tombé	
a	particule interrogative; la plus courante au Si-k'ang.	
pho ba *a* na do	avez-vous mal au ventre?	*pho ba na gi 'dug gas* (G. 38)
bu *a* yod.	avez-vous des enfants?	*sras yod pas* (G. 15)
sman ba bzugs *a* yod	est-ce que le docteur est là?	*am čhi bzugs 'dug gas* (G. 50)
'o ma rag *a* thal	avez-vous obtenu du lait?	*'o ma thob byuṅ ṅas* (G. 9)
a thug zin	avez-vous rencontré?	*thug byuṅ ṅas* (G. 81)

čhaṅ bžes śin ma *a* yod	ne voulez-vous pas de la bière?	*čhaṅ bžes kyi med pas* (G. 24)
a ga ma	mauvais	*yag po med pa*
a tog	presque; à peu près	*ha lam / raṅ snaṅ*
a 'dra	cela	
a 'dra bzo na	si tu le fais...	
a na	ici	
a na ma 'oṅ (C. V, 18)	ne viens pas ici	*'di*
a na śog	viens ici!	*'dir śog*
a na nas... bar la	d'ici à...	
a na nas lha sa *bar la*	d'ici à Lha-sa...	*'di nas lha sa bar la* (G. 68)
a ne	religieuse, nonne	*a ni*
a mčhog = rna mčhog	oreille	*sñan mčhog* (G. 118)
a ...ma / a ... mi	oui ou non...	
a śi *ma* śi thal zin (C. XI, 34)	s'ils sont morts ou non	
a bden *mi* bden (C. II, 5)	si c'est vrai ou non...	
a rogs	pour appeler quelqu'un (interjection peu polie)	*va ye*
a lo = a rogs / śag po / a śag / rogs po / kho ras	cri pour appeler quelqu'un (très familier) = ami!	*va ye*
a śag (voir *a la*)	cri pour appeler quelqu'un	*va ye*
aṅ gi daṅ po	de première qualité; de premier ordre	
e = a	particule interrogative	
stag mo gis za zin *e* ma red (C. IX, 23)	la tigresse n'a-t-elle pas mangé?	*...za byuṅ ṅas*
e 'di khaṅ pa skyid po *e* red	cette maison est-elle confortable?	*khaṅ pa 'di skyid po 'dug gas* (G. 6)
e mi dga' (C. IV, 19)	n'aimeriez-vous pas?	
khyod *e* yin	où êtes-vous?	*khyod ga nas 'dug gas*
e 'di	ce; ceci (démonstratif placé avant le nom)	
e 'di khaṅ pa	cette maison...	*khaṅ pa 'di* (G. 5)
e 'di ṅa gi ma red	ceci n'est pas à moi	*'di ṅa 'i ma red* (G. 3)
e 'di čhi de red	qu'est-ce que cela?	*'di ga re red* (G. 72)

II. QUELQUES REMARQUES SUR LES DOCUMENTS PRÉCÉDENTS

Comme nous l'avons déjà dit, notre intention n'est pas d'écrire une « Grammaire » des dialectes du Si-k'ang. Nous désirons simplement, comme nous l'avons fait pour la partie phonétique, mettre en valeur certains aspects de ces dialectes, dans la mesure où ils se différencient de celui du Tibet central, considéré à tort ou à raison comme la langue parlée officielle du Tibet, et que nous avons pris comme terme de comparaison.

La lecture des contes et de l'Index qui précèdent peuvent donner lieu à diverses remarques.

1. Aux points de vue lexicologique et sémantique, les dialectes du Si-k'ang présentent des caractères assez particuliers.

Un grand nombre de mots couramment utilisés dans cette province n'existent pas dans les dialectes du Centre et de l'Ouest, on les trouvera dans l'Index, accompagnés le plus souvent de leur équivalent dans le dialecte de Lha-sa. Il est parfois possible de les rapprocher de ces derniers dont ils dérivent sous une forme plus ou moins altérée mais, souvent aussi, ils en sont totalement différents.

Certains mots communs aux dialectes du Si-k'ang et du Tibet central prennent, dans les premiers, un sens plus ou moins différent de celui qu'ils ont dans le dernier. On en trouvera des exemples dans l'Index.

Les mots doublés exprimant une idée d'intensité sont beaucoup plus fréquents au Si-k'ang que dans les autres dialectes. Citons *khri khri*, *'khyag 'khyag*, *'khyaṅ 'khyaṅ*, *rgya rgya*, *čhuṅ čhuṅ*, *ñuṅ ñuṅ*, *lta lta*, *stoṅ stoṅ*, *za za*, etc.

Enfin, le vocabulaire du Si-k'ang présente certains éléments qui sont liés à la position géographique de cette province. Alors que les dialectes de l'Ouest et du Sud-Ouest possèdent de nombreux mots empruntés à l'arabe, au persan, à l'hindi, les dialectes du Si-k'ang ont emprunté à la Chine voisine et occupante, un certain nombre de mots. Citons par exemple : *lčog ce*, *ho phen*, *ha ge*, *spag ya*, ainsi que des noms de lieux ou de personnages chinois transcrits phonétiquement en tibétain : *guṅ phraṅ*, *gro 'ur huṅ*, *li'u ven hus*, etc.

2. En ce qui concerne la morphologie et la syntaxe, on peut dire que les dialectes du Si-k'ang sont très pauvres en formes grammaticales, et c'est bien cette impression qui se dégage de la lecture des contes de la seconde partie. Les phrases sont courtes, construites sur un plan très simple et assez monotone, et dépourvues d'incidentes. Il semble s'agir d'une langue peu évoluée (ou secondairement regressée), correspondant aux besoins d'une population assez fruste de pasteurs, de caravaniers et de marchands.

Dans ces phrases, certains éléments morphologiques, certaines formes syntaxiques reviennent avec une fréquence telle qu'elles donnent à la langue parlée au Si-k'ang un aspect bien reconnaissable. Nous citerons les plus importants, renvoyant à l'Index pour les autres.

Le plus fréquent est certainement l'adverbe *de nas* qui revient dans les contes comme un leit-motiv, pénible par sa répétition. Il en est de même pour la forme indirecte du sujet (avec particule instrumentale *gis*) et du verbe au passé (avec la particule *ẑin*) : *stag gis ri goṅ la zer ẑin red*, ou *zer nas*, ou *zer kha*. Presque toutes les phrases des contes sont construites sur ce type.

Certaines PARTICULES EXPLÉTIVES se retrouvent continuellement au Si-k'ang, en remplacement d'autres particules du Tibet central :

gi (non génitif) remplaçant *kyi* (voir Index);

do en finale absolue, remplaçant la particule *gi* ou les auxiliaires : *'dug* et *yod* (voir Index);

na remplaçant *pa* (voir *ga-na*);

ne remplaçant *gi* ou *nas* (voir Index);

mo remplaçant *po* (voir Index : *bde mo*, *yag mo*, etc.);

śi remplaçant *kyi* (voir Index);

śin remplaçant *gi* ou *kyi* (voir Index);

sa avec le sens de « pour. . . » remplace généralement *ya* ou *ga*;

Le seul PRONOM DÉMONSTRATIF employé au Si-k'ang est *a 'di* ou *e 'di* toujours placé *avant* le déterminé, alors que son homologue du Tibet central : *'di* est toujours *après* le déterminé. (Voir exemple à l'Index.)

Les PRONOMS INTERROGATIFS *či de*, *čhi de*, *čhi du* et *čhi re* remplaçant toujours l'interrogatif *ga re* du Tibet central (exemples à l'Index).

De la même façon, l'adverbe de lieu *a na* remplace toujours *'dir* ou *'di ru*.

Certains verbes se retrouvent continuellement dans le dialecte du Si-k'ang avec un sens parfois différent de celui qu'ils ont dans le dialecte de Lha-sa.

rgyab, dans le sens de « faire. . . », « avoir. . . », remplace différents verbes utilisés dans le Tibet central; il indique de plus l'usage d'un instrument.

rgyu, en dehors de son sens habituel « à. . . », « pour. . . » (suivi d'un infinitif), sert également à former les substantifs de certains verbes, remplaçant alors les particules *pa* et *ba*.

bzo (faire) remplace presque toujours au Si-k'ang, le verbe *byed pa;* il est également utilisé comme auxiliaire de verbes causatifs.

red et son négatif *ma red* sont sans doute les deux morphèmes les plus employés dans la conversation, ayant le sens habituel de « oui » et « non. » Nous reviendrons sur leur utilisation comme auxiliaires.

3. QUELQUES POINTS DE GRAMMAIRE méritent d'être développés un peu plus longuement.

a. COMPARATIFS.

Le COMPARATIF SIMPLE est généralement formé avec l'auxiliaire *'gro* (voir Index) ou encore, surtout à Dé-gé, par l'expression *kyi mi de mi*.

La COMPARAISON ENTRE DEUX SUJETS utilise toujours la particule *las* placée après le sujet qui possède la qualité au moindre degré (voir à l'Index, à *las*, les exemples donnés ainsi que les formes correspondantes du Tibet central).

Le SUPERLATIF utilise généralement l'adverbe « très » (*khri khri*) ou le redoublement de l'adjectif (*čhen po čhen po*, « très grand »).

b. Déclinaison des substantifs.

Bien que le système de la déclinaison latine et le nom des cas qu'elle utilise correspondent très mal à l'esprit de la déclinaison tibétaine[1], nous utiliserons ces mêmes noms pour la commodité qu'ils présentent à des lecteurs occidentaux.

Les particules casuelles utilisées dans le Si-k'ang montrent, par rapport au Tibet central, la même simplification que nous avons déjà signalée, en même temps que certains flottements qui n'existent pas dans le Tibet central.

A. Instrumental. La particule *gis* est la plus employée, mais elle ne présente jamais les variantes phoniques *gis, kis, kyis, 'is* fréquentes dans le dialecte de Lha-sa comme dans la langue littéraire.

Par contre, les particules *gi* et *la* sont parfois utilisées au Si-k'ang tandis qu'elles ne marquent jamais l'instrumental dans le Tibet central (voir les exemples dans l'Index : *gis, gi, la*).

B. Génitif. Utilise presque toujours la particule *gi* comme au Tibet central, mais jamais ses variantes phoniques : *ki, kyi, gyi, 'i* (sauf rares exceptions pour *'i*). Par contre, la particule *la* et l'adverbe de lieu *nañ la* jouent parfois le rôle de particule possessive, ce qui n'arrive jamais dans le Tibet central (voir exemples dans l'Index : *gi; la; nañ la.*)

C. Datif-accusatif. Toujours *la*.

D. Locatif. La particule *la* est très souvent utilisée, comme dans le Tibet central, mais au Si-k'ang, on utilise aussi couramment l'adverbe de lieu *nañ la* (voir exemples dans l'Index : *la* et *ñan-la*).

E. Ablatif. Toujours *nas* pour l'ablatif d'éloignement.

c. Interrogation.

Très régulière au Si-k'ang, elle est toujours formée par la particule *a* ou *e* placée *devant* le verbe. Les particules interrogatives *gas, ñas, pas*, associées dans le Tibet central aux auxiliaires *'dug, byuñ, yin, yod, red* ou à la particule négative *med* placées *après* le verbe, ne sont jamais utilisées dans l'Est.

d. Verbes.

La morphologie du verbe, dans les dialectes du Si-k'ang, est très analogue à celle que l'on observe dans les dialectes du Centre. Ici encore, le verbe actif parlé est invariable. Les différents temps, modes et voix ne sont pas indiqués par le jeu des radicales, des préfixes et des suffixes comme dans la langue écrite, mais par l'adjonction d'auxiliaires. Par contre, tandis que dans le Tibet central, «la forme immuable du verbe parlé est communément le passé du verbe fléchi ou écrit[2]», cette forme immuable est parfois aussi au Si-k'ang le passé, mais plus souvent encore le thème verbal du présent. On dit par exemple *ga na bzo zin red* «où est-ce fait?» utilisant le thème *bzo* du verbe *bzo pa*, tandis que dans la même phrase, le dialecte de Lha-sa utilise la forme du passé *bzos* (*ga nas bzos pa red*).

---

[1] Voir Bacot, *Grammaire du tibétain littéraire*, p. 19 et suiv.

[2] Bacot, *loc. cit.*, p. 72.

Voyons maintenant comment sont formés les temps principaux.

A. Le PRÉSENT utilise généralement le thème nu sans particule, plus rarement avec les particules *pa* ou *ba*.

Quant au PRÉSENT ACTUEL, indiquant que l'action est en train de se faire, il utilise également le thème du présent suivi du verbe *'gro ba*.

B. L'INFINITIF utilise le même thème sans adjonction des particules *par* ou *bar* qui distinguent ce mode dans le tibétain littéraire et parfois aussi dans le dialecte de Lha-sa.

C. Le PASSÉ s'exprime en ajoutant au thème du présent, ou à la forme du passé, les auxiliaires *zin*, *byuṅ* et *thal*.

Le choix de ces auxiliaires ne semble obéir à aucune règle fixe. Les puristes du Si-k'ang admettent que l'on doit employer *zin* et *byuṅ* aux deux premières personnes, *thal* à la troisième, mais cette règle est rarement observée dans le langage courant. On peut même ajouter que de ces trois auxiliaires, *thal* est, avec *zin*, le plus fréquemment employé et il est facile de s'en rendre compte à la lecture des contes.

L'IMPARFAIT ne présente pas de forme spéciale. Quant au PLUS-QUE-PARFAIT et au PARTICIPE PASSÉ, ils utilisent les particules *zin nas*, *char thal* ou *char nas*.

D. Le FUTUR est le plus généralement formé avec l'auxiliaire *'oṅ*, parfois *rgyu*, plus rarement *čhog* (voir exemples dans l'Index).

Quant au FUTUR PROBABLE, il utilise l'expression *yin sa red*.

E. Le CONDITIONNEL est formé, comme dans le Tibet central et dans la langue littéraire, par la particule *na*.

F. Le PARTICIPE PRÉSENT est toujours formé avec la particule *śin*.

G. L'IMPÉRATIF enfin s'exprime au moyen de nombreuses particules ou auxiliaires : *dgos*, *čig*, *bžag*, *rogs*, *rogs kyi*, *rogs gyis*, *rogs čig*, *śog*, les plus employées étant *bžag* et *rogs*. Leurs modalités d'emploi expriment surtout des nuances de politesse. A noter que le verbe *'oṅ* possède deux formes d'impératif : un d'éloignement, *soṅ*, un de rapprochement : *śog*.

Donnons, pour terminer, quelques indications sur l'EMPLOI DES AUXILIAIRES :

Les principaux auxiliaires utilisés dans le Si-k'ang sont : *'dug*, *byuṅ*, *čhog*, *zin*, *'oṅ*, *yin*, *yod*, *red*, *śog*.

'dug très employé au Tibet central, l'est assez rarement au Si-k'ang où il est généralement remplacé par *yod*, *byuṅ*, *čhog*, *zin*. *'oṅ* et *śog* servent surtout à former les divers temps des verbes, comme nous venons de le voir. Quant à *yin*, *yod* et *red*, ce sont de beaucoup les plus courants, servant à exprimer les verbes auxiliaires être et avoir. *red* sert en plus à former l'affirmation «oui» et on le retrouve dans chaque phrase du langage parlé, avec sa négation *ma red*.

Comme au Tibet central, *yin* et *red* sont plutôt attributifs, *yod* et *'dug* plutôt locatifs, mais cette règle souffre de nombreuses exceptions. Il en est de même de la règle d'emploi de *yin* et de *red*, *yin* étant surtout utilisé à la première personne du verbe être, *red* aux deux autres; ici encore, les exceptions sont nombreuses.

Enfin, nous n'avons pu retrouver, dans les dialectes du Si-k'ang, les nuances d'expression que signale J. Bacot[1] dans l'emploi des divers auxiliaires.

[1] J. Bacot, *loc. cit.*, p. 72-74.

APPENDICE

Note sur le dialecte de Taofu

Nous avons montré, dans la première partie de ce travail, qu'au point de vue phonétique, la prononciation du tibétain à Taofu, présentait des caractères très particuliers, permettant de la rapprocher de celle des «archaic nomad dialects» de l'Est et du Nord-Est du Tibet. Nous n'avions alors considéré que la prononciation à Taofu des dialectes courants au Si-k'ang, et non la langue proprement dite de cette localité. Son étude n'a jamais été faite et c'est un grand dommage car elle pourrait probablement éclairer certains problèmes linguistiques, peut-être même historiques, concernant les relations des provinces orientales du Tibet avec certaines tribus voisines, en particulier celle des *hor-pa*. C'est malheureusement une étude difficile qui demanderait un séjour prolongé à Taofu; elle est d'autant plus difficile que ce dialecte, s'il est encore couramment parlé à Taofu et aux environs immédiats, est essentiellement une langue populaire, et qu'il est difficile de trouver un Tibétain lettré le connaissant bien et surtout sachant l'écrire.

Notre séjour à Taofu a été trop court pour nous permettre d'entreprendre une étude détaillée de son dialecte. Nous nous sommes contenté de recueillir quelques éléments de vocabulaire courant; on les trouvera dans le tableau ci-dessous. Bien que sommaires, ils permettent de voir qu'il s'agit plus d'une langue spéciale que d'un dialecte. Nous donnons pour chaque mot, en plus de son équivalent dans les dialectes du Si-k'ang, sa transcription phonétique. Ce dernier élément est important étant donnée l'incertitude de l'orthographe. Notre informateur, interprète au bureau du magistrat chinois, était un homme instruit, connaissant aussi bien les dialectes courants au Si-k'ang que celui de Taofu, mais ce dernier dialecte étant essentiellement une langue parlée ne possédant pas de littérature écrite, son orthographe est mal fixée et varie selon les informateurs. Celle que nous donnons, bien que la plus courante, est donc sujette à caution.

DIALECTE DE TAOFU	TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE	TRADUCTION	DIALECTES DU SI-K'ANG
ka u ru	[*ga iṅ ro*]	bon	*yag mo red*
ka u mya ru	[*ga iṅ n'ero*]	mauvais	*yag mo ma red*
kag chad	[*koze*]	bol tibétain	*phu ru*
kad khyan	[*gæče*]	grand	*čhen po*
kad tu	[*gidi*]	petit	*čhuṅ-čhuṅ*
ku bad	[*kœve*]	ouvrir	*phye ba*
ku slag	[*gelen*]	venir, viens!	*śog*
u do *ku slag*	[*ædugelen*]	viens ici!	a na *śog*

kyad go a gyu	[*t'agu a ji*]	comment allez-vous?	*bde mo a yin*
kyod	[*r'o*]	poisson	*ña*
rko	[*ˢku*]	froid	*groṅ* / *'khyag*
skyad	[*śk'œ*]	louche à thé	
khad ta	[*khœta*]	chien	*khyi*
khad mo	[*khumo*]	soufflet tibétain	
khyad ru	[*kh'ur*]	chaud	*dro* / *ċaṅ dro*
gad čhad ču	[*gœječhi*]	loin...	*thag riṅ bo*
gad ldug	[*gœldö*]	apporte!	*khur śog*
gad ru	[*gœl rẓi*]	beaucoup	*maṅ po*
gu sgu	[*gœre*]	cuit	*bco*
gu phud	[*gᵘi*]	fermer	*rgyab pa*
gu rad	[*giri*]	acheter	*ño*
rgyad mo	[*chœmo*]	mordre	*rmug pa*
khad ta *rgyad mo*	[*khœtachœmo*]	le chien mord	khyi la *rmug*
sgo rgyan	[*sgurg'i*]	fenêtre	*ka khuṅ*
sgo rgyan ku bad	[*sgurg'ikœve*]	ouvre la fenêtre!	*ka khuṅ* phye
ñu ru	[*ṅœ rœ*]	être (verbe —)	*red pa*
ñu ru	[*ṅœ rœ*]	oui (poli)	*lags so*
čad du	[*jœdo*]	livre	*dpe čha*
čha	[*čha*]	haut, sommet, sur	*thog la*
mčho mi	[*čhœn me*]	lampe	*mar me* / *dkar me*
ñad	[*ñœ*]	oreille	*rna mčhog*
ñu	[*ñœ*]	toi, vous	*khyod*
gñu	[*ñœ*]	deux	*gñis*
sñad	[*ˢñe*]	sept	*bdun*
tu mgyud	[*tömj'o*]	vite	*mgyogs po*
tu yad	[*de in*]	dire	*zer ba*
ltu	[*ʳśœ*]	lait	*'o ma*
thu	[*thœ*]	lui, il	*kho*
dad mar	[*tœm mar*]	tabac	*tha mag*
dar skyad	[*das'i*]	vendre	*bcoṅ*
du rgyad	[*tarki*]	ceinture	*sgad rag*
du byan	[*döbẓin*]	aller	*pheb pa*
du śan	[*tœśen*]	va-t'en!	*phar la soṅ*
nu dka'	[*neka*]	êtes-vous fatigué?	*a dka' thal*
nu chad	[*nœtsö*]	jour	*ñi ma*
pu bcad	[*pœrẓi*]	couteau	*gri*

bu	[*vɔ*]	faire	*bzo*
bu	[*wo*]	estomac	*lto ba*
byad no	[*b'eno*]	viande	*śa*
ma ru	[*maro*]	ce n'est pas nécessaire	*ma dgos*
mad yad	[*meyi*]	beurre	*mar*
mud	[^{r}*mœ*]	feu	*me*
mo	[*mo*]	œil	*mig*
mya ru	[*m'erœ*]	non!	*ma red*
myad	[*m'ɛn*]	savoir	*śes pa*
gmad ru	[*marū*]	marmite tibétaine	
rmu	[^{r}*mo*]	nom	*miṅ*
rmu sdu	[*rmasti*]	frère et sœur	*pu spun*
smu	[*smi*]	femme	*gnas mo*
bca	[^{z}*ra*]	dix	*bču*
bcu	[*ji*]	homme	*mi*
chu	[*chœ*]	six	*drug*
bzu	[^{r}*jœ*]	quatre	*bži*
zad ma ṅu 'gu	[*zamaṅœngi*]	manger	*za ma za*
zan zan ṅad ru	[*zazaṅōro*]	merci	*bka' drin čhe*
g^{z}ag	[*g^{z}i*]	botte	*lham*
'a	[*ra*]	porte	*sgo*
'a gu phud	[*rag^{z}i*]	ferme la porte!	*sgo* rgyab
'u thu	[*uti*]	boire	*'thuṅ*
'u dad	[*œdœ*]	ce, cet	*e-'di*
'u do	[*œdu*]	ici	*a na*
'u 'bad	[*œmbe*]	emporte!	*khur soṅ*
'u 'zaṅ	[*unzœṅ*]	je vis ici	*a na 'dug*
'o rgya red	[*u^{r}j'are*]	Allez doucement! (formule de politesse)	*ga le phebs*
ru	[*rœ*]	tête	*sgo*
run	[*rẓœ*]	eau	*čhu*
rus	[*rœs*]	être (verbe —)	*yin pa*
ro	[*ro*]	un	*gčig*
ryu	[*ri'i*]	cheval	*rta*
la 'a	[*la a*]	mouton	*lug*
lu gag	[*lōki*]	pain	*bag leb*
lo dag du rad	[*læduṅro*]	d'où?	*ga na nas*
lo do	[*læduṅ*]	où	*ga na*
lo do 'zaṅ	[*læduṅzœṅ*]	où vivez-vous?	*ga na* 'dug yod

lo do 'ru	[*læduñrœ*]	d'où?	*ga na ne*
ñu *lo do 'ru*	[*ñælæduñrœ*]	d'où êtes-vous?	khyod *ga na ne* yin
lo ru gyad	[*lærœt'i*]	où est?	*ga na yod*
lo ru śag kan	[*lorišenku*]	où allez-vous?	*ga na 'gro*
śag	[*šo*]	aller	*'gro*
su dad	[*szndo*]	quand?	*nam*
sod	[*sœ*]	parler	*bśed pa*
a čhu	[*ačhœ*]	quel est?	*čhi de*
a do ru	[*adoro*]	êtes-vous malade?	*a na do*
a bu	[*ave*]	cri pour appeler quelqu'un	*a rogs*
i	[*i*]	particule du pluriel	*cho*
ñu *i*	[*ñæ i*]	nous	khyod *cho*
had žu ñad	[*eẓiñu*]	combien?	*ga chod red*

TABLE DES MATIÈRES

DES RECHERCHES SUR LES DIALECTES TIBÉTAINS DU SI-K'ANG

ÉTUDES KHMÈRES

LES MEMBRES DE LA FAMILLE ROYALE DU CAMBODGE ET LEURS TITRES

d'après l'ordonnance de S. M. AṄ DUOṄ

par

Pierre BITARD

Adhémard Leclère, Résident de France au Cambodge, publiait en 1905 une brochure intitulée *Cambodge : Le Roi, La Famille royale et les Femmes du Palais* [1]. Il se proposait de faire connaître «la famille royale du Cambodge..., sa hiérarchisation, son organisation à l'intérieur, les titres des princes, des princesses, des reines, des femmes du roi, des servantes et des suivantes qui sont attachées soit à la personne du roi, soit à celle de la reine» [2].

Malheureusement les descriptions données par A. Leclère se révèlent inexactes à l'étude. L'auteur a classé arbitrairement les faits sociaux qu'il observait, pour les faire entrer de force dans des catégories qu'il déterminait lui-même, en vue d'arriver à une construction pyramidale, harmonieuse, satisfaisante à l'œil, mais fausse. Comme il lui arrive rarement de citer ses sources, la vérification des faits qu'il allègue est presque toujours impossible. Or, il se trouve, pour une fois que dans son étude sur la Famille royale, l'auteur dévoile incidemment l'une de ses sources [3] : «Au-dessous de la reine-mère, il y a les reines ou principales épouses du roi.

«I. Ces principales épouses sont au nombre de trois. Les anciennes coutumes, la loi de l'antiquité, donnaient : à la première le titre de *Préas ăkkămăhésey;* à la seconde, celui de *Préas măhésey;* et, à la troisième, le titre de *Préas tépi.* Une ordonnance de Angk-Duong, de laquelle je n'ai pu savoir la date, a maintenu le titre de *Préas ăkkămăhésey* pour la reine principale, et donne aux deux reines qui la suivent le titre de *Mongkol tévi* et de *Tévi mongkol*» [4]. Il semble même, à lire Leclère, qu'il y aurait eu deux ordonnances de S. M. Aṅ Duoṅ sur le même sujet, ce qui semble improbable. «Il (S. M. Aṅ Duoṅ) a fixé, d'abord à quatre, le nombre des *Néak préas ménéang* auxquelles il donnait un titre particulier, puis, revenant sur sa décision, il a statué qu'il n'y aurait plus qu'une *Néak préas ménéang...*» Que

---

[1] Saigon, Imprimerie-Librairie Claude et Cie. Dans mes citations, je conserverai l'orthographe donnée par A. Leclère. Pour l'ordonnance de S. M. Aṅ Duoṅ, par contre, j'utiliserai la transcription de M. F. Martini.

[2] P. 6.

[3] P. 14.

[4] P. 10.

l'auteur n'a-t-il donné simplement la traduction de ces ordonnances, plutôt que de les commenter à sa manière!

L'étude de Leclère a sans doute utilisé des ordonnances antérieures et des sources orales (récits de vieux dignitaires). Mais elle a pris aussi pour base cette ordonnance de S. M. Aṅ Duoṅ dont j'ai eu la chance de retrouver la trace.

En l'an 2399 «buddhasakārāj», S. M. Aṅ Duoṅ, après avoir réuni une commission de lettrés, promulguait par ordonnance un nouveau recueil des termes royaux, ceux dont on faisait usage à la Cour jusqu'à cette date ayant été profondément altérés par suite de la décadence de l'étude du pâli et du sanscrit au XIXe siècle au Cambodge. Ce vocabulaire était suivi d'un texte en neuf articles plus un préambule, fixant le titre et les appellations à donner aux membres de la Famille royale.

Une édition complète de cette ordonnance a été donnée en 1931 à l'Institut bouddhique par S. A. R. le Prince Suddharas[1]. Une nouvelle édition de ce texte, datée de 1943[2], présente avec la première une seule différence : les termes de la langue royale figurent face aux mots de la langue vulgaire auxquels ils correspondent, et le classement suit l'ordre alphabétique cambodgien des mots en langue vulgaire. Ces deux éditions donnent *in fine* le même texte en neuf articles relatif aux titres de la Famille royale.

Comme S. M. Aṅ Duoṅ est décédée en 1860, soit 3 ans après la promulgation de cette ordonnance (il régnait depuis 1847), on peut donc penser que ce texte établissant les titres de la Famille royale, rédigé après 10 ans de règne, n'a vraisemblablement pas été modifié par la suite et que c'est bien de lui que s'est inspiré A. Leclère. Il est donc possible de corriger ce que Leclère a dénaturé jadis, et de donner un aperçu plus exact de la manière dont les épouses du roi du Cambodge, ses enfants, et les membres de la Famille royale reçoivent le titre qui détermine leur rang dans une société hiérarchisée à l'extrême, telle qu'était la Cour du Cambodge, il y a un siècle, *avant* le Protectorat français. L'esprit de ces règles est d'ailleurs encore observé à la Cour du Cambodge.

Nous nous proposons donc de donner une traduction de l'ordonnance de S. M. Aṅ Duoṅ et de présenter ensuite un tableau permettant de comparer les indications données par A. Leclère avec celles de l'ordonnance.

*
* *

«Sa Majesté Harirakṣarāmā[3], roi du Cambodge, connaissant le vocabulaire royal qu'on a conservé jusqu'à maintenant, dit : «Si le Roi régnant[4] prend une princesse[5] quelle qu'elle soit, comme reine : si la mère et le père (de la princesse) ont

---

[1] *Kpwn Rājasapada* réuni par Samtec braḥ mahā brahmm munī Dyeṅ; Samtec braḥ mahā rāj dhamm An; Samtec braḥ mahā bimal dhamm Pan; Anak okñā subhādhipati Mā; Anak okñā prājñādhipati Kév; Anak okñā suttanta prijā Kan; Cau bañā sumedhādhipati Suk. Phnom-penh, Imprimerie nouvelle A. Portail (1931).

[2] Sans lieu de publication. Par les soins de S. A. R. Sudharas et de la commission suivante : le Braḥ mahā brahmm munī Ū; le Braḥ bhikkhu dhammasiri Suvaṇṇ; le Braḥ vara vohār Kév; l'Ācāry Mūt; le Mahā Din-Hwt. Ce livre a été réédité en 1953.

[3] Titre de S. M. Aṅ Duoṅ. Le texte de cette ordonnance figure aux pages 35 à 42 de la première édition, et aux pages 65 à 79 des deux autres éditions. Le recueil *Rājasapada* est daté de : 2399 buddhasakarāja, 1779 mahāsakarāja, 1219 culasakarāja (soit 1857 a. d.), le dimanche, 10e jour de la lune décroissante du mois de Cetr, l'après-midi, à 3 heures, année du Serpent, 9e de la décade, à la citadelle de Uttuṅg mān jai.

[4] Poc ksatr jā sṭec draṅ rājy.

[5] Sṭec ksatrī.

donné leur consentement[1], il faut l'appeler comme ceci; s'il (le Roi) la prend de lui-même[2], il faut l'appeler comme cela. S'il prend une femme qui n'est pas princesse[3], alors il faudra l'appeler comme ceci ou comme cela.

«Pour toutes ces raisons Sa Majesté a pensé qu'on ne pouvait pas déterminer l'appellation (de son épouse). Mais après que le Maître de la Terre[4] a fixé le nom, et s'il y a eu une cérémonie royale[5] de telle ou telle sorte, alors on peut lui donner son appellation.

«Aussi a-t-il promulgué ce décret royal[6], à conserver comme modèle : pour établir (l'épouse du Roi) dans une dignité quelle qu'elle soit, il faut qu'il y ait un brevet en or[7] et diverses cérémonies brahmaniques[8] afin que cela constitue la Loi traditionnelle, l'usage royal, qu'on suivra.

«Article 1er. — Si le Maître de la Terre prend une princesse quelconque comme épouse[9] et qu'il y ait la cérémonie brahmanique d'offrande de l'eau du parasol et de la conque marine[10], sur le trône royal[11], avec le Maître de la Terre : alors cette princesse est appelée : «Saṃtec braḥ aggamahesī» ou «Saṃtec braḥ āggamahesī», suivant le brevet en or.

«S'il y a la cérémonie brahmanique d'offrande de l'eau du parasol et de la conque marine, mais qu'on n'ait pas réuni son trône avec celui du Maître de la Terre, qu'elle ait reçu l'aumône de l'eau de la conque de la propre main du Roi[12], mais qu'elle soit assise en un lieu plus bas que celui du Maître de la Terre : on l'appelle : «Saṃtec braḥ aggarāj debī». Et les princesses qui portent ce nom, si elles ont des enfants du Maître de la Terre : si c'est un Prince, on peut l'appeler : «Saṃtec braḥ rāj oras» ou «Saṃtec braḥ param rāj putrā» ou «Saṃtec braḥ ayya putr». Si c'est une princesse, on l'appelle : «Saṃtec braḥ rāj dhitā». Ces noms sont les seuls qui soient établis.

«Article 2. — Quelle que soit son origine, la princesse que le Maître de la Terre prend comme épouse, mais qui n'a pas reçu l'aumône de l'Auguste et Suprême autorisation[13] de la cérémonie brahmanique d'offrande de l'eau du parasol et de la conque et qui a reçu seulement la conque des mains des brahmanes,

---

(1) La formule exacte est «si les parents ont préparé la cérémonie du mariage». Poe mātā pitā pān ryep ābāh bibāh.

(2) Poe yak khlwn ėṅ.

(3) Strī ṭėl min mėn jā sṭec.

(4) Mcā's phėn ṭī.

(5) Braḥ rāj bidhī.

(6) Braḥ rāj paññatti. Le *Rājasapada* commente ainsi ce terme : «sec kṭī ṭėl mcā's phėn ṭī tāṃṅ duk oy mahājan prabritti tām».

(7) Suvaṇṇapatr : Feuille d'or gravée établissant le titre du Roi, des Reines et des Princes «Saṃtec».

(8) Biddhī brāhmaṇ.

(9) Jā pād paricārikā «comme servante de ses pieds».

(10) Vidhī brāhmaṇ tvāy dịk kla's dịk saṅkh. A. Leclère (p. 11) dit «que l'eau consacrée du vase *klás* (a) été répandue sur les deux époux avec la conque marine ... (srôch tuk klás tuk sângkh)». Au terme «kla's», le dictionnaire de l'Institut bouddhique donne comme seule définition : «Parasol ayant un (ornement) au sommet et des franges, ou bien qui n'a qu'un (ornement) au sommet, sans franges». D'autre part à l'article «dịk kla's dịk saṅkh», il donne la définition suivante : «Eau consacrée qu'on verse sur la tête du Roi au moment du couronnement afin qu'il soit complètement le Roi régnant».

(11) Loe braḥ rāj āsan puspuk.

(12) Pān dra'ṅ braḥ rāj dān dịk kla's dịk saṅkh ṭoy braḥ hast ėṅ.

(13) Tė buṁ pān dra'ṅ braḥ rāj dān braḥ param rājānuññāt.

apportée à l'aumône royale[1] : cette princesse-là, on l'appelle : «Braḥ aggajāyā». Si elle a un enfant du Maître de la Terre, que ce soit un Prince ou une Princesse, on l'appelle : «Samṭec braḥ rāj putrā-putrī». Mais son rang de préséance[2] est inférieur à celui des princes de l'article 1er. S'il n'y a pas eu de brevet en or. l'établissant[3] comme «Braḥ aggajāyā» il faut l'appeler par son nom propre[4]. Si (cette princesse) a un enfant royal, on appelle «Braḥ rāj putrā-putrī» ce prince-là.

«Article 3. — Si le Maître de la Terre prend comme épouses des femmes qui ne soient pas princesses, et qu'Il ait l'Auguste Pitié de faire l'aumône royale de l'eau de la conque de Ses propres mains[5] : ces femmes-là on les appelle : «Cau Cam». Et de ces «Cau Cam», il y a six degrés[6] dont les noms suivent.

«1° *Braḥ piyā* : fonction[7] «Braḥ param»; 2° *Braḥ snaṁ* : fonction «Braḥ mnāñ»; 3° *Braḥ sriṅgār* : fonction «Braḥ mè nāñ»; 4° *Braḥ krumakār* : fonction «Braḥ nāñ»; 5° *Braḥ srīkār* : fonction «Anak mnāñ»; 6° *Braḥ kaṁṇān* : fonction «Anak nāñ».

«Toutes ensemble, on les appelle «Cau Cam», sauf s'il y a une décision royale[8] leur fixant un nom. Et les autres femmes, en dehors de celles-ci, on les appelle toutes «Anak».

«Quant aux femmes de toutes ces catégories, si elles ont des enfants du Maître de la Terre, on les appellera tous de la même manière : «Braḥ aṅg mcās». S'il y a un écrit autographe[9] (du Roi) il faudra dire «Braḥ rāj putrā-putrī», de ces «Braḥ aṅg mcās» avec leur nom (propre). Mais ils auront un rang de préséance inférieur à celui des princes du rang de «Samṭec» de l'article 2. Ils doivent s'asseoir plus bas qu'eux. Et les princes de l'article 3, s'ils s'adressent à des princes du rang de «Samṭec braḥ rāj oras, Samṭec braḥ rāj dhītā», devront leur dire : «dūl paṅgaṁ jā khñuṁ; khñuṁ mcās» et leur répondre : «Braḥ karuṇā bises; mè mcās[10]».

«Article 4. — Tout prince, qu'il soit «Samṭec braḥ ubhayorāj»[11] ou «Braḥ mahā uparāj»[12], s'il prend une princesse quelconque comme épouse et s'il y a une cérémonie brahmanique d'offrande de l'eau du parasol et de la conque, sur le

---

[1] Grā'n tè dra'ṅ dadwl yak saṅkh aṁbī ṭai brāhmaṇ mak braḥ rāj dān.

[2] Yas.

[3] Tāṁṅ jā.

[4] Tām nāṁ ṭoem : son nom d'origine, son nom personnel.

[5] Pān dra'ṅ mettā pros braḥ rāj dān ḍịk saṅkh ṭoy braḥ hast èṅ.

[6] Jā'n.

[7] Nār. Il s'agit moins d'une fonction que d'un rang honorifique.

[8] Braḥ rāj oṅkār.

[9] Poe ceñ cut hmāy lāy braḥ hast. — «Cut hmāy» s'oppose à «Suvaṇṇapatr». Cf. note 7, page 565.

[10] La société khmère était fondée sur une hiérarchie rigoureuse. Le vocabulaire varie suivant les catégories sociales. Outre le vocabulaire propre au Roi et aux religieux, toute personne qui s'adresse à une autre doit employer des formules différentes suivant que son interlocuteur lui est supérieur ou inférieur d'un certain nombre de grades. S. M. Aṅ Duoṅ veillait soigneusement à ce que ce protocole verbal fût rigoureusement observé, et a promulgué en 1852 le «Kram tumrong sakh» sur les formules que doivent employer les fonctionnaires dans les correspondances officielles, suivant leurs grades. Cf. A. Leclère, *Les Codes cambodgiens*, t. I, p. 223. (Paris, E. Leroux éd., 1898).

[11] Ubhayorāj : Roi qui a abdiqué, et dont la cour était calquée sur celle du roi régnant. C'était le deuxième personnage du royaume.

[12] Uparāj : Titre donné généralement par le roi régnant à son frère cadet, ou à son fils aîné. Le dernier Uparāj du Cambodge fut nommé en 1867 : c'était le prince Sisowath, qui succéda sur le trône à son frère le roi Norodom le 24 avril 1904. Après avoir abdiqué en 1955 en faveur de son père et de sa mère, S. M. Norodom Sihanouk a pris le titre de «Samṭec braḥ Upayuvarāj».

trône princier[1], avec son époux, cette princesse-là prend pour Auguste nom : «Samṭec braḥ mahesī». Si on n'a pas réuni le trône princier avec celui de son Auguste époux[2], c'est-à-dire si, assise en un autre endroit, elle reçoit l'eau de la conque[3], on l'appelle : «Braḥ rāj debī». Si elle a un enfant, on peut lui donner l'Auguste nom de «Samṭec»[4], mais il faut s'adresser respectueusement au Maître de la Terre pour lui demander l'Auguste Aumône d'un brevet d'or[5]. Si Sa Majesté accorde l'Auguste Aumône de cette Royale autorisation, alors on peut établir (le prince dans son titre de Samṭec) : (ce titre) ne pourra pas être fixé selon la propre volonté du Prince (son père)[6].

«Si le Prince de rang d'«Ubhayorāj» ou de «Mahā Uparāj» prend comme épouse une femme qui ne soit pas princesse, Sa Majesté accorde l'autorisation de fixer (le nom de son épouse) au prince lui-même, à partir de la catégorie des «Braḥ» des «Kramakār»[7]. Si (ces femmes) ont des fils ou des filles, on les appelle tous : «Braḥ aṅg mcās» comme les «Braḥ rāj putr» du Maître de la Terre. Mais leur rang de préséance est inférieur à celui des «Braḥ rāj putr» du Maître de la Terre. Ils doivent s'asseoir derrière les «Braḥ rāj putr» du Maître de la Terre. Et les enfants du «Braḥ Mahā Uparāj» doivent s'asseoir derrière ceux du «Braḥ Ubhayorāj», parce que le rang de préséance de ce dernier est inférieur à celui de l'«Ubhayorāj». Et pour tous les enfants princiers, fils ou filles de ces deux princes, dont les Augustes noms ont été donnés : s'il y a un écrit autographe du Roi, cet écrit pour les fils ou filles de ces princes ne peut pas être semblable à celui (donné aux) fils du Maître de la Terre.

«Article 5. — Un prince du rang de «Samṭec», qu'il soit fils du Maître de la Terre ou fils de l'«Ubhayorāj» ou de l'«Uparāj», s'il prend comme épouse une princesse du rang de «Braḥ aṅg mcās», on l'appelle : «Braḥ debī». Si elle a des enfants, on appelle «Braḥ oras, Braḥ dhītā» ces princes-là, de la même manière que les enfants du «Braḥ Ubhayorāj» ou du «Braḥ Mahā Uparāj». Mais ils auront un rang de préséance inférieur à celui des princes «Braḥ oras, Braḥ dhītā» de ces deux princes-là, c'est-à-dire les «Samṭec braḥ ubhayorāj», («Samṭec) braḥ Mahā Uparāj» dont les noms ont été donnés ici. Et ils doivent s'asseoir plus bas que les princes qui sont les enfants du «Braḥ Mahā Uparāj».

«Si un prince du rang de «Samṭec» prend pour épouse une princesse du rang de «Anak aṅg mcās»; on l'appelle : «Braḥ Jāyā». Si elle a des enfants, on les appelle : «Anak aṅg mcās».

«S'il prend comme épouse une femme qui ne soit pas princesse, c'est-à-dire une «Anak rāj vaṅs» ou l'enfant d'un ministre[8], ou l'enfant d'un fonctionnaire[9] ou d'un particulier[10], on l'appelle : «Anak mnāṅ». Si elle a des enfants, on les appelle également : «Anak aṅg mcās».

---

[1] Loe rāj āsan : «Sur le trône princier», par opposition avec la formule (note 11, page 565) désignant le trône royal.

[2] Braḥ svāmī.

[3] Dadwl dịk saṅkh.

[4] Thvāy braḥ nām jā samṭec.

[5] Tè trūv yak sec ktī krāp paṅgaṁ dūl amcā's phèn tī sūm braḥ rāj dān braḥ suvaṇṇapatr.

[6] Doeb tāṁṅ pān nịṅ tāṁṅ ṭoy aṁboe braḥ rāj haday ĕṅ bum pān.

[7] Tāṁṅ aṁbī dī braḥ dī kramakār cuḥ mak.

[8] Putr senāpatī catu sṭambh.

[9] Putr mantrī.

[10] Putr āṇāprajājan.

«Article 6. — Si un prince du rang de «Braḥ aṅg mcās» prend comme épouse une princesse du rang de «Braḥ aṅg mcās» elle aussi, on l'appelle : «Braḥ Jāyā». Si elle a des enfants princiers on les appelle «Braḥ oras, Braḥ dhītā», de rang «Braḥ aṅg mcās» comme leurs nobles père et mère, parce qu'ils sont (tous deux) d'une même extraction[1].

«S'il prend comme épouse une femme de rang «Anak aṅg mcās», on l'appelle : «Jāyā». Si elle a des enfants, on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā» mais ils seront de rang «Anak aṅg mcās» parce que leur Auguste mère n'est pas d'une naissance égale à celle de leur Auguste père.

«S'il prend comme épouse une femme de rang «Anak rāj vaṅs» ou «Braḥ vaṅs» ou l'enfant d'un ministre ou d'un particulier, on l'appelle : «Anak mnāñ». Si elle a des enfants, on les appelle également : «Braḥ oras, Braḥ dhītā» mais ils sont de rang «Anak aṅg mcās».

«Article 7. — Si un «Anak aṅg mcās» prend comme épouse une princesse du rang de «Anak aṅg mcās» également, on l'appelle : «Jāyā». Si elle a des enfants, on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā», (et ils seront de) rang «Anak aṅg mcās» comme leur Auguste père et mère, parce que ceux-ci sont de même extraction.

«S'il prend comme épouse une femme en dehors du rang de «Anak aṅg mcās», on l'appelle : «Saṁrāp». Si elle a des enfants, on les appelle : «Oras, Dhītā»; ils seront de rang «Anak rāj vaṅs». Et pour ceux de rang «Anak rāj vaṅs», il ne faut pas employer le vocabulaire royal, ni dire «soy», ni dire «srañ»[2], mais parler comme à l'accoutumée.

«Article 8. — Si un «Anak rāj vaṅs» et une «Anak rāj vaṅs» se prennent mutuellement pour époux[3] et qu'ils aient des enfants on les appelle : «Putr prus, Putr srī»; ils seront de rang «Anak rāj vaṅs» comme leur mère et leur père, parce que ceux-ci sont de même extraction.

«Si le «Anak rāj vaṅs» va prendre comme épouse une femme de rang «Braḥ vaṅs» ou une femme d'une extraction plus basse, et qu'ils aient des enfants, il faut les appeler «Braḥ vaṅs».

«Article 9. — Si un «Braḥ vaṅs» et une «Braḥ vaṅs» se prennent mutuellement pour époux, et qu'ils aient des enfants, il faut les appeler : «Braḥ vaṅs», parce que leur mère et leur père sont de même extraction.

«Si un «Braḥ vaṅs» va prendre une épouse en dehors d'une «Braḥ vaṅs», s'ils ont des enfants, c'est la fin de la lignée des «Braḥ vaṅs» et on ne peut pas les appeler «Braḥ vaṅs», parce que la mère et le père ne sont pas de même extraction.

* * *

A. LECLÈRE.

—

I. *Le Roi.*

Anciennement : 1re épouse : (princesse dont les parents ont consenti au mariage, si les 2 époux ont été aspergés de l'eau du vase *klas* avec la conque marine). On l'appelle : *Préas Ăkkāmāhesey.*

ORDONNANCE DE S. M. AṄ DUOṄ.

—

1° Le roi épouse une princesse, ondoyée par l'eau du parasol et de la conque, (versée par les brahmanes) sur le trône de même niveau que le Roi : on l'appelle : «Saṃtec braḥ aggamahesī» *ou* «Saṃtec braḥ āggamahesī».

[1] Toy hetu mān jāti smoe gnā.
[2] Soy : manger; sra'ñ : se baigner (vocabulaire royal).
[3] Yak gnā jā svāmī bhariyā.

Son fils est : *Sămdach préas réach tanay.*

Sa fille est : *Sămdach préas ratana réach thidă.*

2ᵉ épouse : *Préas Măhesey.*

3ᵉ épouse : *Préas tépi.*

Depuis Añ Duoṅ : 1ʳᵉ épouse : Préas Ăkkămăhesey.

2ᵉ épouse : *Mongkol tévi.*

Son fils est : *Préas réach oros.*

Sa fille est : *Préas réach thidă.*

3ᵉ épouse : *Tévi mongkol.*

Les femmes du Palais :

Les Tépi : ne pouvaient se recruter que dans la catégorie des *Préas vongsa.* Autrefois en nombre illimité. Depuis Añ Duoṅ, il ne peut y en avoir que deux «mais il y a toujours trois sortes de *tépi*, et ce qui détermine ces espèces, c'est le caractère de l'union royale».

1° *Préas bărom réach tévi* (*préas vongsa*, obtenue de ses parents, et dont le mariage a été célébré).

2° *Préas bărom tépi :* épousée rituellement mais sans avoir été obtenue de ses parents par le Roi.

3° *Préas réach tépi :* si elle n'a pas été épousée rituellement.

«L'ordonnance de Angk-Duong a décidé que la première ou la seconde de ces *tépi* serait *mongkol tépi*, et que la seconde ou la troisième serait *tépi mongkol.*»

Leurs fils sont : *Préas réach oros.*

Leurs filles sont : *Préas réach thidă.*

Les piyŏ :

Anciennement : ce sont les filles d'un premier ministre épousée par le Roi.

1° *Préas bărom Piyŏ :* s'il y a eu consentement des parents et mariage rituel.

Son fils est : «Samṭec braḥ rāj oras» *ou* «Samṭec braḥ param rāj putrā».

Sa fille est : «Samṭec braḥ rāj dhītā».

2° Le Roi épouse une princesse ondoyée par le Roi de l'eau du parasol et de la conque, mais sur un siège inférieur à celui du Roi : on l'appelle : «Samṭec braḥ aggarāj debī».

Son fils est : «Samṭec braḥ rāj oras» *ou* «Samṭec braḥ param rāj putrā».

Sa fille est : «Samṭec braḥ rāj dhītā».

3° Le Roi épouse une princesse qui ne reçoit pas l'eau du parasol et de la conque, mais qui reçoit seulement la conque des mains des brahmanes et dont le titre est donné par un brevet en or, on l'appelle : «Braḥ aggajāyā».

Son fils est : «Samṭec braḥ rāj putrā».

Sa fille est : «Samṭec braḥ rāj putrī».

(Une princesse qui n'a pas reçu de brevet en or est appelée par son nom d'origine. Son fils est : «Braḥ rāj putrā»; sa fille : «Braḥ rāj putrī». Il s'agit dans ce cas d'une simple concubine mais son origine princière donne un certain rang à ses enfants.)

Les «Cau Cam» :

Ce sont les épouses du Roi qui ne sont pas d'origine princière, mais qui ont été ondoyées par le Roi avec l'eau de la conque.

Il y en a six degrés :

1° «Braḥ Piyā» : fonction «Braḥ param».

2° «Braḥ snaṁ» : fonction «Braḥ mnāṅ».

3° «Braḥ sriṅgār» : fonction «Braḥ mè nāṅ».

4° «Braḥ krumakār» : fonction «Braḥ nāṅ».

5° «Braḥ srīkār» : fonction «Anak mnāṅ».

2° *Préas réach piyō* : s'il n'y a eu que mariage rituel.

3° *Préas piyō* : si le Roi l'a prise lui-même, sans cérémonie.

L'ordonnance de S. M. Añ Duoṅ limite leur nombre à quatre. Elles portent en plus de leur titre (*Préas bārom piyō, Préas réach piyō...*) les titres personnels suivants :

a. Chéat satrey;

b. Srey kanhnhar;

c. Téau thidā;

d. Achchhara aksa.

Leurs fils sont : *Réach oros.*

Leurs filles sont : *Réach thidā.*

Les méyou :

Anciennement : ce sont les filles de hauts dignitaires (*namoeun*). Leur titre dépend toujours du même procédé de mariage avec ou sans consentement, avec ou sans rituel.

1° *Préas bārom méyou;*

2° *Préas réach méyou;*

3° *Préas méyou.*

Ordonnance de S. M. Añ Duoṅ :

Quatre *méyou* avec les titres personnels suivants :

a. Sochéat nérī;

b. Sirī kahnha;

c. Tép lakkhana;

d. Eriya āksar.

Leurs fils sont : *Préas oros.*

Leurs filles sont : *Préas thidā.*

Les femmes inférieures :

Anciennement : Le Roi ne les épouse pas. Elles forment sa Cour. Si le Roi les remarque, elles changent de titre dans leur catégorie.

1° *Fille d'un conseiller* (*mukh montrey*) : *Préas snām*; peut devenir : *Préas ménéang.*

6° «Braḥ kaṁṇān» : fonction «Anak nāṅ».

Leurs fils et filles sont : «Braḥ aṅg mcās». Le Roi peut les nommer «Braḥ rāj putrā» *ou* «Braḥ rāj putrī».

Mais ils sont inférieurs en dignité aux fils et filles de la «Samṭec braḥ aggamahesī», de la «Samṭec braḥ aggarāj debī», et de la «Braḥ aggajāyā».

2° *Fille de famille* (*trakaul*) : *Préas kromokar:* peut devenir : *Préas sroengkéar.*

3° *Fille de petit fonctionnaire* (*Préas ponhéa*) : *Préas sroengkéar;* peut devenir : *Préas snăm.*

4° *Fille de serviteur* (*khnhŏm*) : *Préas bamroeu;* peut devenir : *Srey kar.*

5° *Fille d'homme libre ou d'esclave d'état* (*prey ngéar* ou *néak ngéar,* ou *pol*) : *Préas srey kar;* peut devenir : *Préas kromokar.*

Ordonnance de S. M. Añ Duoñ :

Ces cinq catégories sont ramenées à quatre par suppression des *srey kar;* titre *de Préas snăm* accordé aux filles de famille honorées par le Roi;

de sroengkéar : aux filles de petits fonctionnaires (ex-*préas snăm*);

de néak préas ménéang (primitivement elles étaient quatre :

a. Préas srey chéat baupha;

b. Préas masabavar;

c. Préas bassa késar;

d. Préas kantho bautŭm).

Puis S. M. Añ Duoñ a nommé une seule d'entre elles *néak préas ménéang* (titre : *srey tép kanhnhar*); une *Préas ménéang* (titre : *cham soda duong*) et six *Préas néang* (avec titres de :

a. cham sochéat baupha;

b. soda băva;

c. srey tép ăkasa;

d. sokonthoros néasi;

e. phal tép soda chéat;

f. kanth méali).

Les enfants de toutes ces catégories : s'ils sont des fils, on les appelle : *Botr.* S'ils sont des filles, on les appelle : *Botrey.*

Ceux d'une *Préas ménéang* sont :

Samdăch préas réach botr;
Samdăch préas réach botrey.

Ceux d'une *Préas snām* sont :
Préas réach botr;
Préas réach botrey.

Ceux d'une *Préas sroengkéar* sont :
Réach botr;
Réach botrey.

Ceux d'une *Préas kromokar* sont :
Préas botr;
Préas botrey.

Ceux d'une *Préas sreykar* sont :
Botr;
Botrey.

II. *L'Ubhayorāj et l'Uparāj.*

1re *épouse* (Princesse; obtenue de ses parents, épousée rituellement) :

Préas ākkatépi.

2e *épouse* (Princesse, non obtenue, épousée rituellement) :

Préas réach tépi.

3e *épouse* (Princesse, non obtenue, non épousée rituellement) :

Préas tépi.

Leurs enfants sont du rang de *Préas āngk* et leurs fils sont appelés : *Préas réach botr,* leurs filles : *Préas réach botrey.*

Le Māha uparāj a des épouses de même nom et des fils de même appellation que l'Ubhayorāj.

1° *Son épouse* est une Princesse, ondoyée par l'eau du parasol et de la conque, versée par les brahmanes sur le trône de même niveau que son époux, on l'appelle : «Samṭec braḥ mahesī».

2° *Son épouse* est une Princesse, ondoyée par l'eau de la conque, en dehors du trône princier, on l'appelle : «Braḥ rāj debī».

Leurs enfants sont «Samṭec» mais c'est le Roi qui leur accorde leur titre.

Épouses secondaires :

Femme non Princesse : le Roi accorde au Prince l'autorisation de leur donner lui-même un nom, qui est de la catégorie de :

«Braḥ krumakār»;

«Braḥ srīkār»;

«Braḥ kaṁṇān».

Leurs enfants sont tous «Braḥ aṅg mcās» (comme ceux que le Roi a des «Cau Cam», mais d'un rang inférieur à ceux-ci).

Les épouses et les enfants de l'Uparāj passent après ceux de l'Ubhayorāj.

III. Le *Samtec.*

1° *Son épouse* est une Princesse du rang de «Braḥ aṅg mcāś», on l'appelle : «Braḥ debī».

Leurs enfants sont : «Braḥ oras, Braḥ dhītā», mais d'un degré inférieur à ceux de l'Ubhayorāj et de l'Uparāj.

2° *Son épouse* est une Princesse du rang de «Anak aṅg mcās», on l'appelle : «Braḥ jāyā».

Leurs enfants sont : «Anak aṅg mcās».

3° *Son épouse* est une femme qui n'est pas princesse, on l'appelle : «Anak mnāṅ».

Leurs enfants sont : «Anak aṅg mcās».

IV. Le *Braḥ aṅg mcās.*

Deux *Préaṣ āngk* qui s'unissent transmettent à leurs enfants leur rang de *Préas āngk.*

Un prince *Préas āngk* ou une princesse *Préas āngk* qui épouse quelqu'un d'un rang inférieur transmet à ses enfants le titre de *Préas vongsā.*

1° *Son épouse* est une «Braḥ aṅg mcās», on l'appelle : «Braḥ Jāyā».

Leurs enfants sont de rang «Braḥ aṅg mcās», on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā».

2° *Son épouse* est une «Anak aṅg mcāś», on l'appelle : «Jāyā».

Leurs enfants sont de rang «Anak aṅg mcās», on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā».

3° *Son épouse* n'est pas princesse («Anak rāj vaṅs», «Braḥ vaṅs» ou fille d'un particulier), on l'appelle : «Anak mnāṅ».

Leurs enfants sont de rang «Anak aṅg mcās», on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā».

V. Le *Anak aṅg mcās.*

1° *Son épouse* est une «Anak aṅg mcās», on l'appelle : «Jāyā».

Leurs enfants sont de rang «Anak aṅg mcāś», on les appelle : «Braḥ oras, Braḥ dhītā».

2° *Son épouse* n'est pas princesse, on l'appelle : «Saṁrāp».

Leurs enfants sont de rang «Anak rāj vaṅs». On les appelle «Oras, Dhīta». Ils n'ont plus droit à l'emploi du vocabulaire royal.

VI. Le *Anak rāj vaṅs.*

1° *Son épouse* est une «Anak rāj vaṅs» : elle n'a pas de titre.

Leurs enfants sont de rang «Anak rāj vaṅs». On les appelle «Putr prus, Putr srī».

2° *Son épouse* est une «Braḥ vaṅs» ou une simple particulière : elle n'a pas de titre.

Leurs enfants sont de rang «Braḥ vaṅs».

VII. Le *Braḥ vaṅs.*

Les *Braḥ vaṅs* qui se marient entre eux transmettent leur rang à leurs enfants.

S'ils épousent une personne de rang inférieur, leurs enfants portent le titre de *Āngk.*

Préas āngk, *Préas vongsā* et *Āngk* forment la classe de *Préas réach vongsā.*

Si un *Āngk* épouse quelqu'un de rang inférieur, ses enfants sont de rang *Āngk préas nhéat* et on les appelle *Néak.*

Si deux *Néak* se marient ensemble leurs enfants restent *Néak.*

Si un *Néak* épouse quelqu'un de rang inférieur, ses enfants deviennent *Réasth*, c'est-à-dire gens du peuple.

1° *Son épouse* est une «Braḥ vaṅs» : elle n'a pas de titre. Leurs enfants restent «Braḥ vaṅs».

2° Il épouse une simple particulière : leurs enfants sortent définitivement de la Famille royale.

Épouses des Princes :

A. *Épouses de princes nommés à une fonction d'État.*

a. Princesse épousée rituellement après consentement des parents : on l'appelle *Préas ākkachéayéa.*

b. Princesse concubine : on l'appelle *Préas chéayéa.*

c. Fille de rang *Préas vongsā* :

— épousée rituellement, avec consentement, on l'appelle *Néak ménéang;*

— épousée rituellement, sans consentement, on l'appelle *Ménéang;*

— concubine : on l'appelle *Néak;*

— roturière : on l'appelle *Néang.*

B. *Épouses de princes qui n'ont pas été nommés à une fonction d'État.*

a. Princesse, épousée rituellement, après consentement : on l'appelle *Ākkaponita.*

b. Princesse, épousée rituellement sans consentement : on l'appelle *Préas réach ponita.*

c. Concubine : on l'appelle *Préas ponita.*

d. Préas vongsā, épousée rituellement, après consentement : on l'appelle *Ménéang.*

e. Préas vongsā, épousée rituellement, sans consentement : on l'appelle *Néak.*

f. Préas vongsā, concubine : on l'appelle *Néang.*

g. Fille du peuple : on l'appelle *Néang.*

* * *

La comparaison de ces deux tableaux est instructive. Il est hors de doute que S. M. Añ Duoṅ a pris cette ordonnance en vue de simplifier la hiérarchie de ses épouses, des princes, et des enfants nés de ces unions. A. Leclère décrit sans doute le ou les systèmes *antérieurs* à cette réforme, en se servant soit des anciens codes qu'il avait traduits, soit de sources orales (auxquelles il a fréquemment recours dans ses autres ouvrages). Malheureusement, nous ignorons ses références, et ne pouvons vérifier ses sources, même quand elles semblent suspectes. Lorsqu'il parle d'« une ordonnance de S. M. Angk-Duong » (qui ne peut être que celle dont nous avons donné la traduction), on peut constater qu'il s'est lourdement trompé. Nulle part il n'est question dans notre texte d'une deuxième épouse du Roi nommée « Mongkol tévi » et d'une troisième épouse nommée « Tévi mongkol ». La classe des « Méyou » n'existe pas plus que celle des « angk préas nhéat ». Que dire enfin des « épouses inférieures » dont A. Leclère nous dit que S. M. Añ Duoṅ a ramené leur catégorie de cinq à quatre... mais dont il donne ensuite cinq classes (Préas snam, Sroengkèar, Néak

Préas ménéang, Préas ménéang, Préas néang) et qu'il décrit une deuxième fois différemment à propos des appellations de leurs enfants (Préas ménéang, Préas snam, Préas sroengkéar, Préas kromokar, Préas sreykar). Sa conception du titre dépendant de la fonction occupée par le mari n'est fondée sur rien : sa «Préas cheayea» par exemple, loin d'être une concubine, est au contraire l'épouse de second rang d'un Samṭec ou l'épouse de premier rang d'un «Braḥ aṅg mcās».

Quant à sa construction des mariages d'après l'absence ou la présence du consentement des parents, elle semble bien artificielle. La règle est autre : le titre, accordé à une épouse et gravé sur une feuille d'or, varie en fonction du rite qui a été employé lors du mariage. On remarquera enfin qu'il ignore deux importantes catégories de «princes» : les «Anak aṅg mcās» et les «Anak rāj vaṅs».

On peut en définitive tracer ainsi le tableau de l'articulation de la Famille royale au Cambodge d'après l'ordonnance de S. M. Aṅ Duoṅ :

Le Roi épouse une princesse : suivant le rite employé, elle portera le titre de :

«Samṭec braḥ aggamahesī» (ou «Samṭec braḥ āggamahesī»);
«Samṭec braḥ aggarāj debī»;
«Braḥ aggajāyā».

Leurs enfants portent tous le titre de «Samṭec».

Le Roi épouse une femme qui n'est pas princesse : suivant le rite employé, elle portera le nom général de «Cau Cam» et le titre particulier de :

«Braḥ piyā»;
«Braḥ snaṁ»;
«Braḥ sriṅgār»;
«Braḥ krumakār»;
«Braḥ srīkār»;
«Braḥ kaṁṇān».

Leurs enfants portent le titre de «Braḥ aṅg mcās» (à moins que le Roi n'en décide autrement).

La règle concernant le degré d'éloignement dans la Famille royale est que deux princes de même rang transmettent leur rang à leurs héritiers. Toutefois, les «Samṭec» doivent demander au Roi de donner ce titre à leurs enfants.

Lorsqu'un prince épouse une princesse d'un rang inférieur, leurs enfants descendent d'un rang dans la hiérarchie, laquelle s'établit ainsi :

«Samṭec»;
«Braḥ aṅg mcās»;
«Anak aṅg mcās»;
«Anak rāj vaṅs» (pour lesquels on n'utilise plus le vocabulaire royal);
«Braḥ vaṅs» (*idem*).

APPENDICE

Termes et titres employés dans la Famille Royale d'après l'ordonnance de S. M. AṄ DUOṄ [1]

Ksatr	Prince (*a.* 3, *a.* 4).
Ksatrī	Princesse. Terme employé à partir du rang de «Anak aṅg mcās» (*a.* 7).
Khattiyakaññā (Ksatr khattiyakaññā)	Princesse. Épouse du Roi (*a.* 1, *a.* 2, *a.* 3); de l'Ubhayorāj ou de l'Uparāj (*a.* 4); d'un «Samṭec» si elle a le rang de «Braḥ aṅg mcās» (*a.* 5); d'un «Braḥ aṅg mcās» si elle a elle-même ce rang (*a.* 6); d'un «Samṭec» si elle a rang de «Anak aṅg mcās» (*a.* 5).
Ṅār	Fonction, emploi, rang honorifique.
Cau Cam	Épouses du Roi qui ne sont pas princesses (Ksatr khattiyakaññā) mais qui ont été ondoyées de l'eau de la conque par le Roi (*a.* 3) : elles se subdivisent en six classes.
Jāyā	Épouse d'un «Braḥ aṅg mcās» ayant elle-même rang de «Anak aṅg mcās» (*a.* 6). Épouse d'un «Anak aṅg mcās» ayant elle-même ce rang (*a.* 7).
Piya putr	Terme employé pour désigner : les enfants d'un «Braḥ aṅg mcās» et d'une «Anak aṅg mcās», d'une «Braḥ vaṅs» ou d'une fille non titrée : ils sont de rang «Anak aṅg mcās» (*a.* 6); les enfants de deux «Anak aṅg mcās» ou d'un «Anak aṅg mcās» et d'une «Saṁrāp» (*a.* 7).
Piya putr ksatrā Piya putr ksatrī	Termes employés pour désigner les enfants d'un «Samṭec» et de la «Braḥ debī» (*a.* 5).
Putr prus Putr sri	Termes employés pour désigner : les enfants de deux «Anak rāj vaṅs» (*a.* 8); d'un «Anak rāj vaṅs» et d'une «Braḥ vaṅs» ou d'une fille sans titre (*a.* 8); de deux «Braḥ vaṅs» (*a.* 9).
Braḥ aggajāyā	Princesse épouse du Roi qui a reçu la conque des mains des Brahmanes (*a.* 2).

[1] Classés d'après l'ordre alphabétique cambodgien du dictionnaire de l'Institut Bouddhique.

Braḥ aṅg mcās	Titre des enfants du Roi et d'une princesse que le Roi n'établit pas Aggajāyā dans son brevet (*a.* 2); du Roi et d'une «Cau Cam» ou d'une «Anak» (*a.* 3); des enfants de l'Ubhayorāj ou de l'Uparāj et d'une épouse non princesse (*a.* 4); des enfants d'un «Samṭec» et de la «Braḥ debī» (*a.* 5); des enfants nés du mariage de deux «Braḥ aṅg mcās» (*a.* 6);
Braḥ oras Braḥ dhītā	Termes employés pour désigner : les enfants de l'Ubhayorāj ou de l'Uparāj et d'une épouse non princesse (*a.* 4); ceux d'un «Samṭec» et de la «Braḥ debī», de la «Braḥ Jāyā» ou de la «Anak mnāñ» (*a.* 5); ceux d'un «Braḥ āṅg mcās» et de la «Braḥ Jāyā», de la «Jāyā» ou de la «Anak mnāñ» (*a.* 6); ceux de deux «Anak aṅg mcās» (*a.* 7).
Braḥ kaṁṇān	6ᵉ classe des «Cau Cam».
Braḥ krumakār	4ᵉ classe des «Cau Cam».
Braḥ jāyā	Épouse d'un «Samṭec» ayant elle-même rang de «Anak aṅg mcās (*a.* 5). Épouse d'un «Braḥ aṅg mcās» ayant elle-même ce rang (*a.* 7).
Braḥ debī	Épouse d'un «Samṭec» ayant elle-même rang de «Braḥ aṅg mcās» (*a.* 5).
Braḥ nāñ	Fonctions de la «Braḥ krumakār».
Braḥ param	Fonctions de la «Brah piyā».
Braḥ piyā	1ʳᵉ classe des «Cau Cam».
Braḥ piya putr ksatrā Braḥ piya putr ksatrī	Termes employés pour désigner : les enfants de l'Ubhayorāj ou de l'Uparāj et de la «Braḥ mahesī» ou de la «Braḥ rāj debī» (*a.* 4 : ils ont titre de «Samṭec»); ceux d'un «Samṭec» et de la «Braḥ debī» (*a.* 5); ceux d'un «Braḥ aṅg mcās» et de la «Braḥ jāyā» ou de la «Jāyā» (*a.* 6).
Braḥ mê nāñ	Fonctions de la «Braḥ sriṅgār».
Braḥ mnāñ	Fonctions de la «Braḥ snaṁ».
Braḥ rāj debī	Épouse de l'Ubhayorāj ou de l'Ubarāj qui a été ondoyée avec l'eau de la conque (*a.* 4).
Braḥ rāj putr	Terme employé pour désigner un enfant né du Roi (*a.* 1, 2, 3).
Braḥ snaṁ	2ᵉ classe des «Cau Cam».
Braḥ sriṅgār	3ᵉ classe des «Cau Cam».

Braḥ srīkār.	5ᵉ classe des «Cau Cam».
Braḥ vaṅs.	Enfants nés d'un «Anak rāj vaṅs» et d'une «Braḥ vaṅs» ou d'une fille non titrée (*a.* 8). Enfants de deux «Braḥ vaṅs» (*a.* 9).
Samṭec braḥ aggamahesī Samṭec braḥ āggamahesī	La Reine ondoyée par les Brahmanes sur un trône de même niveau que le Roi (*a.* 1).
Samṭec braḥ aggarāj debī.	La Reine ondoyée par le Roi sur un trône d'un degré inférieur (*a.* 1).
Samṭec braḥ mahesī	Épouse de l'Ubhayorāj ou de l'Uparāj, ondoyée sur le trône princier (*a.* 4).
Samṭec braḥ rāj putrā Samṭec braḥ rāj putrī	Enfants du Roi et de l'Aggājāyā (*a.* 2).
Samṭec braḥ rāj oras Samṭec braḥ param rāj putrā Samṭec braḥ ayya putr.	Fils nés du Roi et de l'«Aggamahesī» ou de l'«Aggarāj debī» (*a.* 1).
Samṭec braḥ rāj dhītā	Filles nées du Roi et de l'«Aggamahesī» ou de l'«Aggarāj debī» (*a.* 1).
Saṁrāp.	Épouse d'un «Anak aṅg mcās», mais d'un rang inférieur à celui-ci (*a.* 7).
Anak.	Toutes les concubines du Roi qui ne sont pas «Cau Cam» (*a.* 3).
Anak aṅg mcās	Titre des enfants nés d'un «Samṭec» et de la «Braḥ jāyā» (celle-ci étant déjà du rang de «Anak aṅg mcās» (*a.* 5); des enfants nés d'un «Braḥ aṅg mcās» et d'une «Anak aṅg mcās» ou d'une «Anak mnāṅ» (*a.* 6).
Anak nāṅ	Fonctions de la «Braḥ kaṁṇāṅ».
Anak mnāṅ.	Fonctions de la «Braḥ srīkār» (*a.* 3). Épouse non princesse d'un «Samṭec» (*a.* 5). Épouse d'un «Braḥ aṅg mcās» et d'une «Anak rāj vaṅs», d'une «Braḥ vaṅs» ou d'une fille non titrée (*a.* 6).
Anak rāj vaṅs	Titre des enfants nés d'un «Anak aṅg mcās» et d'une «Saṁrāp» (ils perdent le droit au vocabulaire royal : *a.* 7); des enfants de deux «Anak rāj vaṅs» (*a.* 8).
Oras. Dhītā	Terme employé pour désigner les enfants d'un «Anak aṅg mcās» et d'une «Saṁrāp» (ils sont du rang de «Anak rāj vaṅs» : *a.* 7).

OUTILLAGE HOABINHIEN
À GIÁP KHÂU
PORT-COURBET
(NORD VIỆT-NAM)

par

E. SAURIN

Je dois à M. A. Bernard, alors qu'il dirigeait en 1954 la mine de charbon de Giáp Khâu, sur le rivage Est de Port-Courbet, de m'avoir signalé la trouvaille, aux abords de sa concession, d'outils en pierre taillée, et de m'avoir ensuite guidé sur les lieux de ses trouvailles.

Dans le golfe, noyé à marée haute, qui constitue par ailleurs le cours inférieur et l'embouchure du Song Dien Vong, ou rivière de Nga Hai, sur sa rive gauche, et aux environs de l'îlot coté 27 dans lequel est exploité le charbon, à 1.500 m. à l'O.-S.-O. du village de Giáp Khâu [1], on trouve, à marée basse, dans la vase couverte de palétuviers, des outils taillés ainsi que des blocs et des galets de rhyolite, dont l'aspect bien particulier contraste avec celui des grès siliceux qui constituent la région.

Les affleurements de rhyolite en place les plus voisins sont situés à 20 km. au Nord; plus loin, à 30 et 50 km. au N.-E., ces roches forment de plus vastes massifs dans la région de Pho Ba Ché et au N.-E. de Tien Yen. E. Patte signale bien, incidemment, à propos des îles de la baie de Fai Tsi Long, que des galets de rhyolite sur les plages peuvent s'expliquer par d'anciens apports alluviaux [2]. Dans la région qui nous occupe, ces outils et galets seraient les seuls témoins résiduels, et ils ne sont pas abondants, d'un tel système alluvionnaire dont ne subsistent pas d'autres traces. La coupe fournie par la défonçade de Giáp Khâu (cf. *infra*) ne montre pas de galets de rhyolites. Les blocs non travaillés sont parfois assez volumineux, contrastant avec les dimensions plus réduites des galets, de sorte qu'il faudrait admettre pour ces matériaux non classés une origine très proche que dément la répartition des affleurements. Les conglomérats mésozoïques du voisinage, alternant avec les grès, ne contiennent pas non plus d'éléments rhyolitiques. Il faut

---

(1) Service géographique de l'Indochine : Feuille Hongay au 1/25.000°, 1951.

(2) E. Patte : *Études géologiques dans l'Est du Tonkin* (*Bull. Serv. géol. Ind.*, vol. XVI, fasc. 1er, Hanoi, 1927, p. 198).

donc admettre l'importation de ce matériel à Port-Courbet de la région des affleurements ou des rivières qui les traversent en amont.

La position très générale de ce matériel au-dessous des hautes mers est à noter; une seule pièce en a été trouvée hors de la mangrove, sous 30 cm. de terre, dans la défonçade Nord de l'exploitation de Giáp Khâu. Il s'y trouve, très généralement aussi, auprès du rivage toujours émergé, parmi des éboulis gréseux et des sables en provenant que recouvre la vase marine.

A la surface rocheuse de ces rives toujours émergées, où nous n'avons pu trouver semblable matériel, se recueillent par contre des tessons de poteries de diverses époques (poteries néolithiques «au panier», poteries Han et tessons modernes)[1]. Une petite hache polie, plate et rectangulaire a en outre été trouvée à 100 m. du rivage, au milieu des palétuviers et dans la vase, donc dans des conditions analogues à celles des outils taillés, et témoigne de la fréquentation de la lagune, dont les bords étaient également occupés, à l'époque néolithique.

*
* *

Le matériel lithique ancien recueilli à Giáp Khâu comporte les pièces suivantes :

Des percuteurs; l'un, subconique, de grandes dimensions (20 cm. de long sur 9 cm. de plus grand diamètre); d'autres, subrectangulaires, plus petits, ayant de

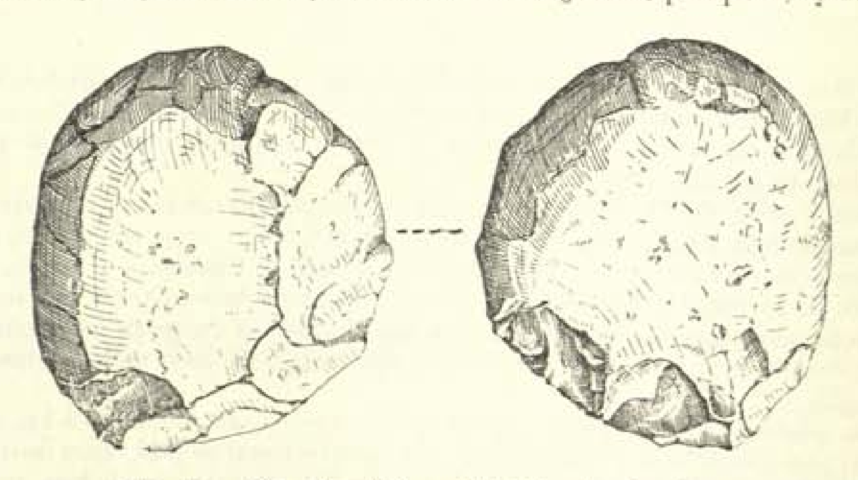


Fig. 15. — Disque formé d'un galet taillé sur les deux faces.
Réduit aux 2/3.

9 à 10 cm. de long, sont des galets bruts portant sur l'une de leurs extrémités des éclatements dus à l'usage.

Un broyon cylindrique montre sur une partie de sa périphérie de larges enlèvements qui semblent avoir été destinés à faciliter la préhension.

Un disque est formé d'un galet taillé sur les deux faces, sur une partie de sa périphérie (fig. 15).

---

[1] A propos de ces vestiges postérieurs, je saisis ici l'occasion de signaler, non loin de là, un gisement de stûpas en terre cuite : sur le rivage Sud de l'île aux buissons, la piste qui va de Vat Chay à la ferme Lapique entaille, à 600 mètres à l'Ouest d'une pagode située sur le rivage, et à 4 kilomètres à l'Ouest de Vat Chay, une plaine alluviale. Dans le talus de la piste et à ses abords se voient là des modèles de stûpas en terre cuite non vernissée, analogues à ceux figurés par H. Parmentier et R. Mercier (*Eléments anciens d'architecture au Nord Việt-nam*, in *BEFEO*, XLV, fasc. 2, 1952, pl. XXIII) qui proviennent de sites voisins : grotte des Merveilles et île aux Cerfs.

Un racloir a été obtenu d'un galet polyédrique caréné dont un bord est taillé (fig. 16). Sur une autre pièce, une forme analogue a été réalisée par abattement d'une partie d'un gros galet. Des types similaires se trouvent dans le Hoabinhien de Hoa Binh [1].

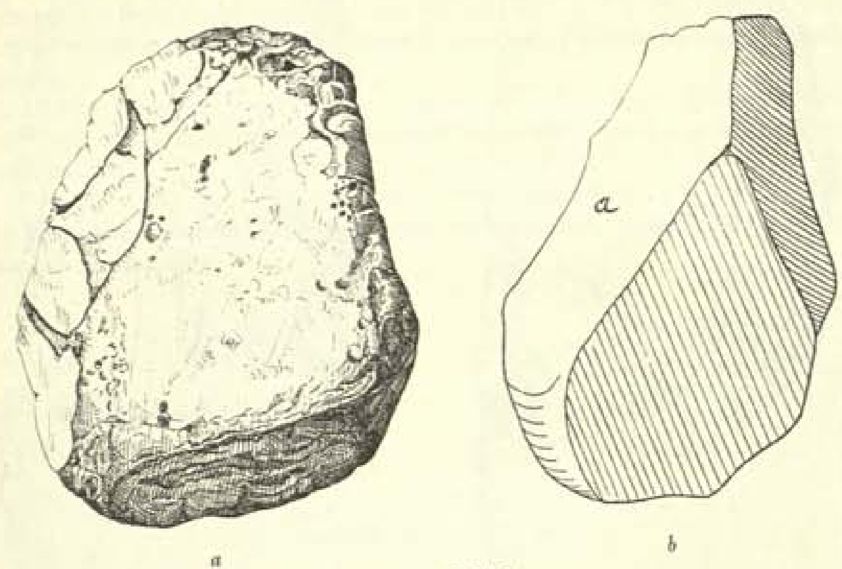


Fig. 16. — Racloir.
a. Face a et bord travaillé. — b. Aspect schématique. [Réduit aux 2/3.]

Un autre type de racloir est tiré d'un galet ovoïde cassé dont la face d'éclatement est plane, et la face corticale, convexe, a reçu de larges retouches verticales (fig. 17).

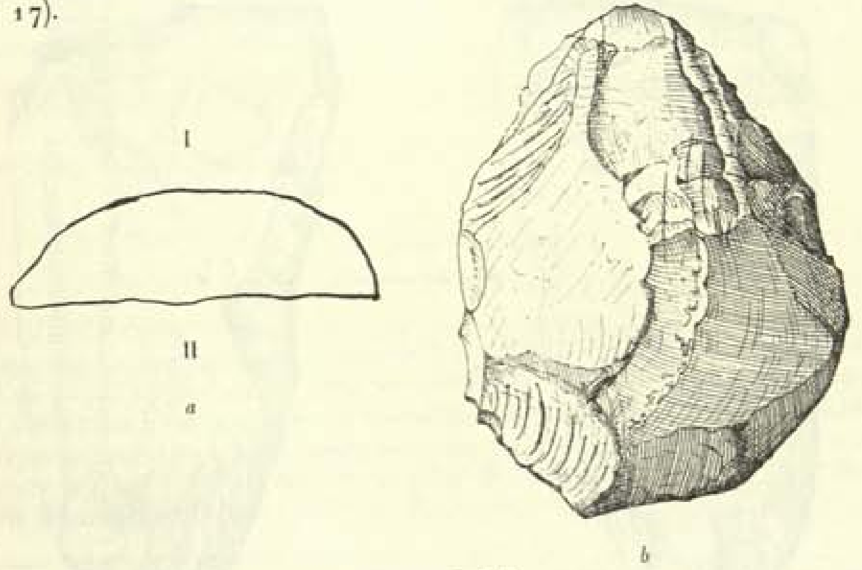


Fig. 17. — Racloir.
a. Coupe. I, face corticale taillée; II, face éclatée sans retouche; b. Face I. [Réduit aux 2/3.]

(1) M. Colani : *L'âge de la pierre dans la province de Hoa Binh (Tonkin)* [*Mém. Serv. géol. Ind.*, vol. XIV, fasc. 1er, Hanoi, 1927], pl. I, fig. 1, 5.

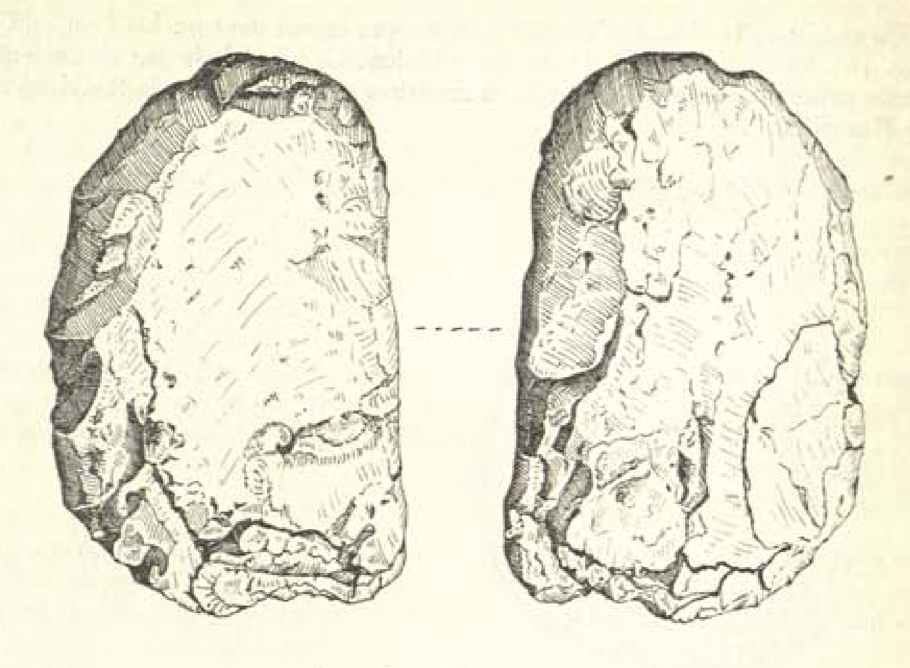


Fig. 18. — Galet elliptique.

Réduit aux 2/3.

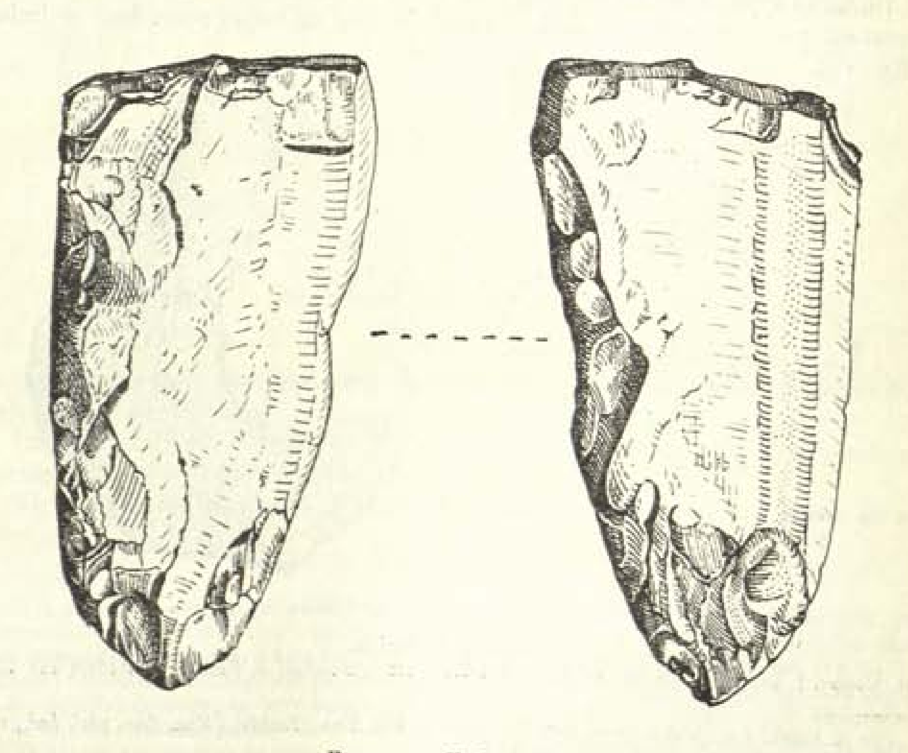


Fig. 19. — Hache courte.

Un galet elliptique, grossièrement taillé à sa périphérie, sauf sur une extrémité formant talon, peut être une ébauche de hache (fig. 18). Des pièces analogues ont été décrites dans le Bacsonien du Bac Son [1] et existent aussi dans le Hoabinhien [2].

Une «hache courte» (fig. 19) porte de légères retouches latérales, et sa pointe, taillée sur les deux faces, est cependant mousse, soit qu'il s'agisse d'une ébauche, soit que sa destination n'ait pas nécessité une forme particulièrement tranchante ou acérée.

Une hache triangulaire sur moitié de galet, qui, avant d'être éclaté pour confectionner cet objet, avait très probablement servi de broyon, car le talon en est piqueté et montre des traces d'usage, est largement taillée sur sa face éclatée à la pointe et sur les bords, et porte des enlèvements plus réduits à la pointe et sur un bord de sa face corticale (fig. 20). Cette hache, mince, rappelle certains instruments du Hoabinhien [3].

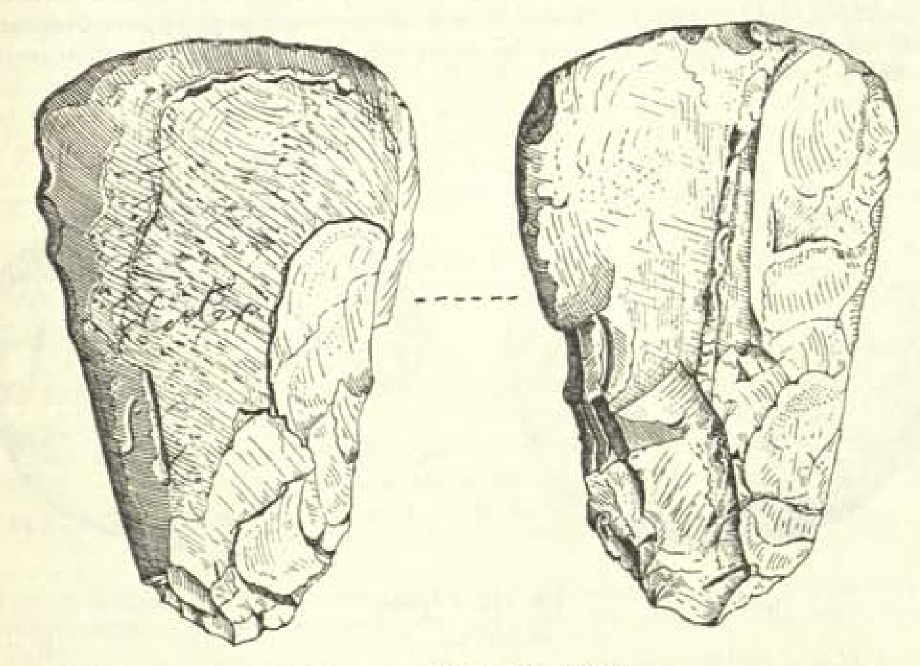


Fig. 20. — Hache triangulaire.
Réduite aux 2/3.

Une pointe a une forme assez caractéristique (fig. 21); c'est un galet discoïde taillé en pointe obtuse sur un bord par enlèvement de larges éclats sur les deux faces. Cette pièce a été trouvée sur la concession «Neptune», au Nord de Giáp Khẩu. Des types comparables ont été mentionnés sous le nom de «percuteurs» ou d'«instruments à angle saillant» dans le mobilier de l'abri-sous-roche de Lang Bon, dans le Thanh-Hoa [4].

(1) H. Mansuy : *Stations préhistoriques dans les cavernes du massif calcaire de Bac Son (Tonkin)* [*Mém. Serv. géol. Ind.*, vol. XI, fasc. 2, Hanoi, 1924], pl. II, fig. 1; V, fig. 4; VI, fig. 3.

(2) M. Colani : *loc. cit.*, pl. V, fig. 5.

(3) M. Colani : *loc. cit.*, pl. III, fig. 4; pl. XI, fig. 5.

(4) M. Colani : *Recherches sur le préhistorique indochinois* (*BEFEO*, vol. XXX, nos 3-4, Hanoi, 1931), pl. XLV, fig. 9-10.

Enfin, des blocs assez volumineux de rhyolite, pesant plusieurs kilogrammes, atypiques, dont certains ont pu servir de meules, complètent ce matériel. Il est peu probable qu'ils aient servi de matière première pour la confection des outils, la technique de ceux-ci montrant, selon la coutume des industries hoabinhiennes, l'utilisation de galets bruts à formes naturelles voisines de l'objet désiré, et non la taille sur éclats et l'emploi de nucléi. De tels galets se rencontrent aussi à Giáp Khâu, et pourvoyaient à la confection et au remplacement des pièces désirées.

La plupart de ces objets, légèrement roulés, sont recouverts entièrement ou partiellement d'une patine ferrugineuse.

Cet outillage trouve son équivalent dans le matériel taillé hoabinho-bacsonien, ainsi que nous l'avons mentionné ci-dessus à propos des pièces décrites.

Rappelons que le Bacsonien n'est que la phase la plus récente du Hoabinhien, caractérisée par l'emploi, concurremment avec les pièces taillées, d'outils partiellement polis; et le terme de « Hoabinhien » a été récemment employé pour désigner cet ensemble « mésolithique » antérieur au Néolithique à outils entièrement polis [1].

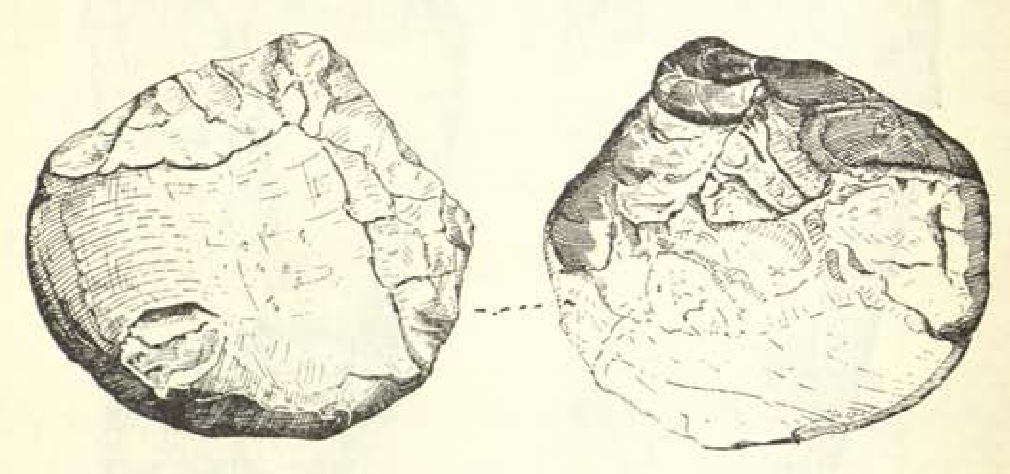


Fig. 21. — Pointe.
Réduite aux 2/3.

Si la rhyolite employée donne à l'outillage de Giáp Khâu de l'analogie avec le Bacsonien du Bac Son, l'absence d'outils partiellement polis, qui n'est peut-être pas significative, vu le caractère sporadique de ces trouvailles — mais il faut remarquer que de tels outils ne figurent pas non plus dans le matériel taillé recueilli à Dong Mo et à Hayat (cf. ci-dessous) — ne permet pas cependant de lui appliquer ce nom. Notons que la hache courte, considérée comme typique du Hoabinhien [2], la hache triangulaire, la pointe obtuse appartiennent à des séries peu ou pas représentées dans le massif de Bac Son; mais des haches courtes se retrouvent dans le

[1] M. W. F. Tweedie : *The stone age in Malaya* in *Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society*, vol. XXVI, pt. 2, Singapore, 1953).

[2] M. Colani : *L'âge de la pierre dans la province de Hoa Binh* (loc. cit.).

M. Colani : *Quelques paléolithes hoabinhiens typiques de l'abri sous-roche de Lang Kay* (*Bull. Soc. préhist. française*, t. XXVI, n° 6, Paris, 1929).

Bacsonien du Laos, soit taillées [1], soit à tranchant poli [2], et il en est de même des haches triangulaires [1]. Ces remarques soulignent la similitude générale de ces matériels, mais semblent permettre aussi d'observer des nuances locales; et l'outillage de Giáp Khẩu aurait ainsi plus d'affinités avec le Hoabinhien d'Hoa Binh, du Nord-Annam et du Laos, avec le Bacsonien taillé du Laos, qu'avec le matériel taillé du massif du Bac Son, cependant beaucoup plus proche.

* * *

La culture dont témoignent ces vestiges de Giáp Khẩu a, dans la zone littorale de la baie d'Along, une grande extension.

Les gisements et kjökkenmöddinger de grottes de Chợ Tròi, au Nord de Port-Courbet [3] et de Đồng-Câu (village de Yên Mĩ, province Quảng Yên) [4] ne diffèrent pas, selon M. Colani qui les a découverts, des stations similaires du Bac Son.

Quant aux gisements littoraux on intercotidaux analogues à celui de Giáp Khẩu, il en existe en d'autres points du rivage de Port-Courbet : dans la concession minière « Neptune », au Nord de Giáp Khẩu, où a été recueillie la pointe obtuse ci-dessus décrite, et à Đồng Mô, sur la rive Ouest de Port-Courbet. En ce point, également orthographié Đồng Mang et Đồng Mau, J. G. Andersson [5] a trouvé une riche station de la « culture de Đanh Do La » [6]. Les récoltes qu'y fit par la suite M. Colani, conservées au Musée Louis Finot à Hanoi et non étudiées, montrent en outre, avec la même provenance, des outils taillés nombreux, notamment des haches et des haches courtes en rhyolite et phtanite.

Sur les berges des îles du chenal de Campha, M. A. Bernard a noté la présence de rhyolites taillées.

A 2 km. à l'Est de Campha-Port, j'ai remarqué des rhyolites non façonnées, au bord de la mer, à l'embouchure du deuxième ruisseau, non dénommé sur la carte, que traverse la route en allant de Campha-Port à Mong Dzuong.

Plus à l'Est encore, semblable matériel, comprenant des rhyolites et des grès taillés, des racloirs discoïdes, avait été recueilli par M. Colani, sur les indications de M. A. Bernard, près de Ha Yat, dans l'île de Ké Bao [7].

---

(1) J. Fromaget et E. Saurin : *Note préliminaire sur les formations cénozoïques et plus récentes de la chaîne annamitique septentrionale et du Haut-Laos* (*Bull. Serv. géol. Ind.*, vol. XXII, fasc. 3, Hanoi, 1936).

(2) E. Saurin : *Station néolithique avec outillage en silex à Nhommalat* (*BEFEO*, t. XLVI, fasc. 2, 1952).

(3) M. Colani : *Recherches préhistoriques en baie d'Along* (*Cahiers de l'EFEO*, n° 17, Hanoi, 1938, p. 12).

(4) M. Colani : *Découvertes préhistoriques dans les parages de la baie d'Along, 1938* (Inst. indoch. pour l'étude de l'homme, *C.R. 1938*, Hanoi, 1938, p. 93).

(5) J. G. Andersson : *Topographical and archaeological studies in the Far-East : Archaeological Research in the Fai Tsi Long Archipelago, Tonkin* (*Museum Far-Eastern Antiquities, Bull. n° 11*, Stockholm, 1939).

(6) Le matériel du site de Đanh Do La, île de la baie de Fai Tsi Long, n'a pas été décrit, à ma connaissance, et n'a fait l'objet que de brèves mentions de la part de M. Colani (*loc. cit. supra*). D'après ses récoltes (Musée Louis Finot), il comporte essentiellement des petites haches entièrement polies, toutes à tenon, des « pierres à sillons » (deux exemplaires en sont figurés *in* Colani, Inst. ind. étude de l'homme, *loc. cit.*, 1938, pl. XV); des galets à encoches qui durent servir de pesons de filets de pêche; et de la poterie « au panier » parfois ornée de cordons d'applique ondulés.

D'une façon générale, et d'après les observations faites sur d'autres sites, l'ensemble de la culture de Đanh Do La, caractérisée par ses « pierres à sillons », comporte aussi, d'après M. Colani, des haches plates rectangulaires et trapézoïdales sans tenon, et divers décors de poteries sur lesquels sont données quelques indications in *Cahiers EFEO*, 1938 (*loc. cit.*).

(7) Les récoltes de M. Colani conservées sous la provenance de Ha Yat comprennent aussi,

*
* *

Le mode de gisement de cet outillage, au-dessous des hautes mers et dans la zone intercotidale, qui est celui de Giáp Khâu, ainsi que des îles du chenal de Campha et de Ha Yat, peut-être aussi de Đồng Mô, amène les réflexions suivantes :

Ces rivages ont pu être fréquentés seulement à marée basse, comme ils le sont actuellement, et sans doute depuis le Néolithique.

Ils ont pu être habités sur des buttes artificielles ou sur des pilotis, isolés à marée haute. On observe bien, dans la lagune de Giáp Khâu, des buttes artificielles isolées aux hautes mers, en terre et blocs de grès locaux. Certaines sont des assises d'anciens fours à sel; d'autres, des substructions possibles d'habitations, mais relativement récentes, car aucune ne nous a montré de vestiges préhistoriques. A Campha-Mines, des maisons de pêcheurs sont ainsi actuellement établies près du rivage sur des buttes isolées à marée haute. Mais, cette hypothèse n'a donc pas de supports probants pour d'éventuels habitats hoabinhiens.

Enfin, ces gisements peuvent témoigner d'un niveau marin légèrement inférieur au niveau actuel. Ce point retiendra maintenant notre attention, d'autant que des variations du niveau de la mer ont été supposées en baie d'Along au cours des temps préhistoriques.

*
* *

A Đanh Do La, J. G. Andersson [1] estime qu'à l'époque où était établi le village qui a laissé les vestiges de cette culture néolithique, la mer occupait un niveau supérieur de deux mètres au niveau actuel. Il se base sur des considérations topographiques, ce niveau donnant un rivage et un site plus favorables à la pêche, et sur la présence de ponces flottées dans les niveaux archéologiques qui l'amènent à supposer que les lisières de la station préhistorique, actuellement à quelques centaines de mètres des plages, étaient alors directement baignées par la mer.

On peut se demander toutefois si ces ponces ne sont pas antérieures aux dépôts néolithiques et ne jalonnent pas précisément une ancienne terrasse marine qui constitue simplement leur substratum [2]. J'ai en effet observé, dans l'île de Bach Long Vi (ou Nightingale), au milieu du golfe du Tonkin, des ponces flottées abondantes sur une terrasse littorale de 2 mètres.

Faisant suite à une série d'anciens niveaux marins, actuellement émergés, un niveau de cet ordre, le plus récent et le plus net, existe bien en baie d'Along et des indices en sont connus entre 1 m. 50 et 2 m. 50 au-dessus des hautes mers actuelles, marqués non seulement par une ligne d'érosion, mais parfois aussi par des cordons d'huîtres subfossiles restées scellées au rocher [3].

J'ai observé pour ma part, à 5 km. à l'Ouest de Campha-Mines, dans une petite grotte qui s'ouvre au bord de la route de Hongay à Campha, un cordon d'huîtres fixées jusqu'à 1 m. au-dessus du plancher de la grotte, soit à 1,50-2 m. au-dessus

---

outre ces outils taillés, des haches polies rectangulaires, des «pierres à sillons» et de la poterie; sans qu'on puisse préciser, comme à Đồng Mô, si ces témoins de la culture de Đanh Do La proviennent du même site que les pierres taillées, ou d'emplacements voisins.

(1) J. G. Andersson : *Archeaological Research in the Fai Tsi Long archipelago, Tonkin* (loc. cit.).

(2) De même, H. Le Breton avait conclu de la présence de vestiges néolithiques sur des terrasses marines d'Annam à la contemporanéité des deux formations (H. Le Breton : *L'âge des terrasses marines récentes du Xu Nghê dans le Nord-Annam*, *CR Ac. Sciences*, Paris, t. 192, 30 mars 1931).

(3) E. Patte : *Les variations du niveau de la mer dans la région indochinoise* (*CR Congrès des Sociétés Savantes*, Lille, 1928, section des sciences, Paris, 1929, p. 174).

des hautes mers. Par ailleurs, cette grotte contient aussi un remplissage et des placages de tufs calcaires à coquilles marines qui sont des débris de cuisine, comme l'indiquent la brisure intentionnelle du sommet de la spire des gastéropodes, ainsi que des tessons de poterie « au panier » inclus dans ce dépôt. Bien que l'on n'observe pas le contact entre tufs préhistoriques et cordon d'huîtres, et le recouvrement de celles-ci par ceux-là qui sont plaqués sur une paroi opposée, il n'y a pas d'évidence d'une antériorité du dépôt néolithique par rapport au niveau de 2 m. Ce dépôt ne montre aucune trace d'action marine; il appartient au type banal des tufs de cavernes cimentés par les circulations d'eaux souterraines; il constitue un remblaiement, postérieur au retrait de la mer de 2 m., qui s'est établi sensiblement au niveau actuel.

Ainsi, les rapports du Néolithique avec le niveau de 2 m. ne semblent pas suffisamment établis.

Mais des variations littorales récentes ont pu intéresser les dépôts préhistoriques antérieurs.

L'exploitation de charbon de Giáp Khẩu, menée en défonçade, sous la protection d'une digue, au-dessous de la mer, montre une coupe intéressante (fig. 22, p. suiv.) :

1° Au-dessous de la mangrove actuelle et du niveau des basses mers, remblaiement de vases marines, épais de 5 m. 05 à l'extrémité aval de la coupe;

2° Argiles rouges et graviers quartzeux et latéritiques;

3° Vases et sables marins;

4° Couche formée d'un feutrage de feuilles avec branches et troncs d'arbres, non ou peu fossilisés;

5° Graviers siliceux;

M. Substratum, formé d'anthracite et de grès mésozoïques, dans lequel est exploité le charbon.

Cette coupe montre ainsi une transgression marine récente, qui paraît générale sur les côtes indochinoises [1], interrompue par des apports continentaux (couches 2, 4, 5), et sans doute, près des rivages, par des périodes d'émersion, à quoi correspondrait notamment la couche 2 qui peut représenter un ancien sol émergé. Elle indique bien des oscillations marines évidentes.

Si l'on considère que les formations continentales 2 remontent vers le rivage et en épousent la pente, on peut supposer que nos outils taillés proviennent de la marge littorale restant hors de portée des hautes mers, avant que la transgression continue ne les ait amenées à leur niveau actuel.

De même, l'étude du kjökkenmödding bacsonien de Da But, dans le Thanh Hoa, dont la base est à la cote – 1 m. 50, amène E. Patte [2] à considérer que « la mer était déjà à son niveau actuel, à moins qu'elle n'ait été plus basse; en effet, il se peut fort bien qu'une submersion se soit produite ou mieux accentuée ici au cours du Néolithique ou après ».

---

[1] E. Saurin : *Sondages à Haiphong* (*CR somm. Soc. géol. de France*, Paris, 1950, n° 15).
— E. Saurin : *La géologie du quaternaire et les industries préhistoriques en Indochine* (VIII° Pacific Science Congress, Quezon City, 1953).

[2] E. Patte : *Le Kjökkenmödding néolithique de Da But et ses sépultures* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XIX, fasc. 3, Hanoi, 1932).

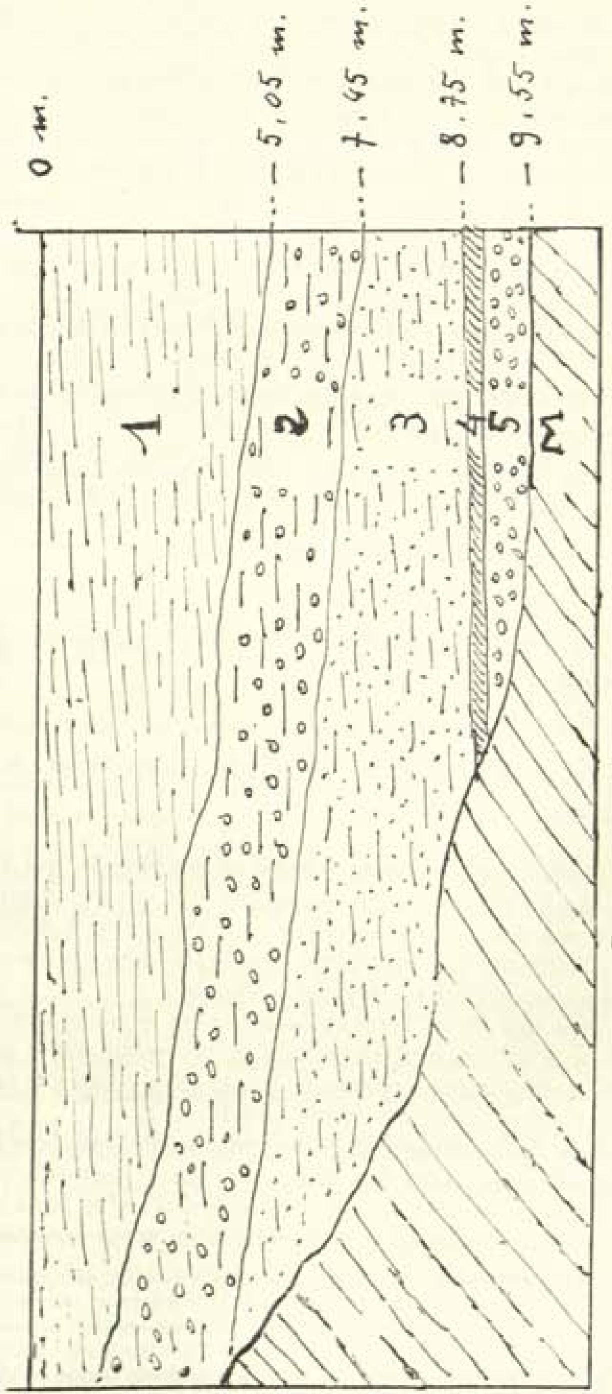


Fig. 22. — Coupe de la défonçade de Giáp Khâu.

Dans le même ordre d'idées, une station de Malaisie présenterait une analogie de gisement, mais non de faciès, avec les stations intercotidales de la baie d'Along : à Tanjong Bunga, sur la côte du détroit de Johore, des outils préhistoriques roulés sur la plage ont provoqué des fouilles; celles-ci ont découvert une couche néolithique, avec haches polies, mais sans poterie, à 1 m. environ au-dessous des hautes marées actuelles, comprise entre deux couches de tourbe de palétuviers [1].

Il resterait à préciser la position de ce niveau inférieur de 1 à 2 m. au niveau actuel par rapport à la terrasse de + 2 m., précédemment mentionnée. Celle-ci est-elle postérieure ou antérieure à celui-là? Dans le premier cas, la mer, après avoir atteint le stade — 2, continue à monter jusqu'à la cote + 2, puis redescend à son niveau actuel. C'est dans ce rythme que s'inscriraient les suggestions de J. H. Andersson à propos du site néolithique de Đanh Do La, considéré comme contemporain de la terrasse de 2 m. Dans le second cas, la mer, après avoir atteint la cote + 2, recule à la cote — 2, jusqu'où s'installent les Hoabinhiens, puis remonte à son niveau actuel. Les industries préhistoriques, du Hoabinhien au Néolithique final, s'échelonneraient ainsi, du point de vue géologique, au cours d'une pulsation transgressive amenant le rivage de la cote — 2 à la cote 0.

Bien que de nouvelles et plus nombreuses données soient nécessaires pour résoudre et détailler cette difficile question des oscillations récentes du niveau marin, parfois compliquées de mouvements du sol, et de leurs rapports avec les industries préhistoriques, le deuxième cas paraît le plus vraisemblable; c'est en sa faveur que militent les observations précédemment exposées.

Aussi bien, d'une façon générale, les études antérieures n'ont pu mettre en évidence, en Indochine, des modifications notables des lignes de rivage, les zones d'alluvionnement deltaïques exceptées, au cours du Néolithique [2]. Le dépôt néolithique littoral de Tam-toà (Đồng-hới) s'est formé au niveau actuel de la mer [3]; et les conclusions de H. Le Breton dans le *Nord-Annam*, auxquelles j'ai déjà fait allusion, celles d'E. Patte à Minh Cam (Đồng-hới) [4], mettant le Néolithique en relation avec des niveaux plus élevés, ne sont pas probantes [5].

* * *

En dehors de l'intérêt géologique soulevé par leur mode de gisement, les pierres taillées de Giáp Khẩu et des stations analogues reconnues en baie d'Along témoignent de l'occupation assez dense de cette région littorale par des peuplades « mésolithiques » et de l'importance de ces rivages dans le peuplement préhistorique de l'Indochine, dès le Hoabinhien. Ce fait était déjà pressenti par M. Colani, qui voyait dans les stations de Ha Yat et des grottes de Chợ Tròi et de Đồng Cẩu le témoignage de l'arrivée en Indochine des populations « bacsoniennes » [6] (Points d'arrivée ou points de départ? C'est une question qui sort du cadre de cette note.)

(1) M. W. F. Tweedie : *The stone age in Malaya* (*Journal of the Malayan Branch, Royal Asiatic Society*, vol. XXVI, pt. 2, Singapore, 1953, p. 69 et 84).

(2) J. Fromaget : *Les phénomènes géologiques récents et le Préhistorique indochinois* (Ier Congrès Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi, 1932).

(3) E. Patte : *Le kjökkenmödding néolithique du Bau Tro, à Tam Toà* (*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XIV, fasc. 1er, Hanoi, 1925).

(4) E. Patte : *Résultats des fouilles de la grotte sépulcrale néolithique de Minh Cam* (*Annam*) [*Bull. Serv. géol. Indochine*, vol. XII, fasc. 1er, Hanoi, 1923].

(5) E. Patte : *CR somm. Soc. géol. de France*, Paris, 1931, n° 14, p. 198. — J. Fromaget : *loc. cit.*

(6) M. Colani : *loc. cit.; Cahiers EFEO*, 1938.

Ces gisements montrent aussi l'extension générale, en Indochine du Nord, de cette culture hoabinho-bacsonienne, surtout connue par des dépôts de grottes, à l'intérieur du pays. Et leur situation littorale permet de les rapprocher des habitats qu'avaient aussi choisis sur le rivage des groupes mésolithiques mélanésiens de Malaisie et de Sumatra dont l'outillage montre de nombreuses similitudes, parfois associées cependant à des éléments particuliers [1].

---

[1] M. W. F. Tweedie : *The stone age in Malaya* (loc. cit.).

SUR UN MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE CENTRALE DE HANOI

RELATANT

UNE AMBASSADE VIÊTNAMIENNE EN CHINE EN 1825 [1]

par

Maurice DURAND

Jusqu'à l'année présente, nous pensions qu'en dehors des Archives Impériales de Huế et des rares collections privées, peu connues, l'École Française d'Extrême-Orient était la seule à posséder dans sa bibliothèque de Hanoi des relations des différentes ambassades viêtnamiennes envoyées en Chine au cours de l'histoire. Or Mlle de Saint-Exupéry, directrice des Archives et Bibliothèques du Nord Việt-Nam, au cours d'un inventaire de la Bibliothèque Centrale de Hanoi, a découvert un manuscrit intéressant l'histoire diplomatique du Việt-Nam. Ce manuscrit porte la cote F. 112 n° 32417 avec la note suivante : «versement n° 323, paquet n° 19 de la Résidence Supérieure au Tonkin, 2e Bureau». Le titre qui lui a été donné par les anciennes Archives Centrales de l'Indochine est : «Compte rendu et itinéraire originale [*sic*] en caractères chinois d'une ambassade envoyée en Chine sous le règne de Minh-Mệnh. — Traduction sommaire en français.». Mlle de Saint-Exupéry a bien voulu nous confier ce document que nous avons examiné et fait microfilmer par le Service photographique de l'École Française d'Extrême-Orient.

Tel qu'il se présente dans son état actuel, le manuscrit comprend quatre-vingt-quatorze feuillets de 18 cm. 2 sur 28 cm. 9. Il consiste essentiellement en un tracé d'itinéraire illustré et annoté partant de la frontière sino-viêtnamienne et aboutissant à Wou-tch'eng hien 武城縣. Mais il lui manque les feuillets qui, dans son état primitif, contenaient l'introduction ou les préfaces et ceux qui décrivaient la partie initiale de l'itinéraire à l'intérieur du Nord Việt-Nam et la partie finale à l'intérieur de la Chine. Ces lacunes rendent très difficile la détermination des dates exactes et de la composition de l'ambassade.

---

(1) Communication lue au XXIIIe Congrès International des Orientalistes, à Cambridge, août 1954.

Si l'on se fie à la note jointe au manuscrit par le 2ᵉ Bureau de l'ancienne Résidence Supérieure française au Tonkin, il faudrait y voir le compte rendu de la mission qui se serait rendue en Chine en 1825 pour annoncer à l'Empereur de Chine l'avènement de Minh-Mệnh qui avait eu lieu en 1820.

En effet, en examinant le ms., nous avons décelé deux datations : la première, au fº 2 *a*, date au 7 mars 1826 le départ de l'ambassade de la frontière chinoise : 乙酉部至丙戌正月二九日開關. « *En l'année yi-yeou (ất-dậu)* 乙酉 *(c'est-à-dire en 1825) l'ambassade arriva (à la frontière); en l'année ping-siu (bính-tuất)* 丙戌 *(c'est-à-dire en 1826), le 29ᵉ jour du 1ᵉʳ mois lunaire, on ouvrit la barrière frontière.* » Le 29ᵉ jour du 1ᵉʳ mois lunaire de l'année *ping-siu* (*bính-tuất*) correspond, selon l'ouvrage *Concordance des calendriers lunaire et solaire* de Georges Cordier et Lê-đức-Hoạt, au 7 mars 1826. Ainsi l'ambassade de notre manuscrit ne quitte le territoire viêtnamien qu'au début de 1826. La seconde datation se trouve au fº 86 *a;* elle précise que l'ambassade quitte la région du lac de Nan-yang 南陽湖 par voie de terre; le 2ᵉ jour du 11ᵉ mois de l'année *ping-siu* (*bính-tuất*) c'est-à-dire le 30 novembre 1826.

Fort de ces deux dates, nous avons essayé d'identifier cette ambassade. Les renseignements donnés par les ouvrages historiques des Nguyễn 阮 et ceux des Ts'ing 清 ne concordent pas avec les données de notre ms. Ainsi, les annales des Nguyễn rédigées par Dưỡng-Hạo-Hiên 養浩軒 [1] donnent des précisions sur une ambassade de 1825. Il y est rapporté qu'en cette année-là le roi du Việt-Nam chargea le *tchan-che* (thiêm-sự) 詹事 [espèce d'Intendant général de la Maison de l'Héritier du Trône] Nyuyễn-hữu-Nhân 阮有仁 d'aller porter tribut aux Ts'ing 清. Ces annales rappellent qu'en l'année *keng-siu* (*canh-tuất*) 庚戌 de l'Empereur de Chine K'ien-Long 乾隆 [1790], le Việt-Nam et la Chine avaient fixé que deux fois tous les six ans le Việt-Nam enverrait une ambassade porter tribut à la Chine, mais qu'en l'année *yi-yeou* (*ất-dậu*) 乙酉 [1825] les deux pays avaient réformé cette règle en fixant deux tributs tous les quatre ans. L'année 1825 apparait donc comme une date importante de l'histoire des relations diplomatiques sino-viêtnamiennes.

Cependant, les annales de Dưỡng-Hạo-Hiên 養浩軒 sont en désaccord avec l'historique tracé par Devéria dans son *Histoire des relations de la Chine avec l'Annam*, à la page 10. Selon Devéria, ce fut à partir de 1672, après la reprise de Cao-bằng aux Mạc 莫 par les Lê 黎, l'Empereur du Việt-Nam demanda à la Chine de remplacer l'ancien tribut trisannuel par deux tributs tous les six ans. En 1792, Nguyễn-Huệ 阮惠, chef Tây-Sơn 西山, qui régna de 1788 à 1792 sur le Nord Việt-Nam et la partie septentrionale du Centre Việt-Nam, obtint que la visite d'hommage eut lieu tous les quatre ans et le tribut tous les deux ans. Gia-Long, toujours selon Devéria, observa cette règle.

Quoi qu'il en fût, l'ambassade de Nguyễn-hữu-Nhân 阮有仁, si l'on suit les

---

(1) Nous n'avons pu identifier avec certitude cet auteur. Il est possible que ce soit le même personnage signalé dans le *Quốc triều khoa bảng lục* 國朝科榜錄, ouvrage qui donne la liste des lauréats aux concours du XIXᵉ siècle et qui a été composé par Cao-xuân-Dục 高春育 (fin du XIXᵉ) — cf. E. Gaspardone, *Bibliographie annamite*, nº 37. Au q. I, fº 21 *a* (cote A. 37), il y est parlé d'un lauréat du nom de Phan-dưỡng-Hạo 潘養浩, alias Phan-thúc-Trực 潘叔直, dont la biographie est donnée dans le *Đại-Nam liệt truyện chính biên*, đệ nhị tập 大南列傳正編第二集. Il était originaire de Yên-thành 安城 dans le Nghệ-an 乂安. Docteur en la 7ᵉ année de Thiệu-Trị 紹治 [1847], il fut envoyé en la 4ᵉ année Tự-Đức 嗣德 [1851] en Nord Việt-Nam pour recueillir des ouvrages anciens. En 1852, sur le chemin de retour à Huế, il meurt de maladie à Thanh-hoá.

annales de Dương-Hạo-Hiên, partit de Hanoi le 13e jour du 2e mois de l'année 1825, c'est-à-dire le 1er avril 1825; elle passa par Ái-mộ 愛慕 Bắc-ninh 北寧 et parvint à la frontière chinoise le 22e jour du même mois, c'est-à-dire le 10 avril 1825; au 7e mois, c'est-à-dire fin août ou début septembre 1825, elle atteignit Yen-king 燕京 (Yên-kinh), la capitale des Ts'ing. Le *Đại-Nam thật-lục chính-biên* 大南寔錄正編, ouvrage officiel des Nguyễn, au q. 38, fo 17 *b*, cite cette ambassade et les noms des ambassadeurs parmi lesquels figure Nguyễn-hữu-Nhân.

Si nous confrontons ces données viêtnamiennes avec celles des annales chinoises, nous voyons que l'ambassade de 1825 de Nguyễn-hữu-Nhân est confirmée, mais nous n'avons pas trouvé d'allusion à une ambassade viêtnamienne venue en 1826 annoncer l'intronisation de Minh-Mệnh. Dans le *Ta Ts'ing che lou* 大清實錄, aux annales de l'empereur Ta-Kouang, *Ta Ts'ing Siuan-tsong-tch'eng Houang-ti che lou* 大清宣宗成皇帝實錄, k. 817, fo 2 *a* et fo 17 *a*, il est fait mention d'une ambassade viêtnamienne venue en 1825, année *yi-yeou* (*ất-dậu*) 乙酉, au 8e mois, c'est-à-dire en septembre, présenter le tribut. Au fo 2, l'arrivée de l'ambassade est datée du jour *ping-chen* (*bính-thìn*) 丙辰, c'est-à-dire au 13 septembre 1825 [1]. Le désaccord de quelques jours avec la datation de l'arrivée à Yen-king de l'ambassade signalée par les annales de Dương-Hạo-Hiên, nous pousse à conclure que les deux textes parlent de la même ambassade.

Ainsi, sauf erreur de la part de ses rédacteurs, notre manuscrit relate une ambassade différente de celle citée en 1825 par les annales viêtnamiennes et chinoises. Il y aurait eu deux ambassades, l'une en 1825, ambassade ordinaire, l'autre en 1825-1826, ambassade extraordinaire pour annoncer l'avènement de Minh-Mệnh.

L'itinéraire suivi par cette dernière et décrit dans notre manuscrit d'une manière

---

[1] Ces annales nous parlent plusieurs fois de l'ambassade de 1825 :

— Au fo 1 *b* : «La 5e année Tao-Quang 道光, année *yi-yeou* (*ất-dậu*) 乙酉, jour *yi-mao* (*ất-mão*) 乙卯, l'ambassade du Việt-Nam, composée de six membres, dont Hoàng-văn-Quyền 黃文權 se rendit au Si-ngan-men (Tây-án-môn) 西安門 pour saluer l'Empereur» (12 septembre 1825);

— fo 2 *a* : «Au jour *ping-chen* (*bính-thân*) 丙申, le roi du Việt-Nam Nguyễn-phúc-Kiểu 阮福晈, envoya une ambassade porter tribut; elle fut gratifiée de dons et honorée d'un banquet selon la règle» (13 septembre 1825);

— fo 17 *a* : «Au jour *kia-tse* (*giáp-tý*) 甲子 du même mois, le Prince mongol et l'ambassadeur du Việt-Nam présentèrent leurs vœux à l'Empereur» (21 septembre).

Les textes viêtnamiens concordent. A la biographie de Hoàng-kim-Hoán 黃金煥 dans le *Đại-Nam chính biên liệt truyện* (EFEO A. 2771, t. 7, q. 18, fo 3 *a*), il est dit qu'en la 6e année Minh-Mệnh (1825), une ambassade fut envoyée en Chine avec Hoàng-kim-Hoán 黃金煥 comme ambassadeur principal. Elle est de retour au 3e mois lunaire, au printemps, de l'année *ping-siu* (*bính-tuất*) 丙戌, 7e année Minh-Mệnh (avril 1826). Elle était composée de Hoàng-kim-Hoán 黃金煥, Hoàng-văn-Quyền 黃文權, Phan-huy-Chú 潘輝注, Nguyễn-trọng-Vũ 阮仲瑀, Trần-Trấn 陳震, Nguyễn-hữu-Nhân 阮祐仁. Ainsi, pour la même ambassade, Dương-Hạo-Hiên 養浩軒 donne comme chef Nguyễn-hữu-Nhân qu'il écrit 阮祐仁, les annales chinoises donnent Hoàng-văn-Quyền 黃文權 et les annales viêtnamiennes Hoàng-kim-Hoán 黃金煥, mais toutes sont d'accord pour fixer l'arrivée de l'ambassade en septembre 1825 à Yen-king.

Les annales viêtnamiennes *Đại-Nam thật lục chính biên, đệ nhị kỷ*, q. 37 大南實錄正編第二紀, signale en 1826 deux missions envoyées en Chine par le Việt-Nam. Mais elles n'ont aucun rapport avec les ambassades officielles de tribut et d'hommage et ne sont pas envoyées à Yen-king. «On envoya le cai-đội 該隊 Nguyễn-đắc-Sư 阮得師 et le tư-vụ 司務 Đỗ-xuân-Trị 杜春治 en mission séparée au Kouang-tong 廣東 et aux deux *tcheou* (*châu*) 州 de Sou 蘇 et de Heng 杭.»

détaillée passe par les localités chinoises suivantes : Nan-kouan 南關 25 li → Mo-fou 幕府 30 li — P'ing-siang tcheou 憑祥州 35 li — Cheou-hiang tch'eng 受降城 15 li — Hia-che 下石 20 li — K'ouei-tou hien 九首毒縣 30 li — Ning-ming kiang 寧明江 275 li — T'ai-p'ing fou 太平府 370 li — Sin-ning 新寧 285 li — Nan-ning fou 南寧府 335 li — Yong-chouen 永淳 185 li — Heng-tcheou 横州 220 li — Kouei-hien 貴縣 245 li — Siun-tcheou 潯州 105 li — P'ing-nan hien 平南縣 105 li — T'eng-hien 藤縣 110 li — Wou-tcheou 梧州 290 li — Tchao-p'ing 昭平 200 li — P'ing-lo fou 平樂府 75 li — Yang-chouo hien 陽槊縣 160 li — Kouei-lin fou 桂林府 60 li — Ling-tch'ouan hien 靈川縣 100 li — Hing-ngan hien 興安縣 115 li — Ts'iuan-tcheou 全州 235 li — Yong-tcheou 永州 120 li — K'i-yang 祈陽 355 li — Heng-tcheou 衡州 140 li — Heng-chan hien 衡山縣 265 li — Siang-t'an hien 湘潭縣 80 li — Tchang-cha fou 長沙府 (du Ho-nan) 180 li — Siang-yin hien 湘陰縣 245 li — Yo-tcheou fou 岳州府 par le lac Tong-t'ing 洞庭 260 li — Kia-yu hien 嘉魚縣 240 li — Wou-tch'ang fou 武昌府 190 li — Houang-tcheou fou 黄州府 345 li — Kieou-kiang fou 九江府 200 li — Tong-lieou fou 東流府 85 li — Ngan-k'ing fou 安慶府 90 li — Kouei-tch'e hien 貴池縣 120 li — Tong-ling hien 同陵縣 160 li — Wou-hou hien 蕪湖縣 80 li — Tang-t'ou hien 當塗縣 80 li — Nan-king 南京 110 li — Yi-tchen hien 儀眞縣 75 li — Yang-tcheou fou 楊州府 110 li — Kao-yeou tcheou 高郵州 120 li — Pao-hing hien 寶應縣 90 li — Houai-ngan fou 淮安府 80 li — Tsing-ho hien 清河縣 75 li — T'ao-yuan hien 桃源縣 135 li — Siu-ts'ien hien 宿遷縣 310 li — Hia-tchen-pou 夏鎮庯 178 li — Tsi-ning tcheou 濟寧州 157 li — Che-p'ing hien 仕平縣 157 li à l'écluse de Ngan-chan 安山 — Kao-t'ang tcheou 高唐州 60 li à l'écluse de Tchang-ts'ieou 張秋 — Tong-tch'ang-fou 東昌府 96 li — Lin-ts'ing tcheou 臨清州 120 li — Wou-tch'eng hien 武城縣...

Comme nous le voyons par cet itinéraire, les renseignements que nous pouvons puiser dans notre manuscrit concernent essentiellement la Chine. Il est regrettable que nous n'ayons pas le compte rendu de l'itinéraire Hanoi-Lạng-sơn. Notés en quelques mots ou en quelques phrases brèves, ces renseignements donnent une idée de la configuration des localités, de leur administration, de leurs ressources principales, de leurs monuments, temples surtout, de leurs grands hommes; les haltes et les différentes péripéties du voyage de l'ambassade sont également notées. Voici par exemple la note sur T'ai-p'ing-fou 太平府 : «Entre ces deux points [Sseu-ming-fou 思明府 et T'ai-p'ing-fou] le paysage est magnifique; le fleuve passe au milieu de hautes et pittoresques montagnes parmi lesquelles se dresse le Houa-chan 花山 où subsistent les vestiges (statues, gravures) du rebelle Houang Tch'ao 黄巢 des T'ang. A T'ai-p'ing-fou, halte importante, grand centre administratif; les autorités nous fournissent des vivres; nous offrons un sacrifice au temple de Ma Yuan 馬援, le Fou-pouo-ta-tsiang-kiun 伏波大將軍, le Général Pacificateur des Flots».

Voici la note sur Nan-ning 南寧 : «Grand centre administratif. L'ambassade s'y repose, reçoit des vivres, et offre un sacrifice avec chants à la pagode consacrée aux San-kiai 三界. En face du centre administratif de Nan-ning, sur l'autre rive du fleuve, se trouve un temple dédié au Pacificateur des Flots, Fou-pouo-chen 伏波神».

Heng-tcheou 横州 : «Aux environs se trouve une série de grottes avec temples; l'ensemble s'appelle Pan-sien-tong 半仙洞; on y remarque particulièrement un temple consacré à Tchen Wou (Trấn-Vũ) 鎮武 et de nombreuses statues bouddhiques. A Heng-tcheou se trouve également un temple du Pacificateur des Flots.

L'ambassade y sacrifie avant d'aborder un itinéraire fluvial plein de chutes et de passages difficiles.».

Wou-tcheou 梧州 : «Centre administratif important; commerce, fabrication de lunettes, production de gaze, de charbon, de riz, de nattes».

Tchao-p'ing 昭平 : «Centre assez important; remarquable par un monument élevé à la mémoire de trois femmes vertueuses de l'époque Wan-li 萬曆 [1573-1620] des Ming. Un préfet de Wou-tcheou, nommé Lieou 劉 étant mort, sa femme, sa concubine et sa fille retournèrent dans leur pays natal. En cours de route, elles furent assaillies par des pirates qui voulurent abuser d'elles; elles préférèrent se suicider en se jetant dans le fleuve. Le courant apporta leurs cadavres jusqu'à Tchao-p'ing. En témoignage de leur vertu, l'Empereur fit élever ce monument où les autorités avaient le devoir d'offrir des sacrifices.».

P'ing-lo 平樂 : «Centre administratif important, remarquable par un pont flottant formé de 36 bateaux liés et fixés entre eux par deux chaînes de fer; le pont est levé seulement à des jours fixes pour le passage des bateaux».

Kouei-lin 桂林 : «Citadelle du Kouang-si; les plus hautes autorités y résident : le Tsong-tou (tổng-đốc) 總督, gouverneur; le fou-yuan (phủ-viện) 撫院 adjoint-militaire; le pou-tcheng (bố-chánh) 布政, préfet fiscal; le ngan-tch'a (án-sát) 按察, juge provincial. On y trouve un pont flottant de 40 bateaux attachés par deux chaînes de fer, un temple dédié au Pacificateur des Flots, un temple dédié à Tchen Wou (Trấn-Võ) 鎮武.».

Yong-tcheou 永州 : «On y trouve un temple dédié à Ngo-Houang (Nga-Hoàng) 娥皇 et à Niu-Ying (Nữ-Anh) 女英, filles de l'Empereur Yao (Nghiêu) 堯, qui, toutes deux, étaient mariées à l'Empereur Chouen (Thuấn) 舜. Ce dernier étant allé dans le Sud de la Chine était mort à Wou-tcheou 梧州 et avait été enterré au mont Kieou-yi 九疑山. Ses deux femmes, qui l'avaient suivi pour le retrouver, étaient arrivées à Yong-tcheou; quand elles apprirent la nouvelle de sa mort elles se suicidèrent en se jetant dans le fleuve Siao-Siang 瀟湘. On leur éleva alors un temple, et, chaque fois qu'on sacrifie au Comte des Eaux de ce fleuve, on le fait à la mémoire de ces deux femmes.».

Ces quelques exemples montrent l'intérêt qu'il y aurait, ne serait-ce que du point de vue folklorique, à étudier cette relation et toutes les relations des ambassades vietnamiennes en Chine dont la bibliothèque de l'École Française possède un certain nombre. Nous donnons ci-après une liste de ces relations :

1° *Mai-lĩnh sứ Hoa thi-tập* 梅嶺使華詩集 [*Recueil des poésies composées par Mai-lĩnh au cours d'une ambassade en Chine*]. La préface est de 1597, 22ᵉ année de l'ère Quang-hưng 光興 [cote A. 221].

2° *Sứ Hoa tùng vịnh* 使華叢詠 [*Recueil de poésies composées au cours d'une ambassade en Chine*]. Il s'agit de l'ambassade de 1742. L'ambassadeur principal, *chánh sứ* 正使, est Nguyễn-hạo-Hiên 阮浩軒, nom interdit, *húy* 諱, Kiều 翹, originaire de Phúc-xá 富舍, circonscription de Từ-liêm 慈廉. Le départ de l'ambassade est daté du 28ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'année *nhâm-tuất* 壬戌 [1742]. L'ambassadeur-adjoint est Nguyễn-thư-Hiên 阮舒軒, *húy* : Tôn-Khuê 宗奎, originaire de Phúc-khê 福溪, circonscription de Ngự-thiên 御天. Le manuscrit comprend 71 feuillets de 21 cm. × 31 cm. [cote A. 551].

3° *Sứ Hoa tùng vịnh tập* 使華叢詠集 [*Recueil de poésies diverses composées au cours d'une ambassade en Chine*]. Il s'agit de la même ambassade que celle du recueil A. 551. Cet ouvrage se compose de trois recueils : le premier, *tiền tập* 前集 de 46 feuillets de 22 cm. 9 × 31 cm. 3; le second, *hậu tập* 後集 de 6 feuillets où sont données les poésies de l'ambassadeur Nguyễn-thư-Hiên 阮舒軒; la préface du premier recueil est de Tchang Han-tchao 張漢昭 et date de la 8e année K'ien-Long 乾隆 [1743]; la préface du second recueil est du même auteur et date de l'année *giáp-tý* 甲子 [1744]. Dans le second recueil, *hậu-tập* 後集, le nom de l'ambassadeur en chef est donné sous la forme : « Maître Nguyễn-hiên-Hạo » 阮軒浩. Le troisième recueil porte le titre : *Sứ Hoa tùng vịnh* 使華叢詠; c'est le recueil A. 551. Il est daté de la 3e année de l'ère Cảnh-hưng 景興 des Lê [1742]. L'ambassadeur en chef est nommé : Nguyễn-hạo-Hiên 阮浩軒; les poésies sont attribuées soit à lui-même soit à son adjoint Nguyễn-thư-Hiên 阮舒軒 [cote A. 211].

4° *Bắc dư tập lãm* 北輿輯覽 [*Memento historique de la Chine*]. Ms. de 34 feuillets de 16 cm. × 29 cm. 5; géographie destinée à aider à la lecture du recueil *Sứ ca thi tập* 使歌詩集 [*Recueil de poésies d'une ambassade*] qui fut composé à l'occasion de l'ambassade de la 10e année Cảnh-hưng [1749]. L'ambassadeur en chef était Nguyễn-huy-Oánh 阮輝𠐓. Ce *Memento* est un répertoire des noms géographiques et des sites cités dans le *Sứ ca thi tập* [cote A. 2009].

5° *Hoa trình qui hứng* 華程遣興 [*Joie d'un retour d'une ambassade en Chine*]. Ms. de 45 feuillets de 22 cm. 4 × 32 cm. 5, composé par l'ambassadeur adjoint Rao-đình-Hồ 瑤亭胡 ou Rao Đình Hồ-Long-Phủ 瑤亭胡隆甫. L'ambassade part au 1er mois du printemps de l'année *mậu-tuất* 戊戌 [1778] et arrive à Yenking 燕京 à la mi-automne. A la fin de l'hiver, elle reçoit l'ordre de revenir. Elle est de retour à la capitale du Việt-Nam à la fin de l'automne de l'année *kỷ-hợi* 己亥 [1779]. Ce Rao-đình-Hồ ou Hồ-long-Phủ semble être le Hồ-sĩ-Đống 胡士棟 qui figure sur la liste des lauréats du concours de la 32e année Cảnh-hưng 景興 [1772]; cf. *Đại Việt lịch triều đăng khoa lục* 大越歷朝登科錄, Bibl. EFEO, A. 379, q. 3, f° 64 *a* [cote A. 515].

6° *Hoa trình ngẫu bút lục* 華程偶筆錄 [*Relation d'un voyage en Chine rédigé au hasard de la plume*]. Ms. de 123 feuillets de 20 cm. × 29 cm.; c'est un recueil de poésies concernant l'ambassade de l'année *qúy-tỵ* 癸巳 de l'ère Cảnh-hưng 景興 [1773]. L'auteur est l'ambassadeur-adjoint Lê-quang-Nguyễn 黎光阮 [cote A. 697].

7° *Hoa trình thi tập* 華程詩集 [*Recueil de poésies d'une ambassade en Chine*]. Ouvrage de 63 feuillets de 27 cm. 7 × 32 cm. 5 par Gi Hiên 頤軒, alias Vũ-huy-Đình 武輝珽, docteur de la 15e année Cảnh-hưng [1754]; cf. *Đại-Việt lịch triều đăng khoa lục*, q. 3, f° 60 *b*. L'ambassade semble être la même que celle de l'ouvrage précédent [cote A. 446].

8° *Bắc-hành lược-ký* 北行畧記 [*Relation sommaire d'un voyage en Chine*]. Ms. de 45 feuillets de 15 cm. × 27 cm. 8. C'est la narration du voyage en Chine accompli par Lê-Quýnh 黎侗 alors qu'il accompagnait Lê Mẫn Hoàng-Đế 黎愍皇帝, fugitif devant le chef Tây-Sơn, Nguyễn-Văn-Huệ 阮文惠. Le récit couvre les événements de 1789 à 1803, de la fuite de l'Empereur qui mourut à Pékin en 1793 jusqu'en 1804, date à laquelle sa dépouille fut ramenée au Việt-Nam [cote A. 1353]

9° *Sứ trình thi hoạ* 使程詩畫 [*Cartes et poésies d'une ambassade en Chine*]. Ms. de 78 feuillets de 20 cm. 5 × 31 cm.; l'ambassade est de 1793; l'auteur de l'ouvrage est Ngô-thì-Nhậm 吳時任, marquis de Tĩnh-phái 晴派侯 [cote A. 2289].

10° *Sứ trình tạp vịnh* 使程襍詠 [*Recueil de poésies sur une ambassade*]. Ms. de 8 feuillets de 16 cm. × 28 cm., daté de la 16ᵉ année de Gia-Long, année *đinh-sửu* 丁丑 [1817]. Les poésies sont de l'ambassadeur-adjoint Khuê-Nhạc 圭岳 marquis Phan 潘侯; elles ont été recueillies par son frère utérin Lâm-hương-Hạo 霖鄉浩 et un autre frère, Huyền-đồng-Tử 玄同子 [cote A. 2791].

11° *Sứ Hoa quyển* 使華卷 [*Recueil de poésies sur une ambassade en Chine*]. Ms. de 33 feuillets de 15 cm. 5 × 28 cm. L'ambassadeur en titre est Phạm-thế-Trung 范世忠; l'ouvrage est daté de la 18ᵉ année Minh-Mệnh [1837] [cote A. 2938].

12° *Sứ trình yếu thoại khúc* 使呈要話曲 [*Compositions sur une ambassade*]. Ms. de 34 feuillets de 21 cm. 7 × 32 cm. 2; l'ambassade date de la 1ʳᵉ année Tự-Đức [1848]; l'ambassadeur est Bùi-ngọc-Quĩ 裴玉櫃 qui fut reçu *tiến-sĩ* 進士 en la 10ᵉ année de Minh-Mệnh [1829]; cf. *Đại-Nam chính biên liệt truyện* 大南正編列傳, q. 29, fᵒ 9 *b*-10 *a* [cote A. 1312].

13° *Mi-xuyên sứ-trình thi-tập* 眉川使程詩集 [*Recueil de poésies de Mi-xuyên sur une ambassade*]. Ms. de 34 feuillets de 22 cm. 5 × 31 cm. L'auteur est Phạm-chi-Hương 范芝香, *cử-nhân* 舉人 de la 9ᵉ année de Minh-Mệnh, année *mậu-tý* 戊子 [1828]; cf. *Quốc triều hương khoa lục* 國朝鄉科錄, q. I, fᵒ 68 *a* et *Đại-Nam chính biên liệt truyện*, q. 29, fᵒ 23 *b* et suiv. [cote A. 251].

14° *Vạn lý hành ngâm* 萬里行吟 [*Chants sur un voyage de dix mille li*]. Ouvrage de 53 feuillets de 15 cm. 5 × 27 cm. 5, plus 15 feuillets de préfaces et introduction. L'auteur en est Bùi-ân-Niên 裴殷年 de Kim-bảng 金榜, Hanoi, alias Bùi-văn-Dị 裴文禩, phó-bảng 副榜 de l'année *ất-sửu* 乙丑 [1865] sous Tự-Đức. L'ambassade est de 1876, le recueil de 1878; cf. *Quốc triều khoa bảng lục*, q. 2, fᵒ 19 *b* [cote A. 2363].

15° *Vạn lý hành ngâm tập* 萬里行吟集 [*Recueil de chants sur un voyage de dix mille li*]. Ms. de 38 feuillets de 22 cm. 5 × 31 cm. Même ouvrage que le précédent [cote A. 305].

16° *Hoa trình tiêu khiển tập* 華程消遣集 [*Loisirs d'une ambassade en Chine*]. Ms. de 84 feuillets de 20 cm. 5 × 30 cm. 8; selon les préfaces, l'ambassade eut lieu en l'année *ất-mão* 乙卯 [1795] à l'occasion du couronnement de l'Empereur chinois Kia-K'ing (Gia-Khánh) 嘉慶 [cote A. 1361].

17° *Bắc sứ thông lục* 北使通錄 [*Récit complet d'une ambassade en Chine*]. Ce récit de Lê-quí-Đôn 黎貴惇 [1726-1784] est très connu. L'auteur y relate son ambassade de 1760-1762 en Chine; il était ambassadeur en second, l'ambassadeur en chef étant Trần-huy-Mật 陳輝淧 [cote A. 179].

18° *Bang giao lục* 邦交錄 [*Recueil sur les relations étrangères*]. Ms. de 16 feuillets de 21 cm. 2 × 32 cm. Cet ouvrage traite des règles des ambassades et donne un historique des relations entre la Chine et le Việt-Nam. La préface est datée de la 18ᵉ année Gia-Long [1819] [cote A. 614].

19° *Sứ trình đồ bản* 使程圖本 [*Atlas d'une ambassade*]. Ms. de 85 feuillets de 17 cm. × 29 cm. 2. C'est un itinéraire dont les dessins sont très bien exécutés.

Aucune indication d'auteur, aucune précision sur la date de l'ambassade [cote A. 1399].

20° *Sứ trình đồ-bản* 使程圖本 [*Atlas d'une ambassade*]. Même genre d'ouvrage que le précédent, sans indication d'auteur ou de date [cote A. 139].

21° *Bắc sứ trình đồ* 北使程圖 [*Atlas d'une ambassade en Chine*]. Ms. de 188 feuillets de 18 cm. × 29 cm. Le nom de l'ambassadeur et l'année de l'ambassade ne sont pas donnés. Les dessins sont nets et bien exécutés, mais les légendes sont brèves et incomplètes [cote A. 3035].

Tous les ouvrages cités jusqu'ici sont rédigés en chinois et se rapportent à des ambassades se rendant en Chine. L'École Française d'Extrême-Orient possède en outre un certain nombre de recueils de poésies en *nôm*, composés à l'occasion d'ambassades en Chine ou en France, ou tout simplement des relations intéressantes de voyages officiels entre les capitales viêtnamiennes, Hanoi et Huế, par exemple.

1. *Sứ trình tiện lãm khúc* 使程便覽曲 [*Poème décrivant les choses vues au cours d'une ambassade*]. Ms. de 11 feuillets de 16 cm. × 28 cm. 5, sans lieu ni date; les vers sont des *song thất lục bát;* l'ambassade est celle qui se rendit en Chine en 1841. Le nom de l'ambassadeur principal est Lý-lân-Chi 李隣之 [cote AB. 400].

2. *Sứ trình tiện lãm khúc* 使程便覽曲 [*Poème décrivant les choses vues au cours d'une ambassade*]. Ms. de 14 feuillets de 14 cm × 25 cm. 5 qui porte le même texte que le précédent. Les premières pages sont abîmées, mais l'on y découvre le nom de l'auteur, Lý-văn-Phúc 李文馥. L'ambassade est celle de 1841; cf. le recueil AB. 400. Sur Lý-văn-Phúc, cf. *Đại Nam chính biên liệt truyện*, q. 25, f° 3 *a* et suiv., ainsi que Gaspardone, *Bibliographie annamite* [cote AB. 571].

Le même texte se retrouve dans les ouvrages cotés AB. 149 et AB. 274.

Pour la connaissance de la géographie régionale du Việt-Nam, les recueils de poésies en *nôm* suivants sont intéressants :

1. *Kinh hành nhật trình ca* 京行日程歌 [*Chants sur un voyage à la capitale*] [cote AB 384]. Ce ms. n'est pas antérieur aux Nguyễn; le voyage est daté de la fin de l'année *quý-mão* 癸卯 [1843 probablement]. Il décrit minutieusement le trajet entre Hanoi et Huế par la voie fluviale et maritime et note les mœurs et les produits locaux. Ainsi par exemple, passant au village de Đầm-xét, non loin de Hanoi, il cite les *cá rô* de Đầm-xét, poissons très recherchés dans la cuisine viêtnamienne; au village de Bình-vọng, il signale le marché de buffles et de bœufs (f° 2 *b*); au village de Kẽm-trống 𨪏弄鼓, les chapeaux appelés *nón ba quả*, etc. Des relations semblables se retrouvent dans les ouvrages *Kinh hành nhật trình ký* 京行日程記 [cote AB. 282]. *Lại kinh hành nhật trình ngâm khúc* 來京行日程吟曲 [cote AB. 359], *Kinh hành nhật trình khúc* 京行日程曲 [cote AB. 317]. Ce dernier présente en supplément, également en *nôm*, un recueil de poésies sur une ambassade en Chine, *Bắc sứ trình ca* 北使程歌.

2. *Hành trình chùa Yên-tử* 行程廚安子 [*Voyage à la pagode de Yên-tử*] [cote AB. 382].

3. *Tuyên hành trình ký* 宣行程記 [*Récit d'un voyage à Tuyên-quang*] [cote AB. 494].

4. *Tuyên tỉnh hành trình ngâm khúc* 宣省行程吟曲 [*Poèmes sur un voyage dans la province de Tuyên-quang*] [cote AB. 323].

5. *Bắc trình tỉnh mộ diễn ca tịnh họa đồ* 北程省墓演歌幷畫圖 [*Chants relatant un pèlerinage aux tombeaux des ancêtres dans le Nord Việt-Nam, avec croquis*]. Ce pèlerinage eut lieu en la 4e année Tự-Đức [1851]; les poésies et les croquis sont de Nguyễn-đức-Thăng 阮德升; ils ont été transcrits et recopiés par Nguyễn-trọng-Ngạc 阮仲噩 [cote AB. 584].

6. *Như-Yên sứ trình tiện lãm* 如燕使程便覽 [*Vue générale d'une ambassade à Yen-king*]. L'ambassade est de l'année *tân-sửu* 辛丑 de Thiệu-Trị [1841]. Les compositions sont probablement de Lý-văn-Phuc 李文馥; cf. AB. 571, AB. 400, AB. 149, AB. 274 [cote AB. 131].

Pour mémoire nous signalons enfin quelques recueils de poésies en *nôm* composées à l'occasion d'ambassades envoyées en France :

1. Le *Tây hành nhật trình quốc âm* 西行日程國音 [*Poésies en langue nationale sur une ambassade à l'Ouest*] composé, sous Thành-Thái, par un *tuần-phủ* de Bắc-giang nommé Trần 陳, ambassadeur adjoint [cote AB. 130].

2. *Tây hành ký* 西行記 [*Relation d'un voyage à l'Ouest*] écrit par un bonze qui se rendit en ambassade en France sous Đồng-Khánh ou Thành-Thái [1890-1907].

3. *Tây hành nhật trình diễn âm* 西行日程演音 [*Relation en langue nationale d'un voyage à l'Ouest*]. L'ambassade eut lieu sous Thành-Thái. La relation est rédigée par l'ambassade en second Nguyễn-Chưng 阮徵. Il est probable que nous avons ici une autre version que celle de l'ambassade du ms. AB. 130 [cote AB. 338].



HENRI DEYDIER
MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
(1922-1954)

HENRI DEYDIER

(1922-1954)

par

J. FILLIOZAT

Lorsque, le 21 mars 1952, Alfred Foucher évoquait à la séance commémorative du Cinquantenaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, ceux qui avaient servi l'École et qui n'étaient plus, ceux, disait-il, qu'il allait bientôt rejoindre, il comptait aussi sur la vie des jeunes, de ceux dont plusieurs avaient été ses élèves et qui continuaient vaillamment la tâche de leurs aînés, qui, même, comme ces derniers l'avaient fait, ouvraient à la science des domaines nouveaux.

Henri Deydier était de ces jeunes, formés pendant la guerre à la double école de la science et du patriotisme, et qui se jetaient dans la recherche de l'avenir comme à un assaut. Vocation, enthousiasme, santé, succès précoces, Henri Deydier avait tout ce qui permettait pour un jeune chercheur d'archéologie et d'ethnologie tous les espoirs, en un terrain aussi riche que celui du Laos auquel il s'était voué tout entier. En un instant, le 4 décembre 1954, le heurt tragique d'un avion sur une cime embrumée des environs de Luang-Prabang a tout anéanti.

Non pas tout, cependant, car il reste l'œuvre, l'œuvre inachevée et pourtant déjà importante, les travaux déjà parus et ceux que, lors du voyage fatal, il allait poursuivre mais qui marquaient déjà l'ouverture de toute une voie de recherches.

Deydier avait eu très tôt la vocation des études indiennes, non pas des études indiennes classiques, fondées sur le sanskrit et sa littérature, mais de celles qui portent sur les relations extérieures de la civilisation indienne aussi bien vers l'Ouest que vers l'Est. Ceux des maîtres qu'il a le plus suivis étaient Alfred Foucher et Henri Maspero. Avec le premier, il s'est initié à l'étude de l'art gréco-bouddhique du Gandhâra; les recherches indochinoises du second l'ont attiré vers l'Extrême-Orient.

Son premier et principal travail a été un mémoire pour le diplôme de l'École pratique des Hautes Études, préparé sous la direction de Foucher : *Contribution à l'étude de l'art du Gandhâra* (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950). C'est un répertoire critique des travaux parus sur la question de 1922 à 1949, répertoire qui est tout de suite devenu un manuel indispensable.

Après quelques nouvelles études sur les échanges du Nord-Ouest, Henri Deydier partait bientôt pour l'École française d'Extrême-Orient. Il devait faire quelques travaux à Phnom Penh et à Hanoi au cours de son séjour, mais surtout se fixer tout de suite au Laos et se consacrer presque entièrement à l'étude de la culture laotienne et de ses relations avec celle de l'Inde.

Deux sujets principaux ont retenu bientôt son attention : l'analyse du *Paññāsa-jātaka* dans sa version laotienne, et l'étude du *Rāmāyaṇa*. Aidé de M. Phouvong

et du Maha Champen, il a exploré la littérature laotienne pour y reprendre, à propos de ces textes spécialement, les études inaugurées en 1917 par Louis Finot dans le *Bulletin* de l'École.

Le *Paññāsajātaka*, les «Cinquante naissances du Buddha», a été signalé dès 1875 par Léon Feer. C'est un recueil non canonique de Jātaka, très vraisemblablement composé en Indochine, en un pāli différent du pāli classique mais cohérent dans les variations qu'il présente par rapport à celui-ci et sur lequel Mlle G. Terral vient de publier un mémoire (*BEFEO*, XLVIII-1, p. 249). Il importait de déterminer quelles relations la version laotienne avait avec le texte pāli, quelles formes même du texte pāli existaient au Laos. Pour cela, il fallait d'abord donner un résumé assez détaillé de cette version. C'est ce qu'Henri Deydier a fait, complétant son travail par un index des thèmes et motifs, un autre des noms propres et un enfin des termes géographiques.

Le *Rāmāyaṇa* en pays thai était depuis longtemps signalé lui aussi, mais n'avait été étudié que du côté siamois. Deydier l'a recherché au Laos et en a trouvé promptement quatre versions. La première est le *P'ră Lak P'ră Lam*, histoire de Lakṣmaṇa et de Rāma, texte considérable qui existait à Vientiane. Les trois autres ont été trouvées au Haut-Laos et s'intitulent respectivement *Tualaphi* (skr. *Dundubhi*), *P'ommatiak* (skr. *Brahmacakra*) et *Laṅkā noy* (« La petite Laṅkā »). Deydier s'est mis aussitôt à l'œuvre pour en faire l'analyse et l'étude intrinsèque et comparative. La masse de documentation ainsi recueillie et élaborée lui a fourni la matière d'une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1954 et cette masse n'est pas perdue. Elle pourra heureusement être publiée, du moins en grande partie.

La comparaison qui s'imposait était d'abord celle des récits laotiens entre eux, ensuite avec les multiples légendes de Rāma dans l'Inde et hors de l'Inde. Cette dernière partie du travail n'a pu être qu'amorcée. Elle nécessitait d'ailleurs le concours de plusieurs spécialistes et les conclusions d'une pareille comparaison ne pourront être envisagées qu'une fois les diverses versions relevant des cycles de Rāma, Sītā et Rāvaṇa entièrement connues.

Ce qui importait le plus actuellement — et Deydier l'avait bien vu — était l'interprétation des récits à la lumière de la connaissance du Laos. Cette connaissance Deydier travaillait avec ardeur à l'acquérir entière et approfondie. Il a livré ses premiers résultats dans un bref ouvrage à l'usage du public général, qui devait sans attendre être informé de l'intérêt de la culture laotienne, et ce fut l'*Introduction à la connaissance du Laos*. Mais cet ouvrage était, comme il disait lui-même, un « premier acompte ». Il ne s'en tenait pas là et parcourait constamment le pays pour mieux voir et apprendre. Par la vision directe des lieux et en vivant au contact de la tradition lettrée, Deydier savait qu'il pourrait non seulement résumer le Rāmāyaṇa laotien mais découvrir le sens qu'il a vraiment pour le peuple du Laos. Déjà les résultats étaient nets ; les personnages de la légende pouvaient être d'origine indienne, ils étaient bien laotiens et la géographie de leurs exploits était laotienne. Les récits se liaient donc à une infinité d'autres que les manuscrits ou la mémoire des hommes conservent et qu'il était urgent de connaître. Deydier avait donc conçu le plan d'une vaste enquête philologique et folklorique à travers toutes les provinces du Laos, enquête que les bienveillants concours de ses amis laotiens rendait possible et prochaine.

Le sort cruel et brutal a interrompu l'entreprise, ou plutôt il l'a ajournée car la nécessité de la mener à terme, bien établie par Deydier, appelle une reprise qu'il gardera l'honneur d'avoir rendue possible en montrant le chemin par des œuvres hélas posthumes.

Une de ses dernières publications a été un livre de voyage, familier et plaisant, mais qui, sous ces dehors, annonçait déjà une vue profonde des problèmes que pose l'histoire des influences indiennes en Haute-Indochine et des réactions propres au pays. *Lokapāla* — c'est le titre de cet ouvrage — annonçait des idées nouvelles que les études sur place devaient vérifier. C'est en partant vers le Nord pour les faire, pour rechercher aussi de nouvelles versions promises des légendes de Rāma, que Deydier a trouvé la mort, nous laissant le souvenir poignant d'un chercheur ardent et heureux dont l'essor n'eût pas dû être si tôt brisé.

BIBLIOGRAPHIE DE HENRI DEYDIER

1. *Paul Pelliot*, dans *BSEI*, n. s., t. XXI, n° 2, 1946, p. 13-15.

2. *A propos d'un conte mường*, dans *BSEI*, n. s., t. XXIV, n° 1, 1949, p. 47-53 (dédié à la mémoire de son maître Jean Przyluski).

3. *Note sur un tambour de bronze conservé au Musée de Batavia*, dans *BSEI*, n. s., t. XXIV, n° 3, 1949, p. 53-56.

4. **Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra. Essai de bibliographie analytique et critique des ouvrages parus de 1922 à 1949**, préface de René Grousset de l'Académie française. Paris, 1950, Adrien-Maisonneuve, 325 pages, 4 cartes (Prix Giles de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).

5. *L'inscription du bas-relief de Kapici-Begram de l'Art du Gandhāra*, reprinted from *Oriental Art*. London Winter, 1949-1950.

6. *Les origines et la naissance de Rāvaṇa dans le Rāmāyaṇa laotien*, dans *BEFEO*, t. XLIV, fasc. 1 (1947-1950), 1951, p. 141-146, pl. XLIII-XLV.

7. *La date de Kaniṣka, l'art du Gandhāra et la chronologie du Nord-Ouest de l'Inde. Réflexions à propos d'une récente théorie*, dans *JA*, 1951, t. CCXXXIX, fasc. 2, p. 133-151.

8. *Le Tibet et ses peintures*, dans *Indochine Sud-Est Asiatique*, n° 24, Saigon, 1951, p. 2-3.

9. *L'enlèvement de Sītā au Pràsàt Khnà Sèn Kév*, dans *BSEI*, n. s., t. XXVII, n° 3, 1952, p. 363-366, 2 planches.

10. *Etudes d'iconographie bouddhique et brahmanique.* — I. *Représentations murales de Jātaka à Luang Prabang.* — II. *Note sur un bas-relief du Pràsàt Khna Sen Keo.* — III. *La légende de Kṛṣṇa au Baphūon*, dans *BEFEO*, t. XLVI, fasc. 1, 1952, p. 257-265, pl. XIX-XXVI.

11. *Le Râmâyana au Laos*, dans *France-Asie*, n° 78, Saigon, 1952, p. 871-873.

12. **Introduction à la connaissance du Laos**. Saigon, 1952, 140 pages, 17 planches et une carte.

13. *Dans les Sip Song P'an Na*, dans *France-Asie*, n° 98, Saigon, 1954, p. 825-854.

14. **Lokapâla**. *Génies, totems et sorciers du Nord Laos.* Paris, Plon, 1954, 242 pages, 37 illustrations hors texte, 2 cartes.

15. *Orient-Occident. Rencontre ou séparation*, dans *Indochine Sud-Est Asiatique*, n° 32, août-septembre 1954, p. 16-21.

16. *Au Laos, royaume du million d'éléphants*, dans la revue *Panorama*, n° 6, 1954, p. 19-29.

17. *Hospitalité laotienne*, 1954, plaquette commémorative pour le lancement du paquebot *Laos*.

18. *Le Rāmāyaṇa au Laos*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1954, p. 130-135.

COMPTES RENDUS :

A. FOUCHER. — *La vieille route de l'Inde : de Bactres à Taxila*, dans *BEFEO*, t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 581-584.

R. GHIRSHMAN. — *Bēgrām. Recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, dans *BEFEO*, t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 584-586.

R. GHIRSHMAN. — *Les Chionites Hephtalites*, dans *BEFEO*, t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 584-586.

J. MEUNIÉ. — *Shotorak*, dans *BEFEO*, t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 584-586.

Kurt ERDMANN. — *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden*, dans *BEFEO*, t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 587-589.

Lin LI-KOUANG. — *L'aide-mémoire de la Vraie Loi. Recherches sur un Sutra Développé du Petit Véhicule*, dans *BEFEO*. t. XLV, fasc. 2, 1952, p. 590-594 (en collaboration avec J. Gernet).

A PARAÎTRE :

Dieux et héros d'Angkor.

Un fragment inconnu du Paññāsajātaka laotien (*Ha Sip Xat*).

P'rā Lak P'rā Lam (*Rāmāyaṇa laotien*).

BIBLIOGRAPHIE

Prof. Dr Poerbatjaraka. *Riwajat Indonesia,* djilid I (*Histoire de l'Indonésie,* vol. I), Jajasan Pembangunan, Djakarta, 1952 (en indonésien), 66 pages.

La grande majorité des histoires de l'Indonésie qui paraissent actuellement ne sont, en particulier pour la période ancienne, que des compilations où l'auteur reprend et regroupe à sa façon les ouvrages relativement récents en néerlandais dont les plus marquants sont chronologiquement :

W. Fruin-Mees, *Geschiedenis van Java* (Histoire de Java) volume I, *Het Hindoe-tijdperk* (La période hindoue), 2e édition, Volkslectuur, 1922;

La *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (Histoire indo-javanaise) de Krom dont la seconde édition date de 1931;

Le deuxième volume de l'*Indische Cultuurgeschiedenis* (Histoire culturelle indienne) de Stutterheim [1] intitulé *Het Hinduisme in den Archipel,* Groningen-Den Haag-Batavia, 1932 [2];

Et enfin le chapitre *De Hindoe-Javaansche Tijd* (La période indo-javanaise) dû à Krom dans le volume I de la *Geschiedenis van Nederlandsch-Indië,* publiée sous la direction du Dr F. W. Stapel, Amsterdam, 1938.

Si les récentes compilations peuvent être utiles pour un public avide de s'instruire comme l'est le public indonésien, elles ne présentent guère d'intérêt pour les spécialistes, car elles n'apportent rien de nouveau et certaines font même un mélange plutôt dangereux d'éléments légendaires ou semi-historiques et de données historiques proprement dites. Enfin — et elles ont cela en commun avec les ouvrages de vulgarisation dans tous les pays — elles présentent trop souvent de simples hypothèses comme des faits acquis.

Il en va autrement de cette nouvelle histoire du professeur Purbâcarâkâ [3], bien connu par sa thèse sur *Agastya dans l'Archipel* [4] et de nombreux articles sur l'ancienne littérature javanaise ainsi que sur l'épigraphie et l'histoire de l'Indonésie qui ont grandement contribué à la connaissance de l'ancienne Java et contiennent souvent des vues fort originales. Bien que son *Histoire de l'Indonésie* soit destinée au grand public, elle contient plusieurs données qu'il est intéressant de discuter. Ce premier volume est divisé en quatre chapitres : I. *La période la plus ancienne;*

---

(1) Selon l'usage néerlandais d'alors, «indien» (Indisch) est à prendre en un sens absolu et veut dire en réalité «relatif aux Indes Néerlandaises».

(2) Une deuxième édition de ce volume, revue par Mme Pannenborg-Stutterheim, a paru récemment (1951). Les différences avec l'édition originale semblent minimes. Un arrangement en indonésien de cette nouvelle édition, de la main du Dr Prijohutomo, paru en 1953 sous le titre *Kebudajaan Hindu di Indonesia* (La culture hindoue en Indonésie) n'apporte rien de nouveau non plus.

(3) C'est là la prononciation de la graphie officielle Poerbatjaraka.

(4) Poerbatjaraka (Lesya), *Agastya in den Archipel,* Leiden, 1926.

II. *La première période de Java central;* III. *Soumatra* (*Malayu et Śrī Wijaya*)*;* IV. *Java central et les débuts de Java oriental.*

Dans une très brève introduction, l'auteur déclare avoir pris comme base l'*Histoire* de Krom en supprimant ce qui lui semblait d'importance secondaire pour le but qu'il se propose ici, et en tenant compte, le cas échéant, des résultats obtenus depuis 1931 par les différents chercheurs dans ce domaine. C'est surtout ce qui retiendra notre attention ici, mais il va de soi que les remarques que nous serons amené à faire n'ont pas la prétention d'épuiser le sujet.

Chapitre i. — Après avoir résumé en deux pages (p. 7-8) les opinions de Brandes et de Kern sur l'origine des peuples et des langues de l'Indonésie actuelle, opinions que l'auteur reproduit sans indiquer clairement s'il les accepte faute de mieux ou s'il les considère comme encore valables, il passe aux plus anciennes inscriptions connues de l'Archipel, dues à un souverain de Kalimantan Oriental [1] du nom de Mūlawarmma [2].

---

[1] Kalimantan est le nom indonésien officiel actuel de l'île plus connue jusqu'ici sous le nom de Bornéo. Il a d'ailleurs désigné anciennement une partie de l'île.

[2] C'est à dessein que nous emploierons désormais les formes en *-warmma* car, pour tout l'Extrême-Orient dont les langues ne connaissent pas de flexions, il n'y a aucune raison de restituer une forme qui, même en sanskrit, n'est que théorique, seules les formes en *-warm(m)a* ayant été vivantes.

En dehors des formes attestées dans les documents épigraphiques indonésiens et qui sont formels pour cette région, les transcriptions systématiques dans les textes chinois où la finale de ce mot est toujours rendue par un caractère prononcé *ma* anciennement (surtout 摩 mais on trouve aussi les homophones 麻, 麼, 磨, etc.), prouveraient à elles seules, s'il en était besoin, qu'aucune autre prononciation n'était usitée. *Warmman* est donc transcrit 跋摩 (valeur de transcription **wama*) tout comme *dharmma* est rendu par 達摩 (= **dama*). En dehors d'une tendance à «normaliser» des formes probablement senties comme irrégulières, le fait que la consonne de ces thèmes disparait normalement en composition a dû faciliter son élimination totale. Citons en exemple :

SANSKRIT	VIEUX JAVANAIS	TRANSCRIPTION CHINOISE	VALEUR DE TRANSCRIPTION
nāman-	*nāma*	那摩 (na-mo)	* *nama*
karman-	*karmma*	羯磨 (kie-mo)	* *kama*
rājan-	*rāja*	羅惹 ou 羅闍 (lo-jo ou lo-chö)	* *laja/raja*
ātman-	*ātma*	阿怛摩 (a-ta-mo)	* *atama*
brahman-	*brahmā*	婆羅賀摩 (p'o-lo-ho-mo)	* *balahama*
yogin-	*yogi*	瑜祇 (yu-k'i)	* *yogi*
śaśin-	*śaśi*	舍支 (chö-tche)	* *śaci*
yaśas-	*yaśa*	耶舍 (ye-chö)	* *yaśa*

La forme 婆羅門 (p'o-lo-men) **baraman* que l'on rencontre aussi, ne fait pas exception, car elle est une transcription de *brāhmaṇa* et non de *brahman-*.

On trouvera d'autres exemples dans l'excellente édition par le professeur Prabodh Chandra Bagchi du 梵語雜名 *Fan-yu tsa-ming* et du 梵語千字文 *Fan-yu ts'ien-tseu-wen* sous le titre *Deux Lexiques sanskrit-chinois* (*Sino-Indica*, Publications de l'Université de Calcutta) I, (Paris, 1929) et II (Paris, 1937).

Nous utiliserons pour ces deux dictionnaires les sigles *FYTsM* et *FYTsTsW* et abrégerons le titre de l'ouvrage du professeur Bagchi en *Deux Lex.*

Le *Dictionary of Chinese Buddhist Terms* de Soothill et Hodous (London, 1937), contient aussi

Il reproduit le texte sanskrit et donne la traduction indonésienne (p. 9-11) de quatre *yūpa* dont trois avaient déjà été édités par Kern et le professeur Vogel. A propos du nom de *Kuṇḍuṅga*, le professeur P. ne prend pas position, mais indique qu'il peut s'agir d'un Indonésien de Kalimantan ou d'un Indien. Il fait toutefois remarquer que, à l'inverse de *Aśwawarmma* qui est purement sanskrit, *Kuṇḍuṅga* n'est pas un nom indien normal et que le mot peut fort bien être indonésien [1]. Nous ne nous attarderons pas à examiner de près la traduction de ces textes, ce qui ne présenterait de l'intérêt que dans une étude détaillée des matériaux, alors que l'auteur a tenu à donner ici une traduction suivie sans s'attarder à discuter les points litigieux. Disons que la troisième inscription qu'il reproduit (p. 10), fait partie d'un groupe de trois nouveaux *yūpa* découverts à la veille de l'occupation japonaise par W. Kern et qui sont maintenant au Musée de Djakarta [2]. Dans une note (p. 10, n. 1), l'auteur déclare que ladite inscription est étudiée ici pour la première fois, ce qui est en fait une erreur [3], car on sait qu'une première transcription avec traduction anglaise des trois nouveaux *yūpa* de la main du Dr B. Ch. Chhabra a paru dans *JGIS*, XII, 1945 : 14-17 [4].

---

un grand nombre de mots sanskrits transcrits en chinois, mais il s'y est glissé de nombreuses inexactitudes de détail. Nous citerons cet ouvrage sous le sigle *DCBT*.

Disons en outre que les thèmes sanskrits en *ant-* (*mant-* et *want-*) apparaissent de leur côté en vieux javanais sans la forme du nominatif. On trouve ainsi :

rūpawān	«beau»
himawān	«Himālaya»
śaktimān	«puissant»
wīryyamān / *wīryyawān*	«valeureux», «héroïque».

En chinois de tels thèmes sont rares mais il en est un, fort employé, qui apparaît aussi sous la forme du nominatif. C'est *arhant-*, terme technique du bouddhisme dont la forme complète est 阿羅漢 (*a-lo-han*) soit **alahan* donc *arhan*. Mais il y a diverses autres formes dont une 阿羅訶 = *arha* est privée de l'*-n* final (cf. pour d'autres variantes 法佛義林 *Hôbôgirin*, p. 34 s. v. *arakan*). La forme la plus usuelle est acéphale : 羅漢 *lo-han*.

Cf. aussi les différentes transcriptions de *Bhagawant-*, par exemple 婆伽梵 (P'o-kia-fan) soit **ba-ga-wan*, donc *Bhagawān*, qui est exactement la forme du vieux javanais.

L'indonésien moderne utilise encore cette formation qui est restée très vivante. Certains de ces mots sont littéraires, mais d'autres appartiennent à la langue courante. Citons :

hartawan	«riche», «aisé»
dĕrmawan	«charitable», «généreux»
muliawan	«noble», «élevé»
gunawan	«doué d'excellentes qualités»
budiman	«sage»
wartawan	«journaliste», «reporter».

(1) Cf. G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1948, p. 91 (nous abrégerons désormais le titre de cet ouvrage en *Etats Hindouisés*). Cf. d'autre part une communication à ce sujet du Dr Chhabra dans *JMalBrRAS*, XV, 1937, part III, p. 118-119. L'origine tamoule est, croyons-nous, loin d'être prouvée et les mots mis en avant pour l'appuyer ne sont guère convaincants.

Nous croyons personnellement qu'il s'agit d'une sanskritisation d'un nom indonésien qui serait *Kuṇḍung* et non *Kuṇḍuṅga*. Nous dirons pourquoi dans un prochain article.

(2) Cotes D 175, 176 et 177. Cf. *JBG*, VIII, 1941 : 136.

(3) Tout au moins au moment où le volume a paru. Il est possible qu'à la rédaction de ce passage, l'auteur n'ait pas eu connaissance de l'article du Dr Chhabra, étant donné les grandes difficultés auxquelles on doit faire face en Indonésie pour se procurer des ouvrages du dehors.

(4) L'inscription étudiée ici par le professeur P. est celle qui est dénommée *B* par le Dr Chhabra (p. 15 de son article). Une réimpression de cet article, revue par l'auteur, a paru depuis dans *TBG*, 83, 1949 : 370-373 avec un «Post-scriptum» de De Casparis (p. 373-374).

L'auteur passe ensuite aux inscriptions également en écriture pallawa de l'Ouest de Java (aux environs de Djakarta et de Bogor) et qui sont dues à un roi nommé Pūrṇṇawarmma. Sur les quatre inscriptions connues à l'époque au nom de ce souverain [1] il en reproduit deux (p. 12-13), celle de Ci Arutön et celle de Tugu [2]. Ici encore, le professeur P. fait remarquer que si l'on pourrait être conduit à supposer qu'il s'agit d'un Hindou émigré, il peut tout aussi bien s'agir d'un demi-indien ou d'un roi indonésien hindouisé. Il conclut qu'on peut seulement être sûr qu'il s'agit d'un personnage tout imprégné de culture hindoue. Il est donc très prudent. On ne peut que l'en féliciter.

Parlant des noms de rivières que l'inscription de Tugu mentionne (p. 14), le professeur P. déclare qu'un des synonymes de *candra* étant *śaśi*, on peut voir dans *Candrabhāgā* l'équivalent d'un *Śaśibhāgā* lequel, en construction indonésienne deviendrait *Bhāgāśaśi* [3]. Petit à petit, déclare l'auteur, ce *Bhāgāśaśi* se sera transformé en *Bagasasi*, *Bagasi* et *Bĕkasi*. Il voit ainsi dans la Candrabhāgā de l'inscription de Tugu l'ancêtre du nom de l'actuel *Kali Bĕkasi* qui coule du Sud au Nord à quelque 30 kilomètres à l'Est de Djakarta. Nous avouons ne pas être convaincu du tout. Il faudrait expliquer non seulement la syncope du *sa*, ce qui est peut-être assez facile, mais aussi le changement de *ga* en *ka* (*kĕ*) ce qui l'est beaucoup moins. Le seul avantage de cette hypothèse est que le *Kali Bĕkasi*, après avoir coulé du Sud au Nord, oblique brusquement vers l'Ouest et se jette dans la mer (Muara Bĕkasi) à une douzaine de kilomètres du lieu où a été trouvée l'inscription mentionnant la Candrabhāgā. Mais est-ce là un argument suffisant? Et le nom de la *Gomatī* de la même inscription ne reçoit ainsi aucune explication [4].

Ajoutons à ce propos qu'un des bras du Ci Tarum (dont le nom signifie la «rivière de l'Indigo») d'où vient certainement le nom du royaume de Pūrṇṇawarmma orthographié dans les inscriptions *Tārūmā* et *Tārūma* suivant les besoins du mètre (ce qui indique une sanskritisation), se jette dans la mer de Java à environ 5 kilomètres (Muara Gĕmbung) au Nord de l'embouchure du Kali Bĕkasi soit à une

---

[1] Deux autres ont été découvertes récemment dans des lieux qui agrandissent singulièrement la sphère d'influence de Pūrṇṇawarmma (l'une sur roc, donc intransportable, se trouve près de la côte ouest de Java).

[2] Nous rappelons que les quatre premières inscriptions ont été excellement éditées par le professeur Vogel dans *POD*, I : 15-35.

[3] L'auteur déclare que l'usage javanais est d'employer pour les mots composés une construction inverse de celle des langues européennes «en général». En fait il a probablement en vue le grec et le latin ainsi que les langues germaniques, car les langues dites romanes ont pour les équivalents des mots composés des langues germaniques la même construction que les langues indonésiennes.

[4] Sans vouloir en aucune façon fournir par là une donnée définitive, nous ferons remarquer que dans une carte néerlandaise intitulée *Insulae Iavae pars Occidentalis et Orientalis* due à A. Reland et qui doit dater de 1700 environ (cf. W.C. Muller, *Catalogus der Land- en Zee- kaarten...* 's Gravenhage, 1913, p. 6, n° 380) on trouve, à peu près à l'embouchure de la rivière qui nous occupe ici : *Parang Cassy* et un peu à l'Ouest : *Barankassy*, qui sont très probablement le dédoublement du même nom et représentent certainement le toponyme actuel Bĕkasi. Il faudra regrouper les autres formes qui ont fini par donner le Bĕkasi actuel et rechercher en particulier si la syllabe *bĕ-* est véritablement indonésienne ou s'il s'agit d'une forme européenne. Cf. à ce propos la forme *Brambanan* enregistrée par Raffles et qui est restée la graphie utilisée à Java par l'administration des chemins de fer pour le toponyme *Prambanan*, seul correct. Il y a d'autres exemples de ce genre. On trouvera une belle reproduction de la carte de Reland en appendice à l'ouvrage collectif *Het Indische Boek der Zee* (litt. «Le Livre indien de la Mer», c'est-à-dire «Le Livre de la Mer des Indes néerlandaises») publié sous la direction de D.A. Rinkes, N. Van Zalinge et J.W. De Roever (Weltevreden, 1925).

quinzaine de kilomètres du lieu où l'inscription de Tugu a été découverte. Et le Ci Tarum est une rivière beaucoup plus importante que le Kali Bĕkasi[1].

L'auteur cite ensuite (p. 15) le fameux passage où Fa-hien 法顯 parle de son séjour à Java et qui est malheureusement beaucoup trop laconique[2]. Il reproduit à ce propos une hypothèse de Moens qui voit dans le *To-lo-mo* inconnu de la *Nouvelle Histoire des T'ang*, le *Tārumā* des inscriptions[3].

Parmi les hypothèses plus ou moins hasardeuses que Moens a exposées dans son article si inégal[4], celle-ci a au moins l'avantage d'être plausible. A vrai dire, l'équivalence phonétique est imparfaite, car le nom chinois 多羅磨 suppose **Tarama* (ou **Talama*) et non *Taruma*. La question est donc à revoir[5].

Le premier chapitre se termine sur le récit du prince kashmirien qui vint à Java et, avec l'aide de la Reine-mère, répandit le Bouddhisme dans tout le royaume. Le professeur P. ne donne pas de nom, mais il s'agit évidemment de la biographie de Guṇawarmma qui a été conservée entre autres dans le *Kao seng tchouan*[6].

Ajoutons que ce texte, combiné avec les données de Fa-hien, permet de mettre la conversion de Java au bouddhisme ou du moins la grande expansion dans l'île de cette religion, aux environs de 420 EC.[7].

Chapitre ii. — Le professeur P. ouvre ce chapitre (p. 17) par l'inscription dite de Tuk Mas (Java central) qu'il date de 500 EC. environ, ce qui nous semble un peu haut. Le Dr Chhabra[8] a préféré ne pas prendre position entre le ve et le viie siècle proposés respectivement par Kern et par Krom. Il se contente de dire qu'elle est «en tout cas nettement antérieure à Canggal» ce qui semble en effet certain. Stutterheim de son côté[9] lui assignait comme date environ 650 EC. Il faut d'ailleurs dire qu'une datation sur des données purement épigraphiques sans matériel de comparaison suffisant ne peut être qu'hypothétique et il serait vain de discuter sans de nouveaux documents.

Suivant son habitude, l'auteur reproduit le texte pour autant qu'il est lisible, et donne une traduction de cette intéressante inscription. A la page 18, il accepte

---

(1) Cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, feuille 20, E 2-3. Ces données topographiques ne peuvent d'ailleurs être que très approximatives pour une période vieille de quatorze à quinze siècles, car la côte nord de Java ne cesse d'augmenter par l'apport incessant d'alluvions. La ligne côtière de l'an 500 EC. devait être à certains endroits bien au Sud de la côte actuelle.

(2) Le point important de cette relation est qu'elle nous est un témoignage que Java, où Fa-hien séjourna peut-être dès les derniers jours de décembre 412, en tout cas dès les premiers jours de janvier 413 et d'où il s'embarqua pour la Chine le 31 mai 413 EC., était un pays indianisé où le bouddhisme n'était pas encore répandu. Mais il est à craindre qu'on ne puisse jamais déterminer de quelle région de Java il s'agit.

(3) M. Cœdès (*États Hindouisés*, p. 94) n'accepte également qu'avec réserve cette identification.

(4) *Çrīvijaya, Yāva en Kaṭāha* dans *TBG*, 77, 1937 : 317-487.

(5) D'autant plus qu'il y a une variante 多羅磨羅 *To-lo-mo-lo* que l'on trouve chez Ma Touan-lin. Cf. Dr Hervey de Saint-Denys, *Méridionaux*, p. 509.

(6) Cf. Pelliot, *Deux It.* dans *BEFEO*, IV, p. 274-275 et Chavannes dans *TP*, 2e s., V, 1904 : 193-206. Le 高僧傳 *Kao seng tchouan* nous a même conservé le nom du roi de Java qui est 婆多加 *P'o-to-kia*. La valeur de transcription est **Wataka* mais son équivalent véritable n'est pas clair.

(7) En effet, lorsque les envoyés de l'Empereur 文 Wen arrivèrent à Java pour l'inviter à se rendre en Chine, très probablement au début de 425 EC., Guṇawarmma avait déjà quitté l'île pour poursuivre son voyage qui le conduisit en Chine où il mourut le 18-xi-431 EC.

(8) *Expansion of Indo-Aryan Culture during the Pallawa Rule* dans *JRAS Bengal* (Letters), I, 1935 : 33-34. Nous abrégerons en *Expansion*...

(9) *Oudheidkundige Aanteekeningen*, XLVI, dans *BKI*, 95, 1937 : 401.

l'explication de la prétendue dénomination chinoise « *Ka-ling* » par *Kalingga* et cite quelques événements de l'Hindoustan qui expliqueraient l'application de ce nom à Java. Dans ce passage, il omet de dire que la transcription chinoise est en fait Ho-ling et il cite seulement la forme « restituée » Kaling [1]. Comme nous pensons reprendre ailleurs la valeur de cette transcription chinoise, disons seulement ici que nous ne croyons pas à l'équation *Ho-ling* = *Kalingga* pas plus qu'à toutes les conséquences que l'on a tirées de cette identification trop hâtivement admise [2].

A propos du pays appelée 墮 婆 登 *T'o-p'o-teng* par les *Histoires des T'ang*, le professeur P. reproduit non seulement la transcription dialectale de Groeneveldt *Dwa-pa-tan* qui est déjà en partie arbitraire, mais aussi l'erreur géographique de même auteur qui a mis cette île à l'Est du *Ho-ling* alors que les sources chinoises la placent indubitablement à l'Ouest. C'est Pelliot qui a relevé cette erreur et l'on trouve dans ses *Deux Itinéraires* [3] toute l'argumentation nécessaire à ce sujet ainsi que la citation des passages en question des deux *Histoires des T'ang*.

La seule conclusion que l'on puisse tirer pour le moment est qu'il est absolument impossible d'identifier *T'o-p'o-teng* à Bali comme Groeneveldt l'a fait, et qu'il doit s'agir d'un toponyme soumatranais [4].

L'auteur mentionne ensuite (p. 18-19) l'histoire de la reine 悉 莫 Si-mo (valeur de transcription **Si-ma*), le voyage de Houei-ning, l'activité de Jñanabhadra et l'importance du fait que ce dernier est un Javanais et non un Hindou. Le chapitre se termine sur les précieux renseignements que nous apportent les sources chinoises sur Java et Soumatra et les pays que les Chinois ont désignés par le terme générique de *K'ouen-louen*.

Au dernier alinéa (p. 22) l'auteur mentionne une source chinoise (une traduction faite avant 22 EC. d'un texte indien sur les Arhat) identifiant K'ouen-louen avec une montage de l'Hindoustan. Il se demande s'il s'agit du Malaya, et propose à la suite de Krom [5] de voir dans le nom chinois une traduction de ce Malaya, les Chinois l'ayant ensuite utilisé pour désigner tous les pays où ils constataient une « culture malaise » (*Kĕmalayuan*, on pourrait traduire « Malayisme » ou, en allemand, « Malayentum »), « dans le sens le plus large », ajoute une note [6].

---

(1) Il n'est peut-être pas inutile de souligner qu'il n'y a pas de mot chinois *Ka-ling* désignant Java. La forme originale ainsi transcrite 訶陵, se prononce actuellement *Ho-ling* et le premier mot ne s'est jamais prononcé *Ka*. Ce *Ka-ling* est une « restitution » de Mayers exigée par l'idée préconçue qu'il devait s'agir du *Kaliṅga* indien et qui a été adoptée par Groeneveldt et la plupart des autres auteurs, sans aucun contrôle.

(2) M. Cœdès (*Etats Hindouisés*, p. 137-138), sans toutefois la reprendre à son compte, semble considérer comme plausible l'identification phonétique de *Ho-ling* à *Kaliṅga*.

(3) Cf. *BEFEO*, IV, 1904 : 278-280.

(4) La valeur de transcription de 墮 婆 登 est **Dwa-wa-tang* ou **Dwa-ba-tang*. Il est tentant de restituer **Dua Batang* « Les Deux Fleuves » qui conviendrait fort bien comme toponyme soumatranais ou, du moins, situé à l'Ouest du Ho-ling. Mais, ainsi que nous le faisons remarquer plus loin (p. 631, note 1), dans les toponymes comportant un nom de nombre, celui-ci semble être toujours placé après la chose comptée. Cette restitution hypothétique n'est donc pas très satisfaisante.

(5) *HJG*², p. 110.

(6) Nous ne pouvons accepter la suggestion de Krom, bien qu'il soit possible de se rallier à la traduction proposée, à la condition de prendre ce mot — comme le fait le professeur P. — dans un sens très large, équivalant à l'emploi (non politique) du terme « indonésien ». Nous ne pouvons songer à étudier ici cette question en détail. Disons seulement qu'il n'y a aucune raison, en dépit d'une vague analogie phonétique, de vouloir trouver comme on l'a fait trop souvent, une relation étymologique entre :

1° *Malaya* qui semble bien n'être que la sanskritisation du mot dravidien pour « montagne » ou « colline » tamoul *malai* மலை, malayālam *mala*, etc. Ce toponyme se trouve chez Ptolémée

Il est dommage qu'à ce propos, le professeur P. ne mentionne pas le *Fan-yu Tsa-ming* excellemment édité par le prof. Bagchi et qui donne comme équivalent du chinois 崐崘, variante graphique de 崑崙 *K'ouen-louen*, un mot sanskrit *Jipāttala*[1]. Le texte est à cet endroit fautif, mais le prof. Bagchi qui traduit «Malaisie» avait partiellement entrevu la bonne solution[2] que Sylvain Lévi a par ailleurs signalée dans son *Mahākarmawibhāṅga*, p. 269 et reprise dans un article spécial[3]. Il ne fait plus aucun doute que l'expression *K'ouen-louen* désigne

---

(VII, 4) sous la forme Μαλαία (mais ce dernier le situe à Taprobane) et il est transcrit en chinois 摩羅耶 (*Mo-lo-ye*) dont la valeur de transcription est *Malaya*.

2° *Malayu*, vieux toponyme soumatranais attesté chez Yi-tsing et qui doit être en rapport étroit avec les Μελεουκόλον ἄκρον, Μαλλεοῦ κῶλον et Μαλαίου κολον des manuscrits de Ptolémée (VII, 2). Les cartes placent ce toponyme sur la Péninsule Malaise. M. A. Berthelot, dans *L'Asie ancienne Centrale et Sud-Orientale* (Paris, 1930), p. 378 et 385 et la carte face à p. 376, fait de même. Il n'indique d'ailleurs pas les coordonnées géographiques mais seulement les distances. Mais la latitude indiquée, 2° Sud (éd. Renou, p. 45), convient fort bien à la région de Jambi; et les données de Yi-tsing corroborent, croyons-nous, cette localisation. Nous parlerons plus loin des transcriptions chinoises (cf. p. 627 et n. 2) [cf. plus loin, p. 697, *Note Add.* 1].

3° *Malaka*, toponyme d'origine botanique désignant une partie de la Péninsule Malaise et qui apparait beaucoup plus tard. Le nom chinois est 滿剌加 (*Man-la-kia*) qui vaudrait en transcription **Man-la-ka*. Mais, comme Groeneveldt l'a déjà fait remarquer dans ses *Notes*, la prononciation de Amoy rend mieux le toponyme original car elle peut s'écrire *Mwa-la-ka*.

Le nom anglais courant de «Malaya» appliqué à la Péninsule Malaise et qui est géographiquement parlant erroné, a peut-être contribué à la confusion entre le sanskrit *Malaya* et le malais *Malayu*, confusion commise par Soothill et Hodous dans leur *DCBT* (p. 192) où l'on trouve traduit par «Malaya» et «Malabar» le terme chinois 末羅遊 *Mo-lo-yeou*, qui est l'une des transcriptions anciennes de *Malayu*, qu'il rend d'ailleurs très exactement (cf. Chavannes, *Rel. Em.*, p. 119 et n. 2).

Les Indonésiens eux-mêmes ne semblent avoir jamais utilisé «Malaya» pour désigner la Péninsule. Ils emploient pour ce faire soit un terme comme *Sĕmĕnañjung* qui est dérivé de *tañjung* «cap», «promontoire» et signifie «Péninsule», soit *Tanah Malayu*. Dans l'étude toponymique de cette région, Malaya doit donc être laissé de côté car il ne désigne en fait que la région de l'Inde méridionale qui a donné aussi le toponyme *Malabar* et le nom de population et de langue *Malayāḷam*. Pour l'étymologie de «Malabar» cf. la note de M. J. Filliozat dans Sauvaget, *Relation de la Chine et de l'Inde*, p. 69.

Le chinois moderne utilise normalement pour la Péninsule 馬來亞 *Ma-lai-ya* et 馬來 *Ma-lai* qui est certainement une transcription des mots anglais «Malaya» et «Malay» tandis que le mot indonésien *Mĕlayu* est transcrit 馬來由 *Ma-lai-yeou*. Pour le nom de la ville de Malaka (ou Malacca en orthographe portugaise et anglaise) on écrit actuellement (du moins en Indonésie) 麻六甲 *Ma-lieou-kia* qui repose sur une prononciation de Amoy : *Ma-lak-kah*.

(1) *Deux Lexiques*, I, n° 867, p. 77, pour la reproduction du texte original et p. 295 pour la transcription.

(2) Cf. *Deux Lexiques*, II, p. 348-349 où la valeur du terme est discutée.

(3) *Kouen-Louen et Dwipāntara* dans *BKI*, 88, 1931 : 621-627. Sauf erreur, la mention la plus ancienne de l'expression *dwipāntara* dans une inscription javanaise se trouve dans une charte de Airlangga, datée du 28-IV-1030 EC., dont nous reparlerons plus loin (cf. *OJO*, LX, l. 13-14). On la retrouve dans la stèle de Kamalagyan du 11-XI-1037 EC. (*OJO*, LXI, l. 13). Il semble que le terme désigne ici «les autres îles», donc l'Archipel sauf Java. Elle apparait à une époque plus récente dans une charte de Kṛtarājasa, l'inscription de Balawi, datée du 24-V-1305 EC., dans la titulature royale : *samastadwipāntarabhūpala* «Roi de la totalité des autres îles» (cf. *TBG*, 76, 1936, p. 373, l. 5) ainsi que dans le *Nāgarakṛtāgama*. Le mot a d'ailleurs été partiellement traduit en javanais où l'on trouve encore *Nūsāntara* (variante graphique *Nūṣāntara*) qui est attesté également dans le *Nāg.*, 79.3 où il a le même sens.

Il est curieux que l'administration indo-néerlandaise ait également conservé une différentiation administrative entre Java et ce qui était appelé *Buitenbezittingen* «Possessions Extérieures» ou *Buitengewesten* «Territoires Extérieurs». La seule différence est qu'ici l'île de Madoura était rattachée directement à Java (*Java-Madoera*) alors qu'à la période ancienne, elle faisait partie du Dwipāntara.

Signalons pour terminer cette note que le *KBNW* II : 21 mentionne une forme *sunantara* «un

«les autres îles» ou, d'une façon générale, tout l'Archipel sud-est asiatique[1]. La valeur en est après tout moins vague qu'une expression comme le français «Outre-mer» qui n'a aucun sens géographique précis.

Chapitre III. — Ce chapitre commence par une suite des données fournies par Yi-tsing sur l'importance de Śrī Wijaya.

Bien qu'avec réserve, l'auteur accepte la possibilité de l'identification de 多多郎婆黃 *To-lang-p'o-houang* de Yi-tsing avec *Tulang Bawang* qui est le nom d'une rivière et d'une région du Sud de Soumatra (Lampung)[2]. Il consacre quelques passages aux raisons qui ont dû faciliter l'extension de la puissance de Śrī Wijaya.

A propos d'une liste de pays énumérés par Yi-tsing de l'Ouest à l'Est en débutant par 婆魯師 *P'o-lou-che* = Βαροῦσαι de Ptolémée, le Baros des cartes qu'il faudrait écrire Barus, orthographe d'ailleurs attestée dans le *Nāgarakṛtāgama*[3], l'auteur fait remarquer (p. 28), qu'un pays nommé *Mo-ho-sin* (摩訶新 ou 莫訶信) est cité entre Śrī Wijaya et Holing[4]. Le professeur P. consacre une assez longue discussion à l'identification de ce mot (p. 29). Il cite les équivalences proposées par Takakusu, d'abord Bañjar-masin[5] et ensuite Balitung[6] et celle de

---

pays étranger en général», qui est une métathèse de *nusantara* et dont on peut se demander si elle n'a pas influé sur la variété des formes qui ont fini par se cristalliser en *Sumatra*.

[1] Pour le mot K'ouen-louen et ses variantes, voir surtout Pelliot, *Deux It.*, l'article de Ferrand dans le *JA*, 1919, 11e sér., XIII, p. 239-333 et 431-492 et 11e sér., XIV, p. 5-68 et 201-241; R. Stein *Le Lin-yi* 林邑, p. 62-67, 211 et suiv. Nous noterons seulement ici que la carte du 武備志 *Wou-pei-tche* (*JChBrRAS*, XXI, 1886 : 40) donne, en plus du 崑崙山 le «Mont» K'ouen-louen, une autre île, située plus au Sud, et appelée 小崑崙 le «Petit» K'ouen-louen.

D'autre part, en ce qui concerne le mot *kundur*, auquel doit bien se ramener le toponyme moderne de «Poulo Condor», nous signalerons qu'il s'agit encore d'un nom de plante, la *Benincasa hispida* (Thunb.) Cogn. ou *Benincasa cerifera* Savi, appelée en javanais moderne *bəligo*, mais le vieux javanais connaît la forme *kuṇḍur* (cf. *KBNW*, II : 22). Disons enfin qu'il existe dans l'archipel de Riau (Riouw sur les cartes néerlandaises), une île du nom de Pulau Kundur (avec une localité également appelée Kundur sur la côte ouest) qui se trouve en face de l'estuaire du Kampar (cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, feuille 13, G 3). Elle est située au S.S.E. des deux Karimun (吉利門 Ki-li-men dans les sources chinoises). Sur la carte du *Wou-pei-tche*, cette île et les îlots avoisinants correspondraient, au point de vue situation, à un groupe appelé 甘巴門 *Kan pa men* «la Passe (litt. «la porte») du Kampar» parce qu'il commande l'accès à l'embouchure de cette rivière.

[2] La carte du 武備志 *Wou-pei-tche* mentionne au Sud de Soumatra un toponyme 都魯把汪 *Tou-lou-pa-wang*, donc Tulu Bawang, que Phillips n'a pas restitué et qui semble bien une autre transcription du même toponyme dont seul le deuxième caractère est incorrect.

En fait, la transcription chinoise aussi bien que la localisation géographique s'appliquant exactement au toponyme soumatranais, nous ne croyons pas qu'il y ait lieu d'avoir des doutes.

Signalons en passant que le village de Sabah Lioh qui se trouve un peu plus à l'Ouest (mais toujours en pays Lampung) entre Martapura et Muara Dua, à 35 kilomètres de cette dernière ville (cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, feuille 14, E 4 où Sabah Lioh est indiquée), porte aussi le nom de Tulang Bawang ainsi que nous avons pu le constater nous-mêmes sur place en mars 1954, mais nous ne savons si ce nom est récent. Les noms doubles ne sont pas rares à Soumatra, mais il est évident que le toponyme désignant la rivière du Sud-Est de l'île et sa région a plus de chance d'être celui que mentionne Yi-tsing.

[3] Chant 13, str. 1, cf. *KVG*, VII, 278.

[4] Dans ce passage (p. 28, l. 3 et 2 en partant du bas), l'auteur donne bien la transcription exacte du terme chinois Ho-ling et se contente de déclarer qu'il s'agit du Kalingga (ou Kaling), c'est-à-dire de Java «dont il a déjà été parlé plus haut».

[5] Port de Kalimantan méridional. Le mot *Bañjar* qui originairement veut dire «rangée», a fini par désigner un «quartier», sens encore bien vivant en balinais. Dans l'étymologie du nom de Bañjarmasin, on peut donc ne pas en tenir compte et l'identification est théoriquement vraisemblable.

[6] Ce toponyme, qui est certainement le même mot que le nom du roi de Java ayant régné de 820 à 832 Śaka environ, est à tort orthographié «Billiton» sur les cartes européennes.

Rouffaer acceptée par Kern (Singapura). Après avoir déclaré inacceptable l'opinion de Rouffaer, il reprend une remarque de Van der Tuuk sur des *wong masin* (1) cités dans des chartes de Bantĕn (2). Ce dernier fait seulement remarquer qu'il ne s'agit pas d'une faute pour *wong asing* comme il l'avait cru tout d'abord (3). Comme Van der Tuuk continue en déclarant que, dans des chartes plus jeunes, il a trouvé l'expression *wong Jakĕtra* et *wong Jayakĕrta* (4), le professeur P. en conclut — ce qui ne semble aucunement avoir été l'intention de Van der Tuuk — que *wong Jayakĕrta* = *wong asin* = habitants de la partie occidentale de Java à l'Est de Bantĕn. Une telle identification devrait être étayée par de sérieux arguments avant de pouvoir être acceptée, et nous restons donc dans l'expectative.

L'auteur cite à ce propos (p. 30) une inscription de « Klaṭen » de « 872 Śaka » contenant la mention *rama ni hasin*. Il déclare alors que « le mot *hasin* est ici évidemment un nom de lieu ». C'est très contestable, ainsi que nous allons le voir.

Le professeur P. ne donne pas de référence précise et une erreur d'impression bien malencontreuse vient compliquer les choses. Disons tout de suite qu'il s'agit du document que nous avons appelé inscription de Poh, éditée par Stutterheim sous le nom de « Randoesari I » (5). L'inscription est en réalité de 827 Śaka = 17 VII-905 EC. (6). L'expression citée se trouve à la ligne 8 de la plaque 2 *b* (*INI*, I : 7). Elle fait partie d'une énumération des autorités des villages voisins ayant assisté comme témoins à l'abornement du territoire autonome (cf. 2 *b*, lignes 5-6) : *rāma tpi siring milu sākṣī / ring manusuk) sīmā.*

Pour toutes ces autorités, on trouve le plus souvent : 1° la fonction; 2° le nom personnel; 3° la dénomination d'après le nom d'un enfant (l'aîné?); 4° le village où le fonctionnaire en question réside; 5° le district dont fait partie ledit village.

Le premier personnage cité est (ligne 6) *kalang si brita rama ni taram) anak wanua ing pulai watak) galang*, c'est-à-dire « le Kalang (nom de fonction) [du nom de] Si Bĕrita, père de Taram, habitant du village de Pulai, circonscription de Galang ». On voit que l'expression *rama ni* est traduite par « père de ». On trouve dans la même inscription, lorsqu'il s'agit d'une femme, la mention « mère de ». Par exemple *si tiris) inang ni gaṇṭiḥ* « Si Tiris, mère de Gaṇṭiḥ » (7). A quelques exceptions près,

---

(1) C'est bien *Wong masin* que l'on trouve chez Van der Tuuk et non *wong asin* comme le professeur P. l'indique. Cf. *TBG*, XIX, 1870 : 393. Mais *masin* est bien un dérivé de *asin*.

(2) *Bantĕn* est la graphie correcte du toponyme normalement orthographié à la portugaise « Bantam » sur les cartes. On sait que ce mot, qui est en fait une forme krāmā du mot *bali* « offrande », a désigné aussi l'île de Bali.

(3) Cf. *TBG*, XIX, 1870 : 393. Signalons ici, sans vouloir en tirer la moindre conclusion pour le moment que si l'on fait entrer en considération une forme terminée en *-ing*, nous avons trouvé dans le *Gids door Ned. Oost-Indië* de R. Brons Middel (Rotterdam, 1893) qui est une liste des toponymes les plus importants de l'Indonésie, une localité du nom de *Masing* faisant partie de la régence de Buitenzorg (= Bogor).

Ce nom n'est ni dans l'*Atlas*, ni dans l'*Alph. Reg.* de Schoel et ce n'est probablement plus qu'un hameau. Mais on le retrouve sous la forme *Maseng* dans l'Indicateur des chemins de fer indonésiens (*Penundjuk Perdjalanan Keréta Api*, éd. de novembre 1954, p. 108). Ce Maseng est situé au Sud de Bogor, entre « Batutulis » et « Tjigombong » (pour ces deux localités, voir l'*Atlas*, feuille 20, D 4).

(4) *Jayakĕrta* est la forme complète du toponyme qui, par l'intermédiaire de la forme syncopée *Jakĕrta*, est devenu le *Jakarta* actuel (en graphie officielle, *Djakarta*). Au XVIIe siècle, les Hollandais ont transcrit *Jacatra*.

(5) Dans *INI*, I : 3-28. *Klaṭen* est le nom du *kabupaten* (« régence ») dont fait partie le territoire du village de Randusari.

(6) Cf. *EEI*, III, *Liste* A. 76 et *EEI*, IV, dans *BEFEO*, XLVII : 42-45.

(7) Plaque 2 *b*, ligne 4.

le mot « père » est écrit *rāma* alors que le terme que l'on peut traduire par « autorités de village » est écrit avec un *ā* long : *rāma*[1].

Nous en arrivons après quelques autres fonctionnaires, au passage qui a donné lieu aux présentes remarques et qui est : *mañmit) sawaḥ haji iy aluhur) 2 sindandok) rama ni hasin) anakwanua i sĕang wahuta ri kiniwang . muang/* (lacune)[2] *siri anakwanua i buñur watak kiniwang*, c'est-à-dire : « les gardiens des rizières royales de Aluhur [au nombre de] 2, [sont] Si Ndandok[3], père de Hasin, habitant du village de Sĕang [qui est] *Wahuta* (nom de fonction) de [*ou* « à »] Kiniwang, et ... si Iri (?), habitant du village de Bungur, circonscription de Kiniwang ».

Nous nous sommes appesanti sur ce détail car il est clair, d'après ce que nous venons de dire, que le *hasin* cité par le professeur P. à l'appui de sa thèse, ne peut être un toponyme. L'argument tombe ainsi de lui-même.

Il en va autrement du suivant (p. 30) que le professeur P. emprunte à une charte de Airlangga que nous appelons inscription de Baru. Disons en passant que le millésime de l'inscription en question n'est pas 956 comme il l'écrit à la suite de Brandes, mais 952 Śaka = 28-IV-1030 EC.[4]. Le professeur P. reproduit ici un passage du début de l'inscription et en donne une traduction en indonésien.

Il s'agit indubitablement ici d'un toponyme qui, à l'époque où Airlangga était en train de reconquérir son royaume, se trouvait au pouvoir d'un « roi » : *Ratu*, dévalué à cette époque, ne signifie plus que « roi » ou « prince », le terme étant inférieur à Śrī Mahārāja qu'on traduirait en fait mieux par « Empereur ».

Discutant le passage en question (p. 31) l'auteur déclare encore qu'il est évident que ce Hasin ne peut être qu'à Java et que, puisque le royaume de Airlangga était situé à l'orient de l'île, il va de soi que Hasin doit être plus à l'Ouest, c'est-à-dire dans le centre ou dans la partie occidentale[5]. Il ajoute que si l'on suppose le Hasin de l'inscription hors de Java, l'expression *tumunggalakna ikanang pṛthiwimaṇḍala*, serait difficile à comprendre. En fait, tout dépend du sens exact que l'on attache au terme *pṛthiwimaṇḍala*. L'auteur le traduit par « le pourtour de la terre (de Java) » donc dans le sens de « la totalité du territoire (de Java) ». Mais cette interprétation ne peut se défendre qu'en sous-entendant le mot « Jawa » (ou « Yawa »), car *pṛthiwimaṇḍala* ne signifie en soi que « *orbis terrae* » ou « *orbis terrarum* » avec toute l'imprécision que de telles expressions comportent. Voici le terme en question dans son contexte :

...sambandha ri panghiñĕp pāduka śrī mahārāja irikanang thāni ring baru maprayojana irikanang rātri ri sḍanganyān jayaśatrwa śrī mahārāja ri samara kumawasākna

[1] On pourrait déduire de ces deux formes que la voyelle longue a ici une valeur phonologique. Comme ce serait à peu près le seul cas où une telle distinction semble avoir été systématique, il est plus probable qu'il s'agit d'une différenciation purement graphique, *ra* + *ama* devenu *rāma* passant automatiquement à *rama* dans la prononciation.

[2] De deux aksara au maximum (ou bien s'agit-il de lettres volontairement effacées?). Stutterheim n'a pas transcrit non plus les deux syllabes suivantes que l'on peut pourtant distinguer encore, mais l'interprétation n'en est pas au-dessus de tout soupçon.

[3] Il n'est pas impossible qu'il faille lire *sinandok* ce qui donnerait « Si Inandok » pour le nom de l'intéressé. Nous n'avons pu décider lorsque nous avons fait notre transcription sur la photographie.

[4] Cf. notre *Liste* dans *EEI*, III, n° A 138 et la discussion dans *EEI*, IV, *BEFEO*, XLVII : 122-123.

[5] Bien qu'il ne le dise pas, le professeur P. voit probablement dans cette argumentation un renforcement de son interprétation de la valeur de *wong asin* = gens de l'Ouest de Java que nous avons reproduite plus haut.

musuḥ nira ikanang i hasin atĕhĕr tumunggalakna ikanang pṛthiwīmaṇḍala an sīmā pārṇnahan ikanang thāni ring baru...[1].

On peut traduire ainsi :

«... la raison est que lorsque Sa Majesté [Airlangga] passa la nuit dans le territoire de Baru, Elle décida en cette nuit même que lorsqu'Elle aurait remporté la victoire sur ses ennemis dans le combat, écrasé son adversaire de Hasin et ensuite unifié l'orbe de la terre, Elle ferait de Baru un territoire autonome...»[2].

On voit que, strictement parlant, l'expression *pṛthiwīmaṇḍala* ne signifie que «tout le pays» ou «tout le territoire», le sens exact ne faisant évidemment aucun doute pour les contemporains.

On rencontre à plusieurs reprises des expressions analogues dans l'épigraphie, mais toujours avec un toponyme. Sans prétendre en donner une liste exhaustive (trop d'inscriptions sont encore inédites) nous réunissons ci-dessous les exemples que nous avons trouvés :

959 Śaka : *yawadwipamaṇḍala*, litt. «l'orbe de l'île de Java»[3].

1103 Śaka : *balidwipamaṇḍala*, litt. «l'orbe de l'île de Bali»[4].

1218 Śaka : *śrī yawabbuwanaparameśwara*, litt. «S. M. le Seigneur Suprême de la Terre de Java»[5].

1227 Śaka : *sakalayawabhumaṇḍala*, litt. «la totalité de l'orbe de la Terre de Java»[6].

1245 Śaka : *sayawadwīpamaṇḍala*, litt. «la totalité de l'orbe de l'île de Java»[7].

1246 Śaka : *śrī sakalayawamaṇḍalamadurādiparadwaparapāla*, litt. «S. M. le Protecteur de tout l'orbe de Java, de Madura et de toutes les autres îles»[8].

Après 1250 Śaka : *sakalayawamaṇḍalabalyādiparadwipekacchātra*, litt. «Le Parasol unique de tout l'orbe de Java, de Bali et des autres îles»[9].

1273 Śaka : *yawadwipamaṇḍala*, litt. «l'orbe de l'île de Java»[10].

---

(1) Cf. *OJO*, LX, p. 129, l. 4-6. Notre transcription est faite sur la stèle originale conservée au Musée de Djakarta (cote D 16). Nous laissons de côté certains détails de translitération.

(2) Le sens est que Airlangga, probablement serré de près par les troupes ennemies, trouva un refuge auprès des habitants de Baru où il put passer la nuit. Il se promit alors de récompenser les habitants de Baru en faisant de leur territoire, lorsqu'il aurait reconquis tout son royaume, un village autonome, c'est-à-dire affranchi d'un certain nombre d'impôts sinon de tous.

(3) Stèle de Kamalagyan du 11-XI-1037 EC.; cf. *EEI*, III, *Liste* A. 140 et *OJO*, LXI, p. 136, l. 20. Nous gardons l'orthographe exacte des textes cités.

(4) Il s'agit d'une inscription de Bali, Campaga I, du 22-VII-1181 EC. (une des nombreuses chartes de Jayapangus, datées du même jour), cf. *EB*, XV, p. 46, plaque 2 *a*, l. 4.

(5) Inscription de Sukamĕrta du 29-X-1296 EC. Cf. *EEI*, III, *Liste* A. 178 et *INI*, I, p. 38, plaque 1 *b*, l. 4. Une partie de la titulature est aussi dans *EEI*, IV, p. 80.

(6) Inscription de Balawi du 24-V-1305 EC., cf. *EEI*, III, *Liste* A. 179 et *TGB*, 76, 1936, p. 373, pl. I, l. 5.

(7) Inscription de Tuhañaru du 13-XII-1323 EC., cf. *EEI*, III, *Liste* A. 180 et *OJO*, LXXXIII, p. 200, plaque 4 *a*.

(8) Stèle de «Blitar», I du 5-VIII-1324 EC., cf. *EEI*, III, *Liste* A. 181, inédite car *OJO*, LXXXII, p. 198, ne donne que quelques mots. Cf. pour la titulature *EEI*, IV, p. 109. *Paradwapara* doit être fautif, soit par suite d'une erreur dans l'original, soit dans notre transcription (faite sur un estampage). Comme une correction en *paradwāparapāla* ne semble pas convenir, c'est probablement *paradwīpapāla* qu'il faut restituer.

(9) Stèle de Prapañcasārapura dont la date exacte est perdue, cf. *OJO*, LXXIV, p. 205, l. 3.

(10) Stèle de Gajah Mada du 27-IV-1351 EC., cf. *EEI*, III, *Liste* A. 187; *ROC*, 1904, p. 5 et *Tjandi Singosari*, p. 38, l. 17 de la transcription.

On voit que dans tous ces exemples, la valeur du mot *maṇḍala* se trouve précisée par un nom d'île. Nous ne nous perdrons évidemment pas en conjectures sur les raisons qui ont fait employer par l'auteur de l'inscription le terme *pṛthiwīmaṇḍala* sans toponyme et nous nous contenterons de faire remarquer que l'on ne doit traduire que « le pays tout entier » sans préjuger de l'étendue du territoire que Airlangga avait ainsi en vue.

Autre chose : la transcription chinoise *Mo-ho-sin* [1] suppose un toponyme de type *Mahasin* où le *h* devait être encore audible. A Java, il semble bien que les *h* intervocaliques aient disparu de la prononciation dès le début de la période épigraphique sinon avant [2]. Un toponyme *Mahasin* devait donc se prononcer *Masin* et le professeur P. fait remarquer (note de la p. 31) qu'il existe encore un village du nom de Masin dans la résidence de Pĕkalongan [3]. Il est vrai que la transcription chinoise pourrait reproduire une prononciation livresque ou être influencée par le mot sanskrit si usuel *mahā* « grand » et l'argument n'a donc pas grand poids.

Mais le toponyme de l'inscription de Airlangga est *Hasin* [4] et un toponyme de cette forme a toutes les chances de se présenter à l'époque moderne (dans l'orthographe de l'administration indo-néerlandaise qui est celle du *Registre* de Schoel) sous la forme *Ngasin* [5]. Or, ledit *Registre* de Schoel nous montre qu'il y a un *Ngasin* dans la résidence de Grĕsiq (orthographié à la hollandaise Grisee) et si l'on faisait entrer en ligne de compte les formes pourvues du suffixe *-an*, ce qui n'a rien d'invraisemblable, on aurait le choix entre treize *Ngasinan* disséminés dans le centre de Java, sauf deux qui sont dans l'Est de l'île [6]. Il y a par ailleurs encore un village, dont le nom est orthographié *Asinan*, dans la résidence de Wānāsābā [7]. On voit que l'existence du Masin, citée par le professeur P. n'est pas décisive.

---

(1) 摩訶新 et 莫訶信. Cf. *Deux It.*, p. 325.

(2) Des langues qui nous intéressent ici, seul le soundanais prononce les *h* en toutes positions.

(3) W. P. Schoel, *Alphabetisch Register...*, p. 229.

(4) Cf. *Deux It.*, p. 325, n. 2. Contrairement à ce qu'a cru Pelliot, l'inscription de Airlangga de 952 Śaka (inscription de Baru) ne mentionne pas de *Mahasin*, mais bien un *Hasin*. Cf. *OJO*, LX, faces *a* + *dr*, l. 6 : *i hasin* et l. 7 : *ratu i hasin*.

(5) Dans l'usage javanais, un toponyme est toujours précédé d'une particule locative telle que *ing* qui, dans une prononciation rapide, devient facilement *ng*. Cette construction correspond dans son emploi au « de » du français ou, pour employer une préposition ayant aussi un sens local, au français populaire « à » dans par exemple, « la fête à Neuilly ». Ce *ng* devant une voyelle, a donné naissance aux transcriptions néerlandaises, quelquefois enregistrées par le cadastre du type Ngadiredjo (= *Ngadirĕjā*) au lieu de (*ing*) *Adirĕjā*.

On trouve cet emploi de la particule locative à la période ancienne, même pour des toponymes d'origine descriptive. C'est ainsi que dans l'inscription de 807 Śaka (cf. *INI*, I : 29, l. 2 du texte), on trouve *Sawah ing Kurungan* donc « la rizière *dans* (où *à*, c'est-à-dire « appelée, dite ») La Cage ». Cf. d'ailleurs les expressions françaises du type « Au Lapin Agile », etc.

De même, le nom *Ngantang* est la forme officielle du toponyme qui, dans l'inscription de 1057 Śaka (7-IX-1135 EC.) est orthographié *Hantang*. « Le village de Hasin » se dira donc de même *desā ing hasin*, normalement orthographié, en aksara javanais, [illegible] *desā hing ngasin* ou, plus précisément *desā ing ṅasin* car le *h*, quelquefois transcrit, est toujours muet. Le redoublement étant purement graphique, il faudrait faire la coupure après l'aksara *ṅ* et c'est ce qui a lieu pour le village dont le nom est écrit officiellement *Asinan* et que nous citons plus loin. Mais dans la majorité des cas, la coupure a été faite entre le *cĕcak* et l'aksara *ṅa*, d'où les formes qui, dans l'orthographe administrative, débutent par *Ng-*.

(6) Le sens propre de *hasin* est « sel », « salé », et un toponyme dérivé de ce mot peut désigner l'un des nombreux endroits où l'on extrait du sel.

(7) M. E. W. Van Orsoy de Flines a, dans une brève communication (*TBG*, 83, 1949 : 425) récemment identifié au Hasin de l'inscription de Airlangga, un village de la résidence de Kudus (Java Central) qui, dit-il d'après des informateurs locaux, s'est appelé *Mahasin* avant que les autorités indo-néerlandaises n'en aient changé le nom en le réunissant avec une autre localité du nom

Enregistrons seulement ici qu'aucun de ces villages ne se trouvent dans l'Ouest de Java[1], ce qui ne convient guère à l'équation proposée plus haut par l'auteur *wong (m)asin = wong Dja(ya)kĕrta.*

Nous n'avons personnellement aucune objection à une localisation théorique du Hasin de l'inscription de Airlangga à Java, mais il faudrait apporter de sérieux arguments pour étayer cette thèse car elle n'est nullement certaine[2]. Il y a déjà d'une part une différence de forme entre la transcription chinoise qui exige un toponyme débutant par *ma-* et le toponyme de Airlangga qui en est dépourvu; d'autre part, l'expression *pṛthiwīmaṇḍala* ne peut signifier Java que si l'on sous-entend ce mot, ce qui nous semble forcer le texte, bien que ce soit possible. Le point important à enregistrer est que cette identification est pour le moment hypothétique.

Un autre argument (p. 31) emprunté au *Pararaton* ne nous convainc pas non plus. En effet, on ne peut tirer des titres «Dewi Hasin» et «Dewi Pajang», aucun argument de poids pour l'existence d'un royaume, si petit qu'il soit supposé être, car on ne voit pas pourquoi, dans ce cas, le nom de la première épouse citée, Amisani, ne serait pas aussi un toponyme, ce qui n'est guère vraisemblable d'après sa forme[3]. L'explication de l'auteur qui attribue à la première Reine le même pays d'origine que celui du Roi, alors que le mariage avec les deux autres serait dû à des raisons politiques est possible. mais purement hypothétique. Cet argument, loin de renforcer les autres, aurait besoin d'être prouvé lui-même.

Après avoir à juste titre insisté encore sur les importants détails qui nous sont fournis par Yi-tsing (p. 31-33), le professeur P. donne une transcription et une traduction des trois inscriptions les plus importantes de Śrī Wijaya (p. 33-41)[4].

Pour l'inscription de 604 Śaka, l'auteur (qui suit ici M. Cœdès et transcrit 605), propose une interprétation de l'énigmatique *Minānga tāmwan* qui serait intéressante si elle pouvait nous convaincre, mais ce n'est malheureusement pas le cas[5].

Il se déclare en effet convaincu (p. 35) de ce que le mot *tāmwan* est le même que le vieux javanais *tamwan,* vieux javanais postérieur *tĕmwan,* javanais moderne *tĕmon,* et que l'expression *Minānga tāmwan* désigne le confluent de deux rivières de même importance, ce qu'il interprète comme devant représenter le «Kampar

---

de *Sĕkandang,* les deux noms Sekandang et Mahasin ayant été contractés en *Kandang Mas* qui est le nom actuel et qui les rappelle tous les deux. C'est une nouvelle possibilité qu'il faudra reprendre en étudiant plus à fond la question.

(1) L'*Alph. Reg.* de Schoel ne donne pas les hameaux et les lieux-dits dont il n'existe, pour autant que nous sachions, aucune liste publiée.

(2) Disons en passant qu'il semble que l'on n'ait envisagé que deux possibilités : ou bien ce royaume de Hasin se trouverait à Java où Airlangga l'aurait combattu, ou bien étant situé hors de Java, Airlangga aurait dû le combattre hors de cette île. Il pourrait théoriquement tout aussi bien s'agir d'un territoire situé hors de Java dont les armées auraient envahi une partie de cette île et, dans ce cas, Airlangga en aurait pu vaincre le roi sans pour cela quitter Java.

Il est en tout cas certain que ce royaume de Hasin a un rapport avec le commerce interinsulaire que l'inscription de Baru de 952 Śaka mentionne expressément. Il semble que ce soit dans cette charte que se trouve la plus ancienne mention à Java de l'expression *dwīpāntara* ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut. Cf. p. 613, note 3.

(3) Nous sommes d'accord avec l'auteur pour corriger *Paja* en *Pajang,* étant donné que cette dernière forme est attestée dans l'épigraphie, mais on ne saurait avoir de certitude absolue, la forme Pajang existant aussi dans la *Pararaton* pour d'autres personnages.

(4) Pour les inscriptions de Śrī Wijaya, nous renvoyons une fois pour toutes au bel article de M. Cœdès dans *BEFEO,* XXX. Cf. en outre, pour toute cette période, l'ouvrage du même auteur, *Histoire des Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie,* p. 141-148.

(5) Voir à propos de cette expression les remarques de M. Cœdès dans *BEFEO,* XXX, 1930 : 35, n. 1.

de droite» et le «Kampar de gauche»[1] «qui sont de la même grandeur et dont le confluent aura pu être appelé *Minanga Kamwar,* c'est-à-dire *Minanga Kĕmbar*». C'est, poursuit l'auteur, ce nom qui, prononcé Minanga Kamwa, par les habitants de Soumatra occidental, est devenu «petit à petit» le toponyme Minang-Kabau, écrit Manangkabau dans le *Nāgarakṛtāgama.* Le nom du fleuve Kambar est encore employé de nos jours, poursuit-il, mais le *b* s'est changé en *p* et l'on dit *Kampar.* Et c'est près du confluent du Kampar Kanan et du Kampar Kiri que se trouvait le centre du Bouddhisme mahāyāniste, Muarā Takus.

Contre cette série d'identifications hypothétiques, on peut immédiatement soulever différentes objections.

Tout d'abord d'ordre phonétique : il faudrait expliquer le fait que le *Nāg.*[2] écrit *Manangkabwa* et non *Minangkabau.* L'auteur glisse sur ce détail pourtant important car le *Nāg.* est fort soigné et les fautes de copie y sont rares[3]. Enfin, on ne voit pas comment ce mot *Kambar* (qui peut en effet être considéré comme la prononciation de la graphie *Kamwar*) aurait pu «petit à petit» devenir *Kampar.* Il faudrait prouver qu'une telle évolution phonétique est possible en citant d'autres exemples. Nous n'en connaissons personnellement aucun. Le mot *kĕmbar* existe d'ailleurs en malais (en minangkabau on a *kamba*) et il est complètement distinct du mot *kampar*[4].

Comment expliquer par ailleurs la conservation côte à côte des deux formes prétendues de même origine *kampar* et *kabaw?*[5]; comment expliquer la diphtongue de ce dernier mot avec la disparition de la nasale, et pourquoi le *b* se serait conservé ici, alors qu'il serait devenu *p* dans le nom des deux rivières?

Du point de vue sémantique, si le mot *kĕmbar* qui signifie «paire», «jumeaux» peut à la rigueur désigner deux rivières «jumelles», il s'agit d'autre chose que de leur point de rencontre, de leur confluent, qui est justement la cessation de leur état de «rivières jumelles». Le confluent de deux rivières est normalement

---

[1] On trouvera le confluent du Kampar Kanan et du Kampar Kiri dans l'*Atlas van Tropisch Nederland,* feuille 13, E 3.

[2] Chant 13, strophe 1 (*c*), cf. *KVG,* VII : 278.

[3] On peut, pour *-bwa* à la place de *-bau,* invoquer les besoins du mètre (— ⏑ au lieu de ⏑ —), mais il est possible qu'il s'agisse de la forme proprement javanaise où la graphie *wa* représente une variété de «*o*» ce qui est confirmé par d'autres cas (*wa* > *wă* > *ɔ*, > plus tard *o*). Par contre, aucune raison métrique ne saurait être invoquée pour la voyelle de la première syllabe.

On pourrait évidemment penser à un oubli du *ulu* (signe vocalique pour *-i*) dans le *Nāgarakṛtā-gama,* mais c'est fort improbable. On retrouve en effet la forme en *Ma-* deux cents ans plus tard sur une carte des frères Van Langren datée de 1595 où l'on peut lire *Manancabo*; cf. une repro-duction photographique dans G. Marcel, *Notice sur quelques cartes relatives au Royaume de Siam,* Paris, 1894, pl. VI. Sur la carte de Evert Gijsbertssoon de 1599, (*id.,* p. VII) la voyelle n'est pas claire et nous n'osons décider, bien qu'un *-a* semble plus probable qu'un *-i. La carte du Royaume de Siam* du P. Placide de Sainte-Hélène (*id.,* pl. XI), écrit *Menancabo.* On voit que sur tous ces docu-ments, la voyelle *-i* n'est pas représentée. Des recherches plus poussées seront nécessaires pour éta-blir quelle est la forme originale, mais il est d'ores et déjà impossible de considérer la leçon du *Nāgarakṛtāgama* comme une erreur.

[4] On pourrait nous objecter qu'il y a dans plusieurs cas une parenté sémantique entre des radi-caux ne différant que par la présence dans l'un d'une sourde et dans l'autre de la sonore de la même classe, donc des alternances du type *kĕndang/gĕndang*; *pĕtung/bĕtung,* etc. Mais il s'agit là, soit de radicaux formés à partir d'une même racine et dont l'élément préfixé diffère par la sonorité, soit de radicaux appartenant à différents dialectes. On voit qu'il s'agit de tout autre chose que du pas-sage supposé, au cours d'une évolution phonétique normale à l'intérieur d'un même dialecte, d'une consonne sourde à la sonore homorgane, ou *vice-versa.* Tous ces détails n'ont d'ailleurs pas encore été systématiquement étudiés et la dialectologie de l'Indonésie, même pour les langues prin-cipales, en est encore à ses débuts.

[5] *Kabau,* forme proprement malaise, est en effet un dissyllabe et se prononce *kabaw, -aw* ayant une certaine tendance à la monophtongaison.

désigné par les mots *kuala* et *muara*, très fréquents dans la toponymie soumatranaise. Et enfin pourquoi le mot *tămwan* se serait-il changé en un *kamwar* qui n'est attesté nulle part?

La comparaison du vieux malais *tămwan* avec des formes javanaises fait elle-même difficulté, car ce mot devrait plutôt se comparer au javanais *tamu* la graphie avec *a* long (quelle que soit sa valeur exacte), ne pouvant équivaloir à un *pĕpĕt*. Il y a en effet en vieux javanais deux radicaux nettement différents : d'une part *tamu* (variante *tamuy*) avec le sens d'«hôte», d'«invité» et de l'autre *tĕmu* «rencontrer», obtenir», «trouver (surtout sans chercher)». Seul ce dernier radical pourrait mener au sens de «confluent». Si l'on voulait faire valoir que la langue minangkabau emploie encore de nos jours *tamu* au lieu du malais *tĕmu* (*batamu, patamuan*, etc.), on peut tout de suite répondre qu'il est en tout cas certain, en ce qui concerne le vieux malais de Śrī Wijaya, que la forme avec *pĕpĕt* existait déjà, car l'inscription de Śrī Kṣetra de 606 Śaka ne présente pas moins de sept fois le mot *tmu*, qui est certainement à prononcer *tĕmu*, justement dans le sens d'«obtenir». L'orthographe de ces textes étant régulière, on ne voit guère comment il est possible d'expliquer le mot *tămwan* de sens inconnu de 604 Śaka par le mot *tmu* de 606 Śaka [1].

Un autre fait qui ne plaide guère pour l'explication du nom de la rivière *Kampar* par *Kĕmbar* est que le mot *Kampar* existe en malais où il désigne un arbuste (*Maesa ramentacea* selon Wilkinson) [2]. Et l'on sait l'importance des noms de plantes dans la toponymie indonésienne [3]. On remarquera en outre que le mot *minănga* est laissé sans explication. Or, en pays lampung, ce mot semble être employé pour désigner l'arbre appelé en malais *Kĕnanga* (*Canangium odoratum*) [4]. En outre, si Minanga devait se retrouver dans *Minangkabau*, que serait devenu l'*a* final de ce mot? [5].

On voit que des identifications qui s'entrecroisent et qui supposent d'abord l'attribution gratuite d'un sens hypothétique de «confluent» au mot original *tămwan* pour ensuite le traduire en un non moins hypothétique *kĕmbar*, lequel

---

(1) Il est pratiquement certain que les deux radicaux *tamu* et *tĕmu* ont une origine commune, mais on voit qu'ils sont différenciés à Soumatra dès le VIIe siècle, EC., et à Java dès le *Rāmāyaṇa* vieux-javanais.

(2) Cf. *A Malay-English Dictionary* (*Romanised*) [Nous abrégeons en *MEDRom*] I : 502.

(3) Il y a d'ailleurs dans l'état de Perak une rivière et une ville du nom de Kampar qu'il ne semble guère possible d'expliquer par «Kĕmbar». Signalons de plus que le mot *tĕmu* qui est attesté en vieux javanais et en malais, désigne aussi différentes plantes de la famille des Zingibéracées, en particulier le *Curcuma xanthorrhiza* Roxb. appelé en malais et en javanais *tĕmu lawak*. En minangkabau, le nom de ce groupe de plantes est *tamu*.

(4) Suivant un renseignement que nous devons à M. Husin, fonctionnaire du Service de la Culture à Palembang. Nous n'avons pu retrouver ce sens dans aucun dictionnaire.

Disons aussi que, selon R. A. Kern dans ses *Enkele Opmerkingen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische Inschriften van Çriwijaya* (Quelques remarques sur l'édition par G. Cœdès des inscriptions malaises de Śrī Wijaya) parues dans *BKI*, 88, 1931, 510), le mot *minanga* signifierait «embouchure» donc la même chose que *muara* et *kuala*, ce qui est en soi une solution très séduisante. Malheureusement, il ne peut donner aucun exemple soumatranais de cette valeur. Tous ces détails sont donc à revoir de plus près.

(5) Signalons aussi à ce propos l'existence à Bali (territoire de Karang Asĕm) d'un village du nom de *Mĕnanga* (*KBNW*, IV : 522). Un toponyme *Mananga* ou *Minanga* n'est donc pas à rejeter *a priori*. Rappelons enfin que l'expression *pipinangan* désigne les «alliés» (*KBNW*, IV : 41), le terme étant probablement dû à une cérémonie où ceux qui concluaient un pacte d'alliance chiquaient du bétel préparé par celui qui les invitait (*pinang* = noix d'arec). Cf. l'expression *mĕminang* qui signifie en malais et en indonésien moderne «demander la main d'une jeune fille».

Quant à *tamwan*, le mot pourrait signifier «invité» (la variante *tamuyan* est attestée en vieux-javanais). On voit que la question est loin d'être résolue. Cf. Goris, *TGB*, 1930, 160, n. 2.

devrait aboutir, par des changements phonétiques non attestés par ailleurs au mot moderne *kampar*, ne sont guère acceptables.

Rappelons que le toponyme *kāmpar* est attesté dans le *Nāgarakṛtāgama*, 13.1 *c*, ce qui signifie que l'évolution supposée par le professeur P. aurait dû être un fait accompli bien avant 1365 EC.[1].

Ayant ainsi identifié *Minānga Tāmwan* avec le confluent de Kampar de droite et du Kampar de gauche, il déclare que ce confluent est en outre près du centre du Bouddhisme mahāyāniste Muarā Takus.

Nous nous contenterons ici de faire remarquer que les ruines dites de Muarā Takus, qui se trouvent à un peu plus d'un kilomètre au Sud du confluent (*muarā*) de la rivière Takus avec le Kampar Kanan, sont situées à environ 120 km. à vol d'oiseau (donc beaucoup plus en remontant la rivière), en amont du confluent des deux Kampar. Nous nous demandons en conséquence s'il est possible de voir une relation si étroite entre les deux sites. Nous en doutons fort[2]. Une fois de plus, une telle relation est théoriquement possible mais il faudrait d'autres arguments pour la rendre acceptable.

L'auteur déclare ensuite (p. 35) : «En outre si *mata yap* doit vraiment être lu *malayu*, il est évident que l'armée mentionnée dans cette inscription avant d'arriver à Palembang est venue d'abord à Malayu, soit dans la région de l'actuel Jambi; surtout si *mudita* peut signifier *mudik* [«aller en amont»] c'est-à-dire vers le Sud, donc vers Palembang».

En ce qui concerne ce qui a été lu *mata yap* par Van Ronkel et *mata jap* par Cœdès, nous avons récemment examiné la pierre elle-même et quelle que puisse être la valeur exacte de ce qui a été lu *yap/jap*, et qui est en partie ruiné, nous sommes convaincu qu'on ne peut lire *malayu*. D'ailleurs, même la photo non retouchée jointe par Krom à son article[3], ne permet pas selon nous de lire *malayu*. Cette lecture serait une excellente solution pour interpréter ce toponyme difficile et nous aurions aimé l'adopter, mais les documents ne permettent pas de le faire.

Quant à l'équation proposée — avec hésitation il est vrai — *mudita* = *mudik*, nous ne voyons pas comment on peut la défendre phonétiquement ni, au fond, ce qu'on y gagnerait[4].

---

(1) Les documents chinois mentionnent aussi *Kampar* qui est transcrit 甘 巴 *Kan-pa* (cf. *JChBrRAS*, XXI, 1886, 39), mais comme il semble bien que les données consignées dans la carte du 武 備 志 *Wou-pei-tche* sont nettement postérieures à la période qui nous intéresse ici, nous n'insisterons pas. Cf. la longue note de Pelliot sur cet ouvrage dans *Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan*, 1951, p. 78, note 2.

(2) On ne trouvera pas facilement l'emplacement des ruines de Muara Takus dans l'*Atlas van Tropisch Nederland* qui n'indique même pas la rivière Takus. Disons qu'elles se trouvent à peu près à mi-chemin entre *Batu Basurat* et *Tañ,ung* sur la feuille 13, D 3. Pour une idée plus précise de l'emplacement de ces ruines, on se reportera à la petite carte jointe à l'article de Verbeek et Van Delden *De Hindoe-ruinen bij Moeara Takoes aan de Kamparrivier*, dans *VBG*, 41, 1881. Le site est indiqué encore sur la carte jointe à l'ouvrage de Joustra, *Minangkabau, Overzicht van Land, Geschiedenis en Volk*, 2e éd. ('s Gravenhage, 1923) mais beaucoup trop à l'Ouest, à proximité du confluent du Gadang avec le Kampar Kanan, ce qui est inexact. [Cf. plus loin, p. 697, *Note Additionnelle* 2.]

(3) Dans *MKAW-L*, I, n° 7, p. 337-423.

(4) *Mudita* est un emprunt au sanskrit et signifie «joyeux» tandis que *udik*, un radical purement indonésien, a comme sens fondamental «arrière», «derrière», etc.

Le *-k* final est parasite et le radical ancien est *udi*. *Udik* «en amont», signifie donc en fait «l'arrière-pays»; *mudik* veut dire «aller en amont», «remonter une rivière».

Comme mots apparentés, citons : (*kĕ*)*mudi* «gouvernail» (donc «ce qui se trouve à l'arrière»), *juru mudi* «pilote», *kĕmudian* «après», «ensuite» et *di kĕmudian hari* «à l'avenir», etc.

En javanais, le radical étymologiquement équivalent est *wuri* qui ne rend que les idées «en arrière» et «à l'avenir» les seules restées courantes en vieux-javanais. Une variante phonétique *buri* est seule

Le professeur P. termine ce paragraphe en ces termes (p. 35) : « Si ce que nous croyons est exact, il y aurait eu autrefois un chef minangkabau qui serait allé en expédition et, après un arrêt à Jambi, aurait continué jusqu'à Palembang où, ayant obtenu la victoire, il aurait construit dans ce territoire une ville qu'il aurait appelée Śrī Wijaya ».

L'auteur donne ensuite le texte de la traduction de l'inscription de Śrī Kṣetra (Talang Tuwā) de 606 Śaka.

A la ligne 4 de cette inscription, l'auteur lit *wuatña* et déclare en note (p. 36, n. 1) « Cœdès lit cette lettre *wuatku* alors que dans cette inscription la première personne n'est pas employée du tout ». On peut à la rigueur discuter la valeur de la syllabe souscrite, mais une chose est certaine, c'est qu'il est impossible de la lire *-ña*. Il suffit de se reporter à la photo d'estampage jointe à l'article de M. Cœdès dans le *BEFEO*, XXX et de comparer le signe en question avec, par exemple, le *-ña* souscrit de *sawañakña* pour voir qu'il ne peut s'agir du même caractère. La seule lecture défendable est *-ku* (1).

Dans un bref commentaire sur quelques expressions, le professeur P. considère que le mot *marhulun* signifie non pas « esclave » (Cœdès) mais « surtout », « en premier lieu ». Une discussion serrée de ce détail nous conduirait trop loin et nous devons la remettre à plus tard (2).

Vient ensuite l'aiguille de 608 Śaka dont le texte et la traduction sont donnés aux pages 39-41.

Nous n'insisterons pas sur les détails de la traduction, car l'auteur nous dit lui-même (p. 40) qu'elle n'est qu'approximative.

Mentionnant l'inscription retrouvée à Karang Brahi, l'auteur fait remarquer qu'elle ne donne pas la fin de l'inscription précédente, mais que le lieu où elle a été retrouvée indique que Śrī Wijaya a dû conquérir l'intérieur de Soumatra jusqu'à l'arrière-pays de Jambi.

Il croit pouvoir formuler la conclusion suivante d'après les données fournies par les quatre inscriptions de Śrī Wijaya (p. 42) :

« Si nous reprenons notre discussion des quatre inscriptions sur pierre de Śrī Wijaya que nous venons d'étudier plus haut, nous pouvons en conclure qu'un chef important vint avec son armée de Minanga-Kamwar (Minangkabau) à Palembang et y fonda Śrī Wijaya. Bientôt, le royaume de Śrī Wijaya promulgua un édit exhortant tous les hommes à pratiquer le bien, ainsi que l'ordonne le Bouddhisme mahāyāniste, même vis-à-vis des animaux. Śrī Wijaya soumit ensuite Bangka et

---

usuelle en langue moderne. Le sens de « en amont » a été conservé par la forme phonétiquement plus ancienne (ou dialectale?) *uḍiq*, *muḍiq*, etc.

Nous avons déjà signalé ailleurs la forme proprement balinaise *kawudi kawudi* ou *kabudi kabudi* que l'on peut traduire par « pour toujours » (*Ét. Bal.* I, dans *BEFEO*, XLIV, 121, note 3) et l'emprunt en javanais *wuri* devenu en balinais (*h*)*ori*, avec les expressions *di ori*, *dori* et aussi *di dori* « en arrière », « derrière » (cf. *EEI*, IV, dans *BEFEO*, XLVII : 218, fin de la note 2).

Pour revenir à notre point de départ, il faut bien reconnaître que cette famille de mots n'a rien à voir avec *mudita*.

(1) La forme de la voyelle *-u* ne correspond pas exactement aux autres *-u* des syllabes souscrites (cf. par exemple les différents *tmu*), mais elle a, compte tenu de l'aplatissement dû au fait qu'il s'agit d'un *pasangan*, la même forme que le *kū-* de *anukūla* à la ligne 8, moins la boucle (dans le même mot à la ligne 7 le signe est moins net). Cf. de plus la syllabe *ku* dans l'inscription de Kota Kapur au mot *āku* aux lignes 4, 7 et 8 et au mot *nigalarku* aux lignes 4 et 8 (Cœdès, *BEFEO*, 1930, pl. VI). Il est d'autres exemples en paléographie javanaise, d'une forme légèrement différente du *suku* (voyelle *-u*) lorsqu'il est attaché à l'aksara *ka*. C'est donc bien *-u* (ou, à la rigueur *-ū*) qu'il faut lire.

(2) Nous espérons reprendre dans un article spécial d'autres détails de lecture qui mériteraient une discussion approfondie.

la terre de Malayu (Jambi) jusqu'aux districts montagneux[1]. Cette conquête de la terre de Malayu a eu lieu avant 692 EC. (= 614 Śaka) ainsi que nous l'apprend Yi-tsing. On peut ainsi décider qu'elle a eu lieu très peu après celle de Bangka qui date de 608 Śaka. En outre, Śrī Wijaya «a fait de grands efforts» pour soumettre Java».

L'auteur consacre encore plusieurs paragraphes à l'activité de Yi-tsing et de ses compagnons et collègues, Chinois ou autres, faisant à juste titre ressortir l'importance du rôle joué alors par Soumatra comme centre du Bouddhisme dans toute cette région. Il insiste également sur l'importance du *Wajrayāna*[2] de l'Université de Nālandā et la tolérance que les diverses écoles observaient les unes envers les autres.

A la fin du chapitre (fin p. 47), le professeur P. offre une explication du titre accordé selon lui par l'Empereur de Chine au souverain de Śrī Wijaya : *lieou-t'eng-wei-kong,* qu'il explique par une expression javanaise qui serait approximativement *rajeng way agöng* soit «Roi des Grandes Eaux» ou «Roi de la Grande Mer» qu'il considère en note comme l'origine du nom de Samudra «qui est devenu petit à petit Soumatra»[3].

Il y a tout d'abord une confusion : *Lieou-t'eng-wei-kong* n'est pas le titre accordé par l'Empereur de Chine au souverain de Śrī Wijaya, mais le nom personnel (selon le 冊 府 元 龜 *Ts'ö fou yuan kouei*) de ce dernier. D'après le texte chinois cité par Pelliot : «Au 12ᵉ mois de la 29ᵉ année de *k'ai-yuan,* c'est-à-dire tout au début de 742, le roi du 拂 誓 Fo-che envoie son fils à la cour pour offrir le tribut»[4]. Pelliot poursuit : «C'est à cette occasion sans doute qu'en cette même année 742, au premier mois de l'année chinoise[5], le roi du Fo-che, appelé 劉 滕 未 恭 Lieou-t'eng-wei-kong, fut nommé 賓 義 王, prince Pin-yi, et reçut le titre de 左 金 吾 衛 大 將 軍 *tso-kin-wou-wei-ta-tsiang-kiun*»[6].

---

[1] La réplique de l'inscription de Bangka, non datée, a été en effet, trouvée au village de Karang Brahi situé sur le Batang Merangin (un affluent du Batang Hari), un peu en aval de Bangko. On trouvera cette dernière localité dans l'*Atlas van Tropisch Nederland,* feuille 14, partie supérieure de C 2. Voir aussi la carte jointe à l'article de M. Cœdès dans le *BEFEO,* XXX. On peut se demander dans le cas où cette orthographe administrative serait à interpréter Bangkŏ, s'il y aurait un rapport étymologique entre le nom de cette localité et l'île de Bangka.

[2] A propos de l'expression *wajraśarira* qui se trouve dans l'inscription de 606 Śaka (l. 12), l'auteur fait remarquer (p. 44, note 2) qu'il existe en javanais moderne une expression, *pangawak brâjâ* qui doit en dériver. Ce terme peut en effet être considéré comme une traduction littérale de *wajraśarira.* Mais nous ne savons pourquoi il traduit «*brâjâ*» par l'indonésien «*baja*» qui veut dire «acier», alors que *wajra* a ordinairement le sens de «diamant» ou, à la rigueur, «d'éclair», sens encore vivant en javanais et que d'autre part *wâjâ,* forme javanaise équivalant au malais *baja,* est attestée en vieux javanais.

[3] En indonésien moderne, l'orthographe officielle est *Sumatera* (= *Sumatĕra*).

[4] Cf. *Deux It.* p. 335. Le 舊 唐 書 *Kieou T'ang chou* donne aux *Annales Principales* (本 紀 k. 9), la date exacte qui est le jour 丁 酉 *ting-yeou* du 12ᵉ mois, soit le 31-1-742 EC. La date javanaise correspondante est, à un jour près, le 5 kṛṣṇa de Māgha 663 Śaka. L'orthographe du nom Fo-che est dans ce texte 佛 逝.

[5] Le *Kieou T'ang chou* ne donne pas ce détail. Le 1ᵉʳ mois de la 1ʳᵉ année 天 寶 *t'ien pao* va du 10 février au 11 mars 742 EC. et correspond au dernier mois (*Phālguṇa*), de l'année 663 Śaka.

[6] Pelliot n'a pas traduit ce titre. D'après l'excellent *Traité des Examens* de M. Robert des Rotours (p. 17-18), il s'agit du Commandant en chef d'une des seize gardes du Palais du Sud. On peut traduire, en gardant les termes adoptés par cet auteur «Grand général (大 將 軍) de la garde (衛) de l'Oiseau d'Or (金 吾) de gauche (左)». Il est curieux que cette garde soit justement l'une des six (parmi les seize du Palais du Sud) dont le rôle, suivant M. des Rotours, n'était pas seulement d'apparat, mais comportait un service effectif.

Ce détail rectifié (il n'affecte en rien l'argument du professeur P. qui ne s'intéresse qu'à la forme indonésienne cachée sous cette transcription), nous pouvons examiner la thèse de l'auteur qui voit dans *Lieou-t'eng-wei-kong* « à peu près » le vieux javanais *Rajeng way agöng* « le Roi de la Grande Eau » ou « le Roi du Grand Océan ». On pourrait s'étonner *a priori* de voir un souverain de Śrī Wijaya porter un titre (en fait il devrait s'agir d'un nom) vieux-javanais [1]. Mais le point le plus important est l'interprétation elle-même. Nous n'avons pour le moment pas de solution satisfaisante à proposer pour le nom transcrit *Lieou-t'eng-wei-kong* en chinois, mais une chose est certaine : c'est que *lieou t'eng* ne peut en aucun cas représenter un original *rajeng*. Après cela, il n'y a guère d'intérêt à constater que *wei-kong* pourrait, à la rigueur, représenter *wai* (*a*)*göng* ou mieux (*a*)*gung* [2].

Comme le titre a été accordé à un souverain soumatranais, il s'agit évidemment d'une assimilation honorifique ayant surtout une valeur protocolaire. Le général chinois remplissant ces fonctions était mandarin du 3e degré, 1re classe, donc un « haut fonctionnaire », mais pour un souverain, c'est assez peu relevé. On est tenté pour cette raison de supposer une confusion dans le texte chinois et l'on se demande si le titre en question n'aurait pas été accordé au fils du Roi de Fo-che venu à la tête de l'ambassade. C'est justement ce que dit le *Sin T'ang chou* à la Notice (fort brève) consacrée à 室利佛逝 Che-li-fo-che (k. 222 下 p. 4 *a*, col. 5). Pelliot a mentionné cette variante (*Deux It.*, p. 335, n. 8), mais il accorde plus de confiance au *Ts'ö fou yuan kouei*. Nous nous demandons si le *Sin T'ang chou* ne serait pas dans le vrai. A noter que cet ouvrage donne le titre accordé par l'Empereur comme « Grand Général de la Garde de l'Oiseau d'Or de *droite* ». Mais une confusion entre 右 *yeou* « droite » et 左 *tso* « gauche » est facile à faire et il s'agit peut-être d'une erreur.

Il serait intéressant de rechercher jusqu'à quel point de véritables titres chinois — à la différence de dénominations honorifiques sans valeur dans la hiérarchie intérieure — ont été ainsi accordés de façon honorifique à des étrangers. Un autre titre analogue mentionné par Pelliot d'après le *TsFYK* est 左威衛大將軍 *tso-wei-wei-ta-tsiang-kiun* soit, dans la terminologie de M. des Rotours « Grand Général de la Garde Majestueuse de Gauche » qui est l'une des dix gardes du Palais du Sud dont le rôle semble avoir surtout été d'apparat. Ce titre a été accordé au 8e mois de la 12e année *k'ai-yuan* soit entre le 24 août et le 21 septembre 724 EC. (= Asuji 646 Saka) au roi du Che-li-fo-che appelé 尸利施羅拔摩) Che-li-t'o-lo-pa-mo qui représente très probablement une forme abrégée de Śrī [In]drawarmma (comme le professeur P. l'admet, p. 47, aussi avec réserve après Pelliot), bien qu'une abréviation de Dhara[ṇi]warmma par exemple ne soit pas exclue.

On remarquera que ces nominations ont eu lieu, l'une huit ans avant et l'autre dix ans après la stèle de Sañjaya (Canggal) qui date du 7 octobre 732 EC. Le Roi du Fo-che aurait-il envoyé ces ambassades pour s'assurer le bon vouloir de l'Empereur de Chine après des expéditions du souverain javanais?

(1) La distinction entre les noms et les titres n'étant pas toujours bien nette en Indonésie, il n'est pas impossible que ce que le texte chinois appelle un nom soit en fait un titre ou fragment de titre. On peut donc à la rigueur passer sur ce détail. Mais *rajeng* (< *raja* + *ing*) n'est possible qu'en javanais. L'équivalent malais serait *raja di*. *Wai agong* sont aussi des mots typiquement javanais (l'équivalent malais est *air bĕsar*) et il est quelque peu imprudent d'en admettre sans autres preuves l'emploi à Srī Wijaya au VIIe siècle Saka. Le fait que *Wai* est encore vivant en pays Lampung (Soumatra méridional) donc au Sud de la Capitale de Srī Wijaya, ne peut guère être mis en avant comme argument car rien ne prouve que cette influence javanaise dont ce mot semble être une preuve remonte aussi haut. Admettre qu'un souverain de Srī Wijaya porte un tel titre est admettre qu'il est d'origine javanaise. C'est peut-être possible mais nous n'en savons rien.

Il y a d'ailleurs une petite difficulté sémantique car *wai* (variantes orthographiques en vieux javanais : *way*, *wwai*, *we*, etc.) signifie en fait « eau », « rivière », et c'est bien dans ce dernier sens qu'il est si usité actuellement en pays Lampung. Il est douteux qu'il puisse désigner « la mer », « l'océan », ce qui est le sens précis de *Samudra*.

(2) La valeur « normale » de transcription des caractères est **ru-dan-wi-kung*, mais il faut garder présentes à l'esprit les valeurs alternatives possibles *r*/*l*, *d*/*t*, *n*/*ng*, *u*/*o*, et *i*/*ai*. Une valeur * *wai gung* pour les deux derniers caractères est donc en soi plausible, mais c'est tout et tant que la première partie du nom n'aura pas été restituée, on ne peut guère tenir compte de cette valeur hypothétique des derniers caractères. Pelliot (*Deux It.*, p. 335, n. 8) considérait que Lieou-t'eng-wei-kong n'était probablement pas un nom indonésien. Peut-être parce que le caractère 劉 qui

Rappelons à ce propos que *Samudra*[1] apparaît dans le *Nāgarakṛtāgama* comme désignant une partie de l'île seulement, mais qu'un manuscrit du texte du *Mahākarmawibhāṅga*, édité par Sylvain Lévi, a une variante *Samudrabhūmi* à la place de *Suwarṇabhūmi*[2]. Comme cette variante ne peut guère s'expliquer par une faute pure et simple de copiste, il est fort possible que le nom de Samudrabhūmi ait été assez tôt appliqué — surtout par des étrangers — à un territoire beaucoup plus étendu que celui qu'il désignait originairement. La «Terre de la Mer» ou «Royaume de la Mer» ne serait ainsi qu'un autre nom de la «Terre de l'Or» ou «Ile d'Or». D'autres indices pointent dans cette direction[3].

Un toponyme évidemment apparenté apparaît dans le 元史 *Yuan che* ou *Histoire des Yuan* une première fois au 7 octobre 1282 EC., jour où est mentionnée une ambassade du 蘇木都速國主 «Maître du pays de *Sumutu*[*la*]»[4] [appelé] 土漢八的 *T'ou-han-pa-ti* = Tuhan Pati[5], alors que deux ans avant, au 3 septembre 1280, il est encore parlé de 三佛齊 San-fo-ts'i qui disparaît ensuite de l'*Histoire des Yuan*[6].

Il se peut que des renversements politiques et le déplacement du centre de gravité du commerce et du pouvoir aient contribué à ce sens généralisé d'un toponyme ne désignant en soi qu'une région relativement restreinte.

Au 16 octobre 1285 on trouve une graphie correcte 速木都剌 = * *Su-mu-tu-la*. Enfin, au 17 novembre 1294, une forme légèrement différente 速木荅剌 = **Su-mu-ta-la*[7].

On voit que l'orthographe, chancelante dans ses détails, est somme toute assez constante phonétiquement parlant, sauf l'erreur flagrante à la première apparition du mot dans le *Yuan Che*. Ces formes semblent au premier abord plus proches du nom moderne *Sumatĕra* que du *Samudra* dont la correction ne saurait être mise en doute étant donné qu'il est attesté dans le *Nāgarakṛtāgama*. Cette anomalie apparente ainsi que les hésitations que l'on peut constater dans ces graphies chinoises viennent de la difficulté qu'il y avait à rendre en chinois le *pĕpĕt* indonésien.

---

est un nom de famille bien connu, ne semble pas être utilisé en transcription. Mais il est possible qu'il ait justement été choisi par le transcripteur pour bien faire ressortir la valeur de «nom de famille» qu'il attachait à l'expression indonésienne. 木 et 恭 étant employés dans la transcription de mots sanskrits, il n'est pas impossible croyons-nous qu'il s'agisse d'un nom sanskrit ou sanskrito-malais.

(1) Non pas *Sumudra* comme on trouve dans *Deux It.*, p. 327, n. 4, l. 9 et p. 331, l. 3 en comptant du bas.

(2) S. Lévi, *Mahākarmavibhāṅga*, Paris, 1932, p. 51, n. 1.

(3) Ayant en préparation un article sur cette question, nous ne parlerons pas ici du titre du souverain de San-fo-ts'i mentionné dans le 宋史 *Song che* à l'année 1017 EC.

(4) Voir 元史 k. 12. Le dernier caractère 速 *sou* est certainement une erreur pour 剌 *la*. Dans les transcriptions, les «clés» sont souvent instables et comme, en dépit de leur nom, les «phonétiques» n'ont pas toujours la même valeur, cela provoque des confusions. Le 元史新編 *Yuan che sin pien* (k. 6) a d'ailleurs la forme correcte.

Il n'est pas impossible d'autre part que l'expression 國主 «Maître du pays de...» soit une erreur pour 國王 «Roi du pays de...».

(5) On remarquera le mot *tuhan* dans son sens malais. En javanais, *tuhan* ne semble avoir désigné, dans l'usage officiel des chartes, que des personnages de rang secondaire. En littérature, il a par contre le sens vague mais respectueux de «Seigneur» ou «Madame». *Tuhan Pati* semble bien un titre ou un fragment de titre et non un nom, car *pati* a lui-même un sens assez vague de «Seigneur» ou «Maître», et il pourrait désigner ici un «Ministre».

(6) *Yuan che*, k. 11.

(7) *Yuan che*, respectivement k. 13 et 18.

Le *su-* (蘇 ou 速) de la première syllabe par exemple, est certainement en valeur de *sĕ-*. En ce qui concerne la troisième syllabe, en dehors du fait que les mêmes caractères peuvent rendre aussi bien *d* que *t*, etc., la valeur de transcription *du* est attestée à l'époque mongole pour le caractère 都 *tou*. (Cf. Marian Lewicki, *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIVe siècle*, Wrocław, 1948, p. 42, n° 296.) Mais la voyelle de ce *du* est certainement elle aussi en fonction de *pĕpĕt*, ce qui est confirmé en quelque sorte par l'orthographe 速木答剌 Sou-mou-ta-la, où le 答 *ta*, dont la valeur de transcription à l'époque mongole est, en ce qui concerne la consonne, certainement la même que celle du caractère homophone 荅 (*ta*) qui est *da* (cf. M. Lewicki, *l. c.*, p. 44, n° 335), n'est qu'une autre façon de rendre le *pĕpĕt*. Par contre, le 木 = *mu* rend bien la voyelle sanskrite originale, déformée dans les dénominations plus récentes.

La valeur réelle de ces transcriptions chinoises est donc *Sĕmudĕra*, ce qui est exactement la prononciation actuelle du mot d'origine sanskrite *samudra* (1).

Et ce «pays» 國 est nettement distinct du Malayu (木剌由 *Mou-la-yeou*) mentionné aussi à cette époque (2).

Le chapitre se termine sur une mention des esclaves *seng-k'i* cités dans les textes chinois et que l'on retrouve dans certaines chartes javanaises sous la forme *jĕnggi* sans qu'il soit possible de dire s'il s'agit toujours de noirs africains ou venant d'autres régions (3).

Chapitre IV. — Après avoir exposé brièvement quelques caractéristiques du Śivaïsme javanais et l'importance du culte d'Agastya, le professeur P. croit pouvoir en déduire qu'à l'époque qu'il étudie dans ce chapitre, le Bouddhisme n'avait pas

---

(1) Sur la carte du 武備志 *Wou pei tche*, on trouve 蘇門荅剌 *Sou-men-ta-la* qui ne désigne aussi qu'une région restreinte du Nord de l'île (cf. Phillips dans *JChBrRAS* XXI 1886). Il s'agit d'une autre transcription du même toponyme qui est la forme régulière dans le 瀛涯勝覽 *Ying yai cheng lan* (de 馬歡 *Ma Houan*) et dans le 明史 *Ming che*. Elle doit donc être plus récente et nous l'étudierons ailleurs. Cf. ce que dit Pelliot dans *Deux It.*, p. 327, n. 4.

(2) L'orthographe 木剌由 (valeur de transcription **Mu-la-yu* ou **Mo-la-yu* où la voyelle de *mu* est certainement en fonction de *pĕpĕt*, donc *mĕ*, ce qui correspond à la prononciation usuelle actuelle *Mĕlayu*), apparaît dans l'*Histoire des Yuan* au 2-I-1281 EC. (*Yuan che*, k. 11). Une variante 沒剌由 *Mo-la-yeou* est donnée au 2-II-1299 EC. (*Yuan che*, k. 20). Deux ans plus tard, le 27-IV-1301 (*Yuan che*, k. 20) apparaît une nouvelle transcription 馬來忽 *Ma-lai-hu*. Rappelons que la forme utilisée par Yi-tsing est 末羅瑜 *Mo-lo-yu* (valeur de transcription = *Malayu*) tandis que le *Ts'ö fou yuan kouei* a 末羅遊 soit *Mo-lo-yeou* en prononciation moderne, mais dont les éléments, réguliers dans les graphies de l'époque, valent en transcription également *Malayu*. Cf. aussi *Deux It.*, 327-328, où l'on trouvera encore d'autres variantes graphiques.

Du côté indonésien, un toponyme javanais homophone, Malayu (il s'agit d'un village), est mentionné dans un document trouvé au Mont *Ḍiyeng* (toponyme dont la forme ancienne, *Ḍi Hyang*, «le Séjour des Dieux», est un équivalent de *Dewālaya*). Il s'agit de l'inscription de Mangulihi B de 792 Śaka = 26-IX-870 EC. (cf. *EEI*, III : 36-37 et n. 4). Le toponyme soumatranais n'est attesté jusqu'ici que dans l'inscription (en vieux malais) envoyée par Kṛtanagara à son vassal le «Roi de la Terre de Malāyu» en 1208 Śaka (inscription de Dharmmāśraya du 22-VII-1286 EC., cf. *EEI*, III : 100-101, n° E. 10). [Cf. plus loin, p. 697, *Note Additionnelle* 3.]

(3) Pour les esclaves 僧祇 ou 僧耆 *seng-k'i* (quelquefois avec une graphie erronée 僧祗 *seng-tche*), voir *Deux It.*, 289-291. Signalons seulement ici, que l'inscription de 860 EC. mentionnée par Pelliot ne saurait avoir d'autorité comme mention la plus ancienne des *Jĕnggi* à Java car ce document, bien que daté de 782 Śaka = 31-X-860 EC., est une copie de la fin du XIVe siècle Śaka, où le texte a été très remanié. Cf. *EEI*, III; 32-33, n° A 23 et *EEI*, IV : 26. Voir en outre la transcription avec traduction néerlandaise de Kern dans *KVG*, VII, 17-53.

Il ne semble pas que les *Jĕnggi* apparaissent dans les chartes originales avant Airlangga, donc après l'an mille EC.

encore fait son apparition à Java, étant donné en particulier l'absence, dans l'inscription de Tuk Mas, de tout symbole bouddhique [1]. Il nous semble qu'il y a lieu de faire de sérieuses réserves, car l'évidence est purement négative, ce qui revient à dire qu'il n'y en a pas. Il est en effet impossible de savoir si des documents disparus — ou non retrouvés encore — n'ont pas existé dès avant 500 EC., date qu'il assigne à l'inscription de Tuk Mas. Et nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de faire si bon marché de la biographie de *Guṇawarmma* 求那跋摩 conservée entre autres dans le 高僧傳 *Kao seng tchouan* qui permet de placer l'introduction ou plutôt la véritable expansion du Bouddhisme à Java vers l'année 420, même si certains détails sont légendaires [2].

L'auteur passe ensuite à l'inscription de Canggal (Sañjaya) et fait remarquer qu'au lieu d'être en chiffres comme dans les inscriptions de Srī Wijaya, le millésime est ici en chronogramme, dont c'est le plus ancien exemple connu à Java.

La transcription (p. 50-53) tient compte dans une certaine mesure des diverses lectures pour quelques points difficiles et l'auteur propose quelquefois une solution différente. Pour les derniers mots du texte, il reproduit cependant la restitution de Kern qui n'est pas à retenir puisqu'un fragment, malheureusement bien petit (il ne donne qu'une syllabe complète) de la fin de la dernière ligne, suffit à prouver que cette restitution de Kern est fausse [3].

Après avoir fait remarquer le caractère śivaïte de cette inscription et considéré comme à peu près certain un lien entre le Śivaïsme de Kutai (Kalimantan Oriental) et celui de Java Central, l'auteur déclare qu'il n'y a guère de raisons de douter que le Yawa mentionné dans ce texte est l'île de ce nom et nous ne pouvons que le suivre ici [4].

A propos de l'expression *Kuñjarakuñjadeśa* qui a déjà fait couler pas mal d'encre, le professeur P. fait d'abord remarquer (p. 57) que dans la lecture des textes anciens, les aksara *na* et *ra* ont souvent été confondus et il cite comme exemple un mot de l'inscription de Wukiran de 784 Śaka lu d'abord *wanua* par Cohen Stuart et qui doit être *carua;* dans l'inscription de Canggal elle-même, un mot lu *duraṁ* par Kern et qui doit être *nūnaṁ* [5]. Il cite ensuite le *Minanga hāmwar* du professeur Van Ronkel corrigé en *Minanga tāmwan* par M. Cœdès et enfin une correction de De Casparis dans l'inscription de Sang Hyang Wintang, où cet auteur lit *tarukān* le mot transcrit *tanukān* par Brandes [6].

---

[1] Sur l'inscription de Tuk Mas, voir surtout Dr B. Ch. Chhabra, *Expansion*..., p. 33-34.

[2] Voir la traduction de cette biographie par Chavannes dans *TP*, 2ᵉ s., V, 1904 : 193-206. Nous avons fait remarquer plus haut (p. 611) que le professeur P. a cité un prince kashmirien qui ne peut être que Guṇawarmma.

[3] Cf. *OV* 1938 : 18 et la figure 49 qui reproduit le fragment retrouvé. Ce dernier a été apposé sur la stèle conservée au Musée de Djakarta (cote D 4). La seule syllabe complète est *-dhu*. Dans son article *Aanteekening op de inscriptie van Tjanggal in Midden Java* (note sur l'inscription de Canggal de Java Central) paru pendant la dernière guerre aux Pays-Bas (cf. *BKI*, 100, 1941 : 443), le professeur Vogel a déjà indiqué que la syllabe retrouvée pouvait se lire « *thu* ou peut-être *dhu* », le choix entre les deux dépendant de la valeur que l'on attache à un point visible sur la photographie : s'il fait partie de l'akṣara, il faut lire *thu*, sinon *dhu*. Sur la pierre, c'est bien *dhu* que nous avons lu.

[4] Comme M. Cœdès le fait très justement remarquer dans ses *États Hindouisés*, p. 92 : « Mais par suite d'un curieux phénomène d'inhibition, les érudits les plus audacieux en matière de rapprochements phonétiques semblent pris soudain d'une incompréhensible timidité lorsqu'ils se trouvent en présence d'un toponyme ressemblant de loin ou de près, et même de très près, à Java : tous les prétextes leur sont bons pour chercher sa localisation ailleurs que sur l'île qui porte ce nom ». On ne peut que féliciter le professeur Purbācarākā de rompre résolument avec cette manie.

[5] Le Dr Chhabra a déjà indiqué cette correction dans son *Expansion*..., p. 35.

[6] Voir *PI*, I, ligne 13 de l'inscription que De Casparis appelle Gandasuli (p. 62) et p. 64, n. 42.

Ayant ainsi constaté que *n* a souvent été confondu avec *r*, il passe au toponyme lu avec hésitation *saliman* par Brandes dans *OJO*, XIV et XV et qui a été corrigé en *salimar* par Stutterheim[1]. Étant donné les erreurs de lecture précédemment relevées, il considère que la lecture *saliman* est seule correcte et identifie « en insistant avec force » dit-il, ce toponyme avec le nom d'une localité du nom de « Seleman » située dans le territoire de Yogyâkartâ[2]. Il rejette à juste titre pour cette dernière une étymologie populaire par le nom du prophète Salomon[3].

Ayant ainsi posé que le *Saliman* des trois inscriptions de 802 Śaka = le *Sĕleman* actuel, il continue (p. 57-58) : « Nous sommes convaincu que *Kuñjarakuñjadeśa*, si on le traduit en indonésien, devient *gajah hutan daerah* ou *daerah-hutan-gajah*; or *hutan-gajah* signifie la même chose que *alas-ing-(sa)liman*. Le lieu où le lingga a été érigé étant effectivement dans le district forestier de *Sĕleman*, on peut décider que *Kuñjara-kuñja-deśa* est (*wanua*)-*ing-alas-ing-Saliman*. Et ce problème qui a tant agité les plumes des savants sans trouver de solution, maintenant qu'il est résolu, se révèle tout simple, semblable à une devinette enfantine ».

Malheureusement la question n'est pas si simple que cela et nous allons nous y arrêter un instant. Reprenons les arguments un à un.

Il est exact que *n* et *r* dans *certaines* variétés anciennes de l'écriture javanaise se ressemblent beaucoup. Mais cette remarque ne vaut pas pour l'écriture pallawa[4] et si Kern a interprété *dūraṁ* le mot suivant *kupitayā* à la ligne 12 de l'inscription de Canggal, c'est parce que l'estampage à sa disposition présentait à cet endroit une lacune. Il s'agit en fait d'une restitution (dans sa transcription le mot est bien entre parenthèses) et non d'une lecture proprement dite. Il suffit de consulter la photographie d'estampage publiée avec l'article original de Kern dans les *BKI* pour s'en convaincre. Car, dans cette écriture, l'aksara *ra* ne ressemble en aucune façon à un *na*[5]. Il est certain que si Kern avait eu sous les yeux un estampage sans lacunes ou une photographie, il n'aurait pas eu besoin de restituer quoi que ce soit, le mot *nūnaṁ* étant parfaitement clair[6].

Le cas de l'inscription de 604 Śaka est un peu différent. Il s'agit d'un caractère peu net se trouvant juste à la brisure, ce qui en rend l'identification difficile, car dans ce texte qui est aussi en une variété d'écriture pallawa, les deux lettres sont aisées à distinguer l'une de l'autre, bien que la différence entre les deux aksara soit moins grande que dans la variété d'écriture utilisée dans la stèle de Canggal.

Dans l'écriture paléo-javanaise, la ressemblance entre les deux aksara est surtout grande lorsqu'ils sont pourvus de la voyelle *-u* et l'on remarquera que deux des

---

(1) Cf. *TBG*, 73, 1933 : 97.

(2) Signalons que l'*Alph. Reg.* de Schoel (p. 348) orthographie ce nom *Sleman*. En javanais, on omet la plupart du temps le *pĕpĕt*, devant une liquide alors qu'en malais le *pĕpĕt* est toujours noté, mais l'orthographe officielle de l'indonésien moderne (pas plus que celle de l'administration indo-néerlandaise) ne distinguant le *ĕ* du *e*, disons que le nom du village « Seleman » doit se prononcer *Sĕleman*.

(3) *Suleman* ou *Sĕleman* sont les prononciations javanaises du nom du prophète Salomon. On peut se demander si c'est sous l'influence de cette étymologie supposée que la Carte Archéologique jointe à la *Liste* de Verbeek orthographie « Soeleman » (= Suleman) le nom de cette ville. Dans le texte (*VBG*, 46, 162-163, le nom du kabupaten est bien écrit *Sĕleman* qui est le seul correct.

(4) Dans cet alphabet, c'est *ta* et *na* qui se ressemblent tellement qu'il est quelquefois pratiquement impossible de les distinguer sans l'aide du contexte.

(5) Cf. *BKI*, 4e série, X (= 34) 1885 : 123-138. Nous rappelons que le fac-similé joint à la réimpression de l'article de Kern dans les *KVG*, VII, 119 est très mauvais et paléographiquement dénué de toute valeur.

(6) Même sur la photographie de format pourtant très réduit qui est jointe à l'article du Dr Chhabra (*Expansion...*, pl. 6, face à la p. 35), on lit facilement *nūnaṁ*.

exemples cités par le professeur P. ont cette voyelle. Il est néanmoins exact que lorsque, pour une raison ou pour une autre, les caractères sont peu nets, une confusion entre les deux aksara est facile à faire et, si le mot n'est pas connu, il est parfois très difficile de faire un choix entre les deux possibilités.

Nous en arrivons aux trois inscriptions de 802 Śaka qui forment le point central de l'hypothèse du professeur P. car les confusions possibles ou constatées entre *n* et *r* dans l'épigraphie ne sont pas un argument direct pour ou contre l'une des deux lectures *saliman* ou *salimar*. Il s'agit de voir sur ces trois documents ce qui s'y trouve en ayant présent à l'esprit le ressemblance des deux aksara.

Les deux inscriptions publiées par Brandes dans *OJO* sont conservées au Musée de Djakarta et nous venons d'y vérifier une fois de plus le mot en question.

Pour la borne D 45 (*OJO*, XIV), la consonne finale est très peu nette, mais un *r* semble plus vraisemblable qu'un *n*. Pour la borne D 46 (*OJO*, XV), un peu plus nette, *saliman* semble impossible alors que *salimar* est pratiquement certain. Des doutes seraient cependant permis si l'on ne disposait que de ces deux textes, mais dans le troisième document, édité par Stutterheim sous le nom de «Colonnette de Papringan»[1] le toponyme est net et il y a sans aucun doute *salimar* comme cet auteur a transcrit sans hésitation[2].

L'identification du toponyme de 802 Śaka avec le nom moderne de *Sĕleman* devient donc inadmissible[3].

Il n'est cependant peut-être pas sans intérêt de rechercher la valeur des arguments de l'auteur pour l'équation Sĕleman = Kuñjarakuñjadeśa de l'inscription de Canggal qui est indépendante de l'identification du Sĕleman moderne au toponyme de 802 Śaka.

Au sujet de l'équivalence sémantique, on peut faire remarquer que le mot *kuñja* ne signifie pas «forêt», dont les équivalents sanskrits les plus usuels sont *araṇya, wana, kānana, kāntāra, gahana, aṭawi* et *wipina*. Pour *kuñja*, le *PW* donne «ein von Pflanzen eingeschlossener Platz, Laube... viell. auch Grotte». Le *MW* de son côté : «a place overgrown with plants or overgrown with creepers, bower, arbour» et le *Dictionnaire* de Stchoupak-Nitti-Renou «hallier, taillis».

Alas de son côté est nettement la «forêt», le «territoire non défriché, non mis en culture». Même si l'on veut passer sur de tels détails il faut, en étudiant le toponyme de l'inscription de Sañjaya, ne pas oublier que le mot *kuñja* a aussi un autre sens, celui de «mâchoire», de «dent», de «défense», et cela, spécialement en parlant des éléphants[4]. Or, sans vouloir *a priori* préférer cette interprétation à l'autre, il faut bien faire remarquer que, dans un pays comme Java, où l'éléphant n'a jamais existé à l'état sauvage (du moins à l'époque historique), rien n'interdit

---

[1] *TBG*, 73, 1933 : 96-101. Notre lecture repose sur l'estampage du Service Archéologique de l'Indonésie, n° 2740 *a*.

[2] C'est la relation étroite existant entre ces inscriptions qui nous a conduit à les désigner toutes trois sous le nom de Salimar (cf. *EEI*, III, 40-41, n° A 49, 50 et 51), car les autres toponymes qui auraient été plus précis présentent des voyelles de lecture douteuse.

[3] Signalons que le *Rāmāyaṇa* vieux javanais connaît *salimā* comme nom d'arbre. Une voyelle longue à la finale indiquant souvent l'amuissement d'un *-r*, on songe immédiatement à *salimar*. D'ailleurs, si l'on avait encore des doutes, ils devraient disparaître car les gloses balinaises de cet ouvrage expliquent le mot *salimā* par *salimar* (cf. *KBNGlos* : 568). On a donc affaire — une fois de plus — à un toponyme d'origine botanique et le mot *salimar* de 802 Śaka n'est que la forme phonétiquement plus archaïque du *salimā* du *Rāmāyaṇa*. Nous ne savons de quel arbre il s'agit et le mot n'est ni dans le *BHW* de Van Eck, ni dans le *KBNW*.

[4] Peut-être en raison de la similitude de sons dans un composé comme *kuñjarakuñja*, des allitérations de ce genre étant souvent recherchées.

d'interpréter *kuñjarakuñja* en « défenses d'éléphants » au lieu de « forêts aux éléphants ».

On pourrait aussi comprendre le « taillis aux éléphants », mais le mot *alas* ne serait pas une traduction très exacte du mot sanskrit. Pour un équivalent non attesté, ce n'est guère satisfaisant.

Enfin, si l'on interprète, comme l'auteur est forcé de le faire, le toponyme actuel comme remontant à un ancien *... *sa-liman*, on remarquera que l'expression sanskrite ne contient aucun équivalent du mot préfixé *sa-* dont le sens dans de telles formations est généralement « tout », « tous », « entièrement », « tout entier », « avec », « y compris », « du même... » ou, dans des expressions indiquant une grandeur, « aussi grand que... », etc.[1]. Strictement parlant, un nom du type **alas ing saliman*, en supposant qu'il soit possible, devrait signifier à peu près « la forêt de tout l'éléphant » ce qui n'est guère satisfaisant. Seul un toponyme du type **alas ing liman* pourrait signifier « la forêt de l'éléphant » ou « la forêt aux éléphants », mais on ne peut alors expliquer le toponyme moderne[2]. Quoi qu'il en soit, *sa-* faisant difficulté pour une traduction supposée du terme sanskrit, l'identification proposée est sémantiquement à rejeter[3].

Outre le point de vue sémantique, on peut aussi se demander pourquoi le *-i* de *liman* — en syllabe ouverte, cet *i* est toujours fermé —, serait passé à *e* dans le toponyme, alors que *liman* est resté vivant dans la langue avec son sens d'éléphant ainsi que dans d'autres toponymes[4]. Il est vrai qu'on pourrait y voir une variante dialectale[5].

---

[1] En comptant, ce préfixe peut aussi signifier « un ». Il est évident qu'il ne peut être question de ce sens ici. Les toponymes contenant un nom de nombre ont d'ailleurs toujours ce dernier après l'objet compté, par ex. : en javanais *Waringin Pitu* « Les Sept Waringin », *Gunung Sewu* « Les Mille Monts », en malais *Mangga Dua* « Les Deux Manguiers », *Pulau Sĕribu* « Les Mille Îles », *Pulau Sĕmbilan* « Les Neuf Îles », etc.

[2] Il y a bien, à côté de *liman*, une autre forme *haliman*, attestée dans le *Rāmāyaṇa* vieux-javanais et dans une inscription de Airlangga (cf. *OJO*, LX, faces *b* + *g*, ligne 5, où l'on trouve *mahaliman* suivant *makuda*, de sorte que la forme du mot pour « éléphant » comparé à celle pour « cheval » (*kuda*) ne fait aucun doute. Mais on ne pourrait la faire entrer ici en ligne de compte qu'en supposant que la syllabe *ha-* remonte à un ancien *sa-* ce qui, en javanais, n'est guère plausible. En balinais, le préfixe *ha-* remplit à peu près les mêmes fonctions que le javanais *sa-*, mais on ne saurait expliquer un toponyme javanais par le balinais sans de sérieuses raisons.

L'étymologie de cette désignation de l'éléphant est intéressante. Le mot *lima* et ses variantes signifie dans toutes les langues indonésiennes « cinq ». Mais en vieux javanais et en balinais, il se rencontre aussi dans le sens de « main ». *Liman*, formé par l'adjonction du suffixe *-an*, semble donc avoir signifié « [l'animal] aux cinq [membres] » ou, plus vraisemblablement, « [l'animal] pourvu d'une main », la trompe remplissant en effet l'office de main. Cf. à ce propos le sanskrit *hastin-*, vieux javanais *hasti*, chinois 有 手 *yeou cheou*, qui signifient tous « ayant une main ». La forme *haliman* a le même sens, mais la valeur exacte du préfixe *ha-* n'est plus claire car si en javanais moderne, *ha-* remplit les fonctions grammaticales du vieux javanais *mar-* ou *ma-* (cf. le malais *bĕr-*) dans le sens de « pourvu de », « possédant... », etc., à la période qui nous occupe ici, une telle valeur de *ha-* n'est guère acceptable.

[3] Signalons que le Dr B. Ch. Chhabra a consacré à la question du *Kuñjarakuñjadeśa* un article intitulé *Kuñjarakuñjadeśa of the Changal Inscription* dans *JGIS*, III, 1936, 170-177. Ne pouvant songer à la discuter ici, nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur.

[4] Citons le *Ci Liman*, une rivière de Java Occidental se jetant dans le Détroit de la Sonde ; un village de la résidence de Kĕḍiri, régence (Kabupaten) de Ngañjuq, du nom de *Ngliman*, (cf. *Alph. Reg.*, p. 252), Selāliman (*Alph. Reg.*, p. 329 : Seloliman) de la régence de Mājākĕrtā et *Palimanan* dans la régence de Ci Rĕbon (Tjirebon), sans compter les hameaux.

[5] Le *MEDRom* de Wilkinson enregistre *leman* à côté de *liman* qu'il considère comme une forme uniquement javanaise.

Du point de vue de la localisation géographique, nous ferons remarquer ce qui suit :

L'inscription de Canggal a été trouvée [1] à peu de distance des ruines d'un temple situé sur le territoire d'un hameau du nom de Canggal, sur une colline appelée Gunung Wukir [2] le tout ressortissant au village de Kadiluwih, sous-district Salam, district Salam, régence de Magĕlang, résidence de Kĕdu [3].

Le chef-lieu de district dont le nom est orthographié Sleman dans le *Registre* de Schoel [4] fait partie de la principauté de Yogyâkartâ (Jokya), résidence et kabupaten du même nom. Il est à une dizaine de kilomètres au Nord de la ville de Yogyâkartâ.

Cette localité Sĕleman est par ailleurs à quelque dix kilomètres à vol d'oiseau au Sud-Est du Gunung Wukir; la distance n'est donc pas bien grande. Mais des trois bornes de 802 Śaka, l'une a été trouvée «aux environs de Prambanan» ce qui n'est guère précis, mais signifie à environ 15 kilomètres à l'Est de Yogyâkartâ; l'autre a été découverte «près de Nanggulan», à environ 18 kilomètres à vol d'oiseau à l'Ouest de Yogyâkartâ. Quant à la troisième, une petite carte jointe à l'article de Stutterheim [5] donne l'emplacement exact de la trouvaille. Il s'agit d'un champ à une centaine de mètres au Nord de la route allant de Yogyâkartâ à Surâkartâ à moins de 2 km. de la première ville.

Aucune des trois bornes n'a donc été trouvée très loin du Gunung Wukir, mais toutes nettement au Sud de la colline d'où provient l'inscription de Canggal. Un rapport entre ces inscriptions de 802 Śaka et celle de Sañjaya, s'il n'est pas impossible en soi, ne s'impose donc aucunement.

Une dernière objection est qu'une telle théorie suppose une traduction hypothétique (en tout cas non attestée) en indonésien, d'un toponyme sanskrit. On a bien eu à une époque plus tardive des traductions en sanskrit de termes indonésiens mais chaque cas doit être examiné selon ses propres mérites [6].

Nous ne voulons pas prétendre que *Kuñjarakuñjadeśa* n'ait pas eu un équivalent en vieux javanais (dont il pourrait être une traduction, mais ce n'est pas indispensable), car nous croyons aussi qu'il faut chercher la localisation de ce toponyme à Java. Ce qui nous semble indubitable, c'est que cet équivalent ne peut être *Salimar* dont la lecture est parfaitement sûre [7] et qui n'a aucun rapport avec un éléphant.

---

(1) Verbeek *VBG*, 46, 1891, n° 303, p. 156-157, *Inventaris* dans *ROD*, 1914, 262, n° 843 et cf. *OV*, 1938, 11.

(2) Gunung Wukir est en fait tautologique, car les deux mots signifient «montagne», «colline». *Wukir* est la forme javanaise du mot malais *bukit* : *b* devient *w* et le *d* (prononcé et souvent écrit *-t* à la finale) devient *r*, ce qui est l'évolution normale du malais au javanais. Certains mots ont conservé à la finale l'orthographe *-d* en vieux javanais et en balinais, alors que le malais écrit *-t*. Cf. par exemple le malais *laut* «mer» écrit *lod* en balinais et qui est devenu *lor* en javanais (où il signifie «nord», le côté de la mer par excellence).

Signalons cependant que la carte au 50.000° (feuille 47/XLI, C) orthographie le nom «Oekir» (= Ukir), ce qui pointerait dans une autre direction, ce mot ayant le sens d'ornement gravé (sur bois, sur pierre, sur cuivre, etc.). Nous n'avons pas les moyens de rechercher ici quelle interprétation est la bonne. Il faut d'ailleurs se défier de l'orthographe des cartes, souvent fantaisiste.

(3) Disons tout de suite que le toponyme Salam n'a rien à voir avec le mot arabe سلام *salām* «paix», etc. Il s'agit du nom d'un arbre de la famille des Myrtacées, l'*Eugenia polyantha*, Wight.

(4) Voir plus haut, p. 629, note 2. Les cartes topographiques ont la même orthographe.

(5) *TBG*, 73, 1933, face à la page 96.

(6) Citons le *Pucangan* «Jardin d'aréquiers» de l'inscription javanaise de Airlangga de 963 Śaka traduit par *Pûgawat* dans le texte sanskrit et surtout les différentes traductions littéraires du nom de *Majapahit* dont *Wilwatikta* et *Tiktawilwa* semblent avoir été les plus courantes.

(7) Nous avons vu plus haut qu'il s'agit d'un nom d'arbre, que nous n'avons malheureusement pu identifier.

Considérant cependant cette identification comme acquise, l'auteur déclare qu'il va de soi que la montagne nommée *Sthirāṅga* où le liṅga a été érigé est Canggal. « Nous n'examinerons pas, poursuit-il, si Canggal est une transformation du nom *Sthirāṅga* qui signifie « corps ferme » ou bien si ce mot est une sanskritisation du nom de Canggal. »

L'auteur ne prenant pas position, nous ne discuterons pas ici les possibilités d'identification qui nous semblent minimes [1]. Mais il faut remarquer que *aṅga* signifie plutôt « membre » que « corps » et que le composé *sthirāṅga* pourrait, pris dans un sens littéral (cf. *sthiraliṅga*) [2] être considéré comme un terme descriptif s'appliquant à la montagne qui serait alors comparée à un *liṅga*. Mais, si attrayante que soit cette interprétation de *sthirāṅga* [3] comme toponyme (nous avions nous-même pensé l'adopter pour désigner l'inscription), il n'est guère possible d'abandonner sans discussion l'interprétation de Kern qui considère l'expression *sthirāṅgawidite* comme faisant partie des détails astrologiques, et ce d'autant moins que *Kumbha*, le Verseau, est en fait l'un des quatre signes qualifiés, de *sthira* « ferme » ou plutôt, dans ce sens technique, « fixe » [4]. Dans cette interprétation, il s'agit donc de faire ressortir le caractère faste du moment choisi puisque tout travail entrepris sous un tel signe est considéré comme voué au succès. On peut donc conclure que l'interprétation de *sthirāṅga* comme toponyme est possible, mais non certaine [5].

A propos de la mention de Sanna, le Professeur P. reproduit et traduit un passage du *Carita Parahiyangan* déjà publié par lui il y a une trentaine d'années [6].

« ...S. M. Mandimiñak [7], qui eut pour fils Sang Sēna, fut roi pendant sept ans. S. M. Mandimiñak fut remplacé par Sang Sēna qui, après avoir été roi sept ans, fut renversé par S. M. Purbasora. Sang Sēna se retira au Mont Mērapi où il eût pour fils Rakeyan Jambri. A cause de sa fonction de Ministre, il se rendit auprès de S. M. Kēdul et demanda protection. S. M. Kēdul dit : « Petit-fils, je ne veux pas avoir d'ennuis à cause de toi, si ceux de Galuh savaient (que tu es ici)... » [8].

En note (p. 58, n. 3), le Professeur P. émet l'hypothèse que le « Rahyangta Kēdul » de ce texte pourrait être la fameuse Déesse de la Mer du Sud *Kangjēng*

---

(1) Un rapport sémantique entre les deux est en effet fort douteux puisque *canggal* est actuellement un mot poétique (*kawi*) équivalant à *tanggung* (krămā *tanggĕl*) « à moitié », « pas entièrement » ou encore, suivant le *JNHW* de Pigeaud, un terme dialectal signifiant « bois mort d'un arbre ». Ce dernier sens, nettement plus plausible pour un toponyme, n'a guère de rapport avec *sthirāṅga*.

(2) Voir le dictionnaire de *MW* sous le mot « *sthira* ».

(3) Ne pas perdre de vue non plus que ce nom de *Sthirāṅga* devrait s'appliquer dans l'inscription (en conservant cette hypothèse) à la montagne elle-même, tandis que le nom de *Canggal* — tout au moins à l'époque moderne —, se rapporte à un hameau.

Signalons que la lecture *sthirāṅśa* « aux parties fermes », déjà proposée par le Dr Chhabra (*Expansion*..., p. 35) semble paléographiquement plus défendable, même sur la photographie d'estampage accompagnant l'article original dans *BKI*, 31, 1885, mais la différence de sens est minime et ne nous aide ici en aucune façon.

(4) D'autres signes (Bélier, Cancer, Balance et Capricorne) sont qualifiés de *cara* « mobiles » alors que les Gémeaux, la Vierge, le Sagittaire et les Poissons sont *dwiswabhāwa* « de caractère ambigu ».

Signalons de plus que *sthira* est aussi le nom d'un des vingt-sept *yoga*, ce qui nous ramène encore à un sens astrologique en supposant le mot *yoga* sauté pour les besoins du mètre.

(5) On pourrait évidemment envisager aussi un double sens : astrologique et toponymique.

(6) *TBG*, 59, 1919-1921 : 402-417. Le passage traduit ici se trouve p. 409, fin du f° 39 verso, f° 13 recto et début verso.

(7) *Rahyang(ta)* semble s'appliquer ici aux souverains décédés et divinisés. Nous traduisons simplement par « Sa Majesté ». Nous conservons tels quels les autres titres « Sang », « Ratu », etc.

(8) Le sens de ce passage n'est guère satisfaisant. Peut-être le texte est-il corrompu.

Ratu Lārā Kidul encore vénérée en particulier dans les régions de la côte Sud de Java où les nids comestibles d'hirondelles sont sous sa garde et qui joue un grand rôle entre autres dans le culte du Mont Lawu. Bien qu'il soit en principe dangereux de tirer des arguments d'un texte qui nous est parvenu en bien mauvais état et qui est loin d'être clair [1], il n'est pas impossible que la Ratu Kidul remonte à un aussi lointain passé car les textes légendaires qui en font une princesse de Pajajaran qui, en proie à une maladie incurable, se serait jetée dans la Mer du Sud (= l'Océan Indien) où elle serait devenue la Reine des esprits malfaisants, sont probablement modernes [2].

En tout cas, il y a là une suggestion à retenir et ce que mentionne le texte du *Carita Parahiyangan* correspond tout à fait à l'habitude typiquement indonésienne d'aller demander conseil et assistance aux puissances extra-humaines ou aux Ancêtres (ce qui revient souvent au même), en particulier en allant dormir dans un lieu sacré afin d'y recevoir en rêve la réponse demandée. Mais le texte ne nous permet pas de décider s'il s'agit d'un aïeul (ou aïeule) de Sĕna ou bien si Rahyangta Kĕdul est déjà une entité supra-humaine, l'expression *putu*, au propre « petit-fils », pouvant être employée dans le sens vague de « mon enfant ».

Le professeur P. met ensuite en rapport cette mention d'une défaite de Sĕna par Purbasora avec l'expédition mentionnée contre Java sur l'inscription de Śrī Wijaya de 608 Śaka.

Il y a ici une hypothèse fort séduisante et la seule réserve que nous ferons sera dictée par la prudence.

L'inscription de Bangka déclare en effet que l'armée de Śrī Wijaya s'en va combattre Java. La seule question est de savoir si cette expédition est arrivée à destination et si elle a été victorieuse. En dehors de l'allusion d'une défaite de Sĕna par un certain Purbasora dans le *Carita Parahiyangan*, nous n'avons aucun document nous fournissant un renseignement quelconque à ce sujet. Mais jusqu'à nouvel ordre, on peut admettre cette interprétation du professeur P., qu'aucun document ne vient infirmer.

Il considère d'autre part que le Sannāha de la ligne 23 de l'inscription de Canggal est, non pas une variante du nom orthographié Sanna aux lignes 17 et 18 de l'inscription, mais celui de la sœur de Sanna mère de Sañjaya, hypothèse suggérée pour la première fois par le professeur Vogel [3].

Le professeur P. fait ensuite (p. 59) une petite liste des documents où apparaît le nom de Sañjaya. D'abord les deux inscriptions en ère de Sañjaya qu'il date suivant l'interprétation de Goris, de 174 Sañjaya = 828 Śaka et 176 Sañjaya = 830 Śaka. Nous croyons avoir prouvé qu'il faut lire 194 et 196 avec, pour équivalents en ère Śaka, 832 et 834. Nous ne pouvons donc accepter les dates données ici par l'auteur et on en trouvera les raisons dans notre *EEI*, II, consacrée à ces deux inscriptions.

Le troisième document est la fameuse inscription de Mantyasih qui donne une liste des prédécesseurs de Balitung et qui date de 829 Śaka = 11-IV-907 EC. [4].

Le quatrième est l'inscription publiée dans *OJO*, LXV, et que nous appellerons

---

[1] Le numérotage des olles est erroné et il est probable qu'un certain nombre d'entre elles ont été perdues, de sorte que la reconstitution du texte, qui présente des lacunes et des répétitions, est très délicate.

[2] Une étude sérieuse de cette entité si intéressante et de ses rapports possibles avec les autres divinités marines de l'Extrême-Orient est encore à faire.

[3] Cf. Chhabra, *Expansion...*, p. 37.

[4] Cf. *EEI*, III, n° A 82, et *EEI*, IV, 46-47.

inscription de Pupus. Il s'agit d'une copie sur cuivre d'une inscription dont nous n'avons pu restituer la date bien que les données soient assez complètes (ceci en dépit des blancs dans la transcription Brandes qui est particulièrement défectueuse). En tout cas 1022 est impossible : non seulement les données calendériques ne concordent pas, mais le style de l'inscription exclut totalement un texte du XIe siècle Śaka. Il s'agit certainement d'une copie d'un texte du VIIIe ou du IXe siècle Śaka. Il faut croire que le millésime est faux ou qu'il a été mal copié. On remarquera que l'expression *Rahyangta Sañjaya* qui s'y trouve plusieurs fois est la même que celle du *Carita Parahiyangan*. Elle indique que ce dernier était déjà décédé, au moins au moment de la copie.

Le cinquième texte est un autre passage du *Carita Parahiyangan* qui mérite qu'on s'y arrête. Nous avions pensé en parler dans un article spécial, mais puisque l'occasion s'en présente, nous allons en dire quelques mots ici. Le passage en question peut se traduire ainsi [1] :

« ... Lorsque S. M. Sañjaya décida de faire des conquêtes, il partit de Galuh et attaqua Mananggul; le roi de Mananggul Pu Anala fut vaincu et jeta les armes; puis il [Sañjaya] se rendit à Kahuripan qu'il attaqua : Kahuripan fut vaincu et S. M. Wulukapö se soumit; il alla ensuite à Kadul qui fut attaqué, et S. M. Supĕna se soumit; il alla ensuite à Balitar qui fut attaqué et S. M. Isora se soumit; ensuite à Bali qui fut attaqué et le roi Bima fut vaincu. De là Sañjaya franchit la mer pour se rendre au pays de Malayu... [2] il fut attaqué à Kĕmir [3] et S. M. Gana fut vaincue; il porta de nouveau la guerre à Kĕling et Sang Śrī Wijaya fut vaincu [4]; il attaqua Barus et Ratu Jayadana fut vaincu; il porta la guerre à Cina et le Patih Sarri Kaladarma fut vaincu. Alors Sañjaya revint d'outre-mer à Galuh... » [5].

---

(1) Le professeur P. fait remarquer à juste titre que ce passage est peu clair. Le texte original se trouve dans *TBG*, 59, 1919-1921 : 403, f° 16 recto et verso.

(2) C'est nous qui mettons ces points de suspension car il nous semble que le texte présente ici une lacune.

(3) Si le texte est correct, ce serait cette fois le pays khmèr qui aurait attaqué Sañjaya et non l'inverse. Mais si l'on corrige le *di* (« à ») du texte en *ka* (« vers ») qui est la préposition employée pour toutes les autres régions citées, c'est Sañjaya qui attaque.

(4) Le professeur P. fait remarquer (p. 60, n. 5) que le *Carita Parahiyangan* considère Śrī Wijaya comme un nom de personne. C'est exact au premier abord, mais dans la littérature et dans le Wayang, le nom de la ville où un souverain a son kraton est souvent employé par ellipse à la place du nom personnel. Ex. : *Prabu* (i)*ngalĕngkā* « Le Roi [trônant à] Langka »; *Prabu* (*ing*) *Dwārāwati* « Le Roi de Dwarawati = Krĕsnā (Kṛṣṇa) ». Il n'est donc pas impossible qu'il s'agisse d'une construction semblable.

Nous n'avons pas encore rencontré Śrī Wijaya comme anthroponyme dans l'épigraphie indonésienne, car nous ne parlons pas des titulatures royales où Wijaya apparaît à plusieurs reprises. En Inde, par contre, on trouve entre autres un général du nom de Śrī Wijaya qui fait construire un temple jaina en 719 Śaka = 797 EC. et un guru mentionné une première fois en 999 Śaka = 1077 EC. et à plusieurs reprises dans des inscriptions ultérieures. Cf. Guérinot, *Répertoire d'épigraphie jaina*, *PEFEO*, X, 1908, p. 103.

(5) Un passage à peu près parallèle qui ne pêche pas non plus par excès de clarté (p. 404, f° 45 fin recto et verso), nous dit à peu près :

« ...S.M. Wulukapö à Kahuripan; S.M. Suprĕmana à Wiru; S.M. Isora à Jawa, Sang Ratu Bima à Bali; à l'Ouest, à Tutang Sunda (*lacune?*) franchit la mer pour aller au pays de Malayu; S.M. Gana, ratu à Kĕmir; Sang S[r]i Wijaya à Malayu, Sang Wisnujaya à Barus; Sang Brahmasidi à Kĕling Patani; Rasi Kandarma à Barawan, Sang Mawulu Asu à Ci Mara Upatah; Sang Pacadana, ratu de Ci Napahi [tous] furent subjugués par S.M.... »

On voit que dans ce texte, *Kĕling* et *Patani* sont données comme s'il s'agissait d'un seul toponyme. Mais c'est au fond fort douteux et une lacune entre les deux noms est plus probable. En effet, un texte vieux-javanais, le *Calon Arang*, dans une énumération des *Nusāntara* « les autres îles », cite d'une part Patani et de l'autre Kĕling, sans que le contexte permette de déterminer

la position exacte de ce dernier. (Cf. l'édition de ce texte par le Professeur Purbâcarâkâ dans *BKI*, 82, 1926, début du chapitre 1, p. 136 pour le texte et p. 170 pour la traduction néerlandaise.)

Mais, en dépit de l'assimilation courante de Këling à Kalingga, donc à une région de l'Inde (même si c'est dans un sens très vague), nous ne voyons rien dans ledit contexte qui pointe dans cette direction, car tous les autres toponymes de cette liste — sauf «Cina» — se rapportent à des régions du Sud-Est Asiatique. Il est donc beaucoup plus probable qu'il faut rechercher Këling dans la Péninsule Malaise. Si cette hypothèse est exacte, l'emploi côte à côte de Këling et de Patani dans le passage du *Carita Parahiyangan* que nous traduisons plus haut — et où seules les régions du Sud-Est Asiatique sont mentionnées, on le remarquera —, pourrait équivaloir à une désignation de cette péninsule dans un sens général. Patani est la ville bien connue située à l'embouchure de la rivière du même nom, maintenant en territoire thaïlandais et pourrait désigner le versant oriental de la Péninsule. (Voir dans Coedès, *Etats hindouisés*, la carte de la *Péninsule indochinoise.*)

Quant à Këling, il existe sur la côte occidentale à une dizaine de kilomètres à l'Ouest de la ville de Malaka, un cap de ce nom, le *Tañjung Këling*. Ce toponyme n'y est donc pas inconnu.

On pourrait évidemment être tenté de corriger le *Këlang* du *Nāgarakṛtāgama* 14. 2 en *Këling*, mais ce serait à tort, car il existe dans l'état de Sëlangur au moins trois toponymes de cette forme : une île *Pulau Këlang*, une rivière *Sungai Këlang* et une ville *Këlang* (orthographiées sur les cartes anglaises *Klang*). Selon Wilkinson (*MEDRom*, I, 533), Këlang qui a été autrefois un état indépendant, est souvent employé par les Chinois pour désigner Sëlangur.

De toute façon, et en dépit de son absence dans le *Nāgarakṛtāgama*, ce toponyme Këling ne saurait être récent, c'est-à-dire dû à l'influence européenne, puisqu'on le trouve dans le *Carita Parahiyangan* et dans le *Calon Arang*, deux textes qui semblent en outre complètement indépendants l'un de l'autre.

En dehors du Tañjung Këling que nous venons de citer, la carte du 武備志 *Wou pei tche* mentionne de son côté un 吉令港 *Ki-ling Kang* (ou *Kiang*) «port du *Ki-ling*», ce qui indique l'existence d'une rivière de ce nom. Phillips (*JChBrRAS*, XXI, 1886 : 38) interprétait «Kling river» sans autre explication. M. Mills (*JMalBrRAS*, XV, 1937, part III : 6), à l'aide d'une prononciation de Amoy qu'il transcrit *kiet-leng*, déclare «clearly this river is the Klang River, called to-day by the same name written with the same characters». Cette identification serait à vérifier, étant donné l'existence des deux toponymes Këling et Kelang sur la même côte, à quelque 120 kilomètres de distance l'un de l'autre et le fait que *leng* n'est pas une bonne transcription du *lang* original.

Signalons d'autre part qu'il existe aussi à Java dans la «régence» (*kabupaten*) de Japârâ un chef-lieu de «sous-district» (*këcamatan*) du nom de *Këling* ainsi qu'une rivière du même nom qui prend sa source sur le Mont Muryâ et coule du Sud au Nord pour se jeter dans la Mer de Java. Voir l'*Atlas*, feuille 21, E. 1. Un village du nom de Këling se trouve en outre dans la «régence» de Këdiri (cf. *Alph. Reg.*, p. 181). Mais il est évident que ce n'est pas de ces localités qu'il s'agit dans le *Carita Parahiyangan* ou le *Calon Arang*.

Pour ne pas citer qu'un seul aspect du problème, disons que le seul contexte où le mot Këling semble — au moins au premier abord —, s'appliquer à une région de l'Inde, est une liste de peuples étrangers que l'on trouve dans certaines inscriptions de Air langga (la plupart sont malheureusement encore inédites). Dans les *OJO*, cette liste se trouve deux fois complète :

a. Dans l'inscription de Cane du 27 x-1021 EC. (*OJO*, LVIII, p. 124, faces *b* + *g*, l. 14.);

b. Dans l'inscription de Pâtakan dont la date est perdue (*OJO*, LIX, p. 126-127, faces *b* + *g*, l. 15):

Et une fois à l'état fragmentaire dans l'inscription de Turun Hyang dont la date est également perdue (*OJO*, LXIV, p. 146, faces, *a* + *dr*. l. 28).

Ces listes commencent par *Kling* et se continuent par *Aryya, Singhala, Paṇḍikira, Drawiḍa.* La liste fragmentaire de Turun Hyang a en plus *Karṇaṭaka.*

Ces termes représentent évidemment les peuples de l'Inde ainsi nommés. Mais la liste se termine par *Campa, Rmën* et *Kmir*. Nous avons donc ici les Chams, les Môns et les Khmèrs.

Dans ce contexte, il semble assez probable que *Kling* désigne une région de l'Inde. Cependant, l'absence d'ethniques pointant dans la direction de la Péninsule malaise, permet de se demander s'il ne s'agirait pas d'un Këling de cette région. D'autant plus que l'ordre dans lequel ces peuples sont cités n'est pas géographique et qu'on n'en peut tirer rien de certain. La question sera donc à revoir de plus près.

Quoi qu'il en soit de ce Këling des inscriptions de Airlangga, il nous paraît certain que le toponyme de ce nom mentionné dans le *Carita Parahiyangan* et dans le *Calon Arang* désigne une partie de la Péninsule Malaise, et peut-être plus spécialement la côte occidentale.

Il y aura par contre lieu de rechercher la nature exacte des relations existant entre :

1° Le mot moderne *Këling* qui dans les langues modernes de l'Indonésie désigne les Indiens d'une manière vague (selon les dictionnaires spécialement ceux de la côte du Coromandel);

Le professeur P. dit que si ces données sont certainement exagérées, elles nous apportent du moins quelques détails précis, c'est-à-dire que Sañjaya fut victorieux des régions indiquées ci-dessus même s'il ne s'agit pas de toutes. On peut, dit-il, considérer comme exact que Sañjaya aura vaincu les régions proches de Java Central, et aussi Barus et Śrī Wijaya dans l'île de Soumatra.

En fait, en dehors de la question de la véracité de tout le passage, il n'y a pas lieu, croyons-nous, si l'on en accepte une partie, de rejeter les autres uniquement parce qu'elles paraissent «exagérées». Il va de soi qu'il s'agit d'expéditions et que rien ne nous dit s'il s'en est suivi une conquête définitive ou si, l'orage une fois passé, les habitants des régions ainsi vaincues, ont recommencé à vivre comme devant. Si l'auteur pense à une exagération, c'est probablement parce que le texte parle d'une conquête de «Cina». Il y a lieu de faire remarquer que ce mot ne désigne certainement pas ce que nous appelons la Chine, mais presque certainement une partie de ce qui est maintenant le Việt-Nam.

De deux choses l'une : ou bien il s'agit d'un pays hindouisé tel que le Champa qui aura été appelé «Chine» en raison de sa proximité du Đại Việt, ou bien il s'agit du pays de Việt lui-même. Dans ce cas, le nom du «Patih» fait à première vue difficulté puisqu'il est d'origine sanskrite. Il est d'ailleurs remarquable que le texte ne mentionne pas ici de «roi» (*ratu*) mais emploie un mot qui, lorsqu'il est employé seul, a normalement dans les textes indonésiens une valeur inférieure et signifie la plupart du temps quelque chose comme «Ministre». On peut se demander si ce mot «Patih» n'est pas employé ici pour indiquer un souverain vassal ou une sorte de gouverneur. Dans ce cas, il pourrait s'agir du Việt-Nam qui était à cette époque sous la domination directe de la Chine des 唐 T'ang (732 EC. correspond à la 20e année 開元 *K'ai-yuan* de l'Empereur 玄宗 Hiuan Tsong et 742 EC. est la première année d'un nouveau *niên-hao*, 天寶 *T'ien-pao* du même Empereur[1].

2° Le *Kĕling* de la littérature en vieux javanais qui n'a peut-être pas toujours la même valeur car, en dehors des deux textes que nous venons de citer, le mot est attesté par exemple dans le *Rāmāyaṇa*, le *Sumanasāntaka*, le *Rangga Lawe*, sans oublier les rédactions (plus récentes) des légendes du Cycle de Pañji. Voir à ce sujet R.M.Ng. Dr. Poerbatjaraka, *Pandji-Verhalen onderling vergeleken* («Les légendes de Pañji comparées entre elles»), *Bibliotheca Javanica*, 9, Bandung, 1940, p. 389, qui distingue trois *Kĕling*;

3° Les différents toponymes de *Kĕling* à Java, dans la Péninsule Malaise, à Bali ainsi que le nom de clan de cette forme de la région Batak dans le Nord de Soumatra, sans oublier le *Kalinga* (*Kaliṅa*) de l'île de Luzón aux Philippines, bien que cet ethnique ne soit pas forcément apparenté à *Kĕling*;

4° Enfin le toponyme sanskrit ou du moins sanskritisé *Kaliṅga* qui apparaît déjà dans les inscriptions d'Aśoka (éd. Bloch, p. 125), et auquel doit correspondre le Καλλίγα de Ptolémée (VII, 1, cf. éd. Renou, p. 40). L'absence de la nasale dans la forme grecque correspond aux graphies des édits de Shahbazgarhi et de Mansehra qui est *Kaliga* car la latitude indiquée pour cette ville, 17° Nord, correspond fort bien à la région du delta de la Godāwarī, donc la partie méridionale du Kaliṅga. Cette ville de Ptolémée est à l'intérieur, et il ne s'agit donc probablement pas de l'actuel port de Kalingapatam situé par environ 18° de lat. Nord.

Rappelons à ce propos que Van der Tuuk (*KBNW*, II : 282) considérait comme «très improbable» que *Kĕling* soit un dérivé de *Kaliṅga*. Voir pour l'opinion contraire, le prof. Vogel dans *BKI*, 74, 1918 : 196. Voir de plus, surtout pour le côté indien de la question, *Hobs.-Jobs.*, p. 487-490, article «Kling».

Il nous semble personnellement fort douteux que toutes ces désignations doivent être ramenées à *Kaliṅga* et il est beaucoup plus probable que deux mots d'origine différente, l'un indonésien et l'autre indien, auront fini par se fondre par contamination, processus que l'on peut constater à plusieurs reprises dans les langues indonésiennes.

(1) Pour le Champa, ce que nous savons de Sañjaya correspond à la fin du règne de Wikrāntawarmma II dont la plus récente ambassade connue arriva à la Cour de Chine en novembre 731 EC. (653 Saka) et au début du règne de Rudrawarmma II dont une seule ambassade en Chine est attestée en 749 EC. (671 Saka). Cf. G. Maspero, *Le Royaume de Champa* (1928), p. 92-93 et Cœdès, *Etats Hindouisés*, p. 123 et 163.

Les sources viẹtnamiennes nous parlent d'une incursion dans ce qui est maintenant le Nord Việt-Nam (jusque dans la région de l'actuel Hà-nội) par des gens de 崑崙 *Cô-lôn* ou *Côn-lôn* et de 闍婆 *Đà-bà*. Ceci se passait en 767 EC., soit 689 Śaka [1].

Par ailleurs, on trouve dans des inscriptions chames d'autres incursions mentionnées aux années 696 Śaka = 774 EC. et 709 Śaka = 787 EC. [2]. S'il y a eu trois expéditions en vingt ans, il n'est pas surprenant que des entreprises similaires aient eu lieu du temps de Sañjaya quelques dizaines d'années auparavant.

On ne saurait guère en vouloir à l'auteur de ce texte de son peu de précision, lorsqu'on songe aux sens les plus divers que les Européens ont attaché par exemple au mot «Indes», même lorsque l'erreur initiale du XVe siècle avait été amplement reconnue. Et, pour rester dans la région qui nous occupe ici, que l'on pense aux significations différentes au cours des derniers siècles assignées au mot «Cochin» qui a fini par se cristalliser en Cochinchine. Après avoir d'abord désigné (étymologiquement à juste titre) le 交趾 *Kiao-tche* (qui est maintenant le Nord Việt-Nam), ce terme qui est d'origine chinoise a successivement été appliqué à toutes les régions du Việt-Nam actuel [3].

Le «Cina» du *Carita Parahiyangan* est donc, en ce qui concerne une application vague ou du moins instable du sens géographique originel, à assimiler au «Cochinchine» des auteurs européens, en ce sens qu'il désigne vraisemblablement une région du Việt-Nam actuel, peut-être indianisée étant donné le nom du «Patih», bien qu'il ne faille pas tirer trop d'arguments de l'emploi de ce mot, une transcription d'un terme chinois ou viẹtnamien n'étant guère probable dans un texte indonésien [4]. Nous croyons que la graphie *Sarri* est une ancienne orthographe équivalant à Sĕri donc Srī, de même que Sanna dans la charte de Sañjaya est une graphie équivalant à Sĕna [5].

La question la plus importante dans cette affaire est évidemment l'authenticité du *Carita Parahiyangan* d'une manière générale. Nous ne saurions discuter ce problème ici, car il exigerait des considérations pour lesquelles nous n'avons actuellement pas assez de données, mais on pourrait croyons-nous — et c'est ainsi que P. semble le faire — au moins jusqu'à plus ample informé, considérer comme possible les grandes lignes de ce texte lorsque les données ne contredisent pas le cadre historique connu, car il est évident que Sañjaya a dû jouer un rôle important de son temps, autrement on ne voit guère pourquoi on aurait songé, quelque deux cents ans plus tard, à instaurer une ère à son nom. Stutterheim avait déjà pensé que Sañjaya

---

(1) En chinois *K'ouen-louen* et *Chö-p'o*. Cf. *Les Annales impériales de l'Annam*, traduction Albin des Michels, p. 169 et G. Maspero *Le Royaume de Champa*, p. 97-98.

(2) Cf. Maspero, *Champa*, p. 99 et 103.

(3) Encore en 1613, dans la *Carte de l'Inde orientale* de l'Atlas de Mercator, «Cochinchina» désigne comme dans les cartes antérieures le Nord Việt-Nam actuel. (Voir G. Marcel, *Notice sur quelques cartes relatives au royaume de Siam*, Paris, 1894, pl. VIII). Dans la *Carte du royaume de Siam* du P. Placide (*id.*, pl. XI), cette région s'appelle «Royaume de Tonquin» et le «Royaume de Cochinchine» est entre ce «Tonquin» et le «Royaume de Chiampa», ce qui correspond dans les grandes lignes environ au Centre Việt-Nam. Dans la *Carte de Siam* de l'Atlas de Gueudeville (1713-1719), le «Royaume de Cochinchine» s'étend au Sud jusqu'au cap Varella, le «Ciampa» étant réduit à la région entre ce Cap et le delta du Mékong (*id.*, pl. XIII). Cf. pour plus de détails sur cette question l'étude fort documentée de L. Aurousseau, *Sur le nom de Cochinchine* parue dans *BEFEO*, XXIV, 1924, 563-579.

(4) Cf. par exemple dans le *Rangga Lawe* (éd. Berg, *Bibliotheca Javanica*, 1930), p. 198, index, les noms fantaisistes en *Taru* donnés par le poète au «Roi des Tatars» (*Tataraji* ou *Tatarrāja*, c'est-à-dire l'Empereur de Chine) et aux officiers de l'expédition mongole de 1293 EC.

(5) Cf. *EEI*, III, 135, n. 3, où nous avons donnés d'autres exemples. On pourrait facilement allonger cette liste.

avait effectivement pu conquérir ou tout au moins soumettre temporairement après une expédition militaire quelques régions autour de Java [1]. Et le texte distingue soigneusement les pays pour lesquels Sañjaya a dû traverser la mer (*ñabrang*) des régions de Java et Bali pour lesquelles une véritable flotte n'a probablement pas été utilisée. On ne peut que regretter que le texte du *Carita Parahiyangan* nous soit parvenu en si mauvais état. Il faut espérer qu'une étude serrée en sera faite un jour.

Du point de vue chronologique, le professeur P. résume son interprétation de la façon suivante :

Partant de la date de l'aiguille de Bangka de 608 Śaka jusqu'à l'inscription de Canggal de 654 Śaka, il divise les 46 ans intermédiaires en quatre périodes. Le premier quart conduit à 619 Śaka, date avant laquelle l'attaque de Srī Wijaya contre Java, a dû, croit-il, avoir lieu. Il considère que le deuxième quart de cette période, soit jusqu'à environ 630 Śaka, serait occupée par une période de domination de Śrī Wijaya sur Java. Il admet alors que Java a essayé de secouer le joug de Śrī Wijaya au cours du troisième quart, c'est-à-dire entre 630 et 641 Śaka et que, au cours du quatrième quart, soit de 641 à 652 environ, Sañjaya a dû effectuer la conquête de différentes régions de Java et hors de Java, telle qu'elle nous est racontée dans le *Carita Parahiyangan*. La stèle de Canggal serait un signe de ces conquêtes.

Il est évident qu'une telle division schématique ne peut être que très approximative et la conquête de Java par ŚrīWijaya devrait, croyons-nous, être étayée par plus de faits que nous n'en avons.

Il y a enfin la question du point de départ de l'ère de Sañjaya qui doit bien marquer un événement important autrement on ne s'explique guère son choix, près de deux cents ans plus tard, pour remplacer l'ère Śaka. Si l'on combine cette donnée — qui a l'avantage d'être appuyée sur des textes anciens — avec les périodes du professeur P., on pourrait émettre l'hypothèse que 638 Śaka (ou 639 qui équivaut à l'an 1 écoulé de l'ère de Sañjaya), marquerait le début des expéditions de ce souverain dont le point culminant serait représenté par l'érection du *lingga* en 654 Śaka ou, au contraire, qu'il s'agit de la date de la victoire définitive de Sañjaya sur ses ennemis. Il faut cependant se garder de vouloir toujours extraire le maximum des quelques documents que le hasard a mis à notre disposition, étant donné que l'on ne saura jamais ce que pourraient nous apprendre les documents qui se sont perdus.

Il faut toutefois reconnaître que, tant que de nouveaux documents ne nous apporteront pas de nouveaux détails, le schéma proposé par le professeur P. est acceptable et peut servir d'hypothèse de travail pour des recherches ultérieures.

L'auteur prend ensuite en considération les données chinoises traduites par Groeneveldt et qui viennent du 新唐書 *Sin T'ang chou* selon lequel le roi de 訶陵 Holing (Java) a déplacé la capitale de son royaume vers l'Est, à la ville de 婆露伽斯 Polukasze (en transcription française usuelle *P'o-lou-kia-sseu* [2], le 元史類

---

[1] On comparera aussi à ce propos l'historiette rapportée par un auteur arabe sur l'expédition en pays khmèr du Mahārāja de *Zābag* (زابج = *Jāwag*), cf. Reinaud, *Relation des Voyages*..., I (1845), p. 98-105 et, pour le texte arabe, le vol. II, p. ٩٤ à ١٠١. Il existe une nouvelle traduction de Ferrand dans *Voyage du marchand arabe Sulaymān*, Paris, 1922 (Classiques de l'Orient), p. 98-102.
Voir aussi Cœdès, *Etats Hindouisés* (Paris, 1948), p. 160-161. Cette histoire qui doit bien reposer sur un fond historique, est un autre écho des expéditions qui ont dû avoir lieu à partir de l'Archipel vers le Continent.

[2] Aucune restitution certaine de ce toponyme ne peut encore être donnée. Les deux premières

編 *Yuan che lei pien* précisant que ce transfert a eu lieu entre 742 et 755 EC. soit entre 664 et 677 Śaka[1].

Faisant remarquer que ce déplacement est situé selon ces données de 10 à 23 ans après la stèle de Canggal[2], il passe à l'examen de celle de Kañjuruhan (de 682 Śaka) qu'il appelle du nom usité dans la littérature épigraphique hollandaise « inscription de Dinayā ». Suit la transcription et la traduction de cette stèle.

Le professeur P. résume ainsi les données biographiques de ce texte :

Un roi Dewasiṁha a eu un fils nommé Liṣwa lequel, une fois devenu roi, prit le nom de Gajayāna. Et ce Gajayāna avait une fille du nom de Uttejana qui, au moment de l'inscription, semble n'avoir pas encore été mariée.

Il fait ressortir (p. 64) le caractère śiwaïte des deux inscriptions de Sañjaya et de Kañjuruhan. ainsi que du Caṇḍi Baḍut qui, bien que se trouvant à Java Oriental, présente dans son architecture, ainsi que le professeur Bosch l'a fait remarquer, des caractéristiques de Java Central. D'ailleurs, deux statues de ce temple qui ont été retrouvées sont Durgga et Agastya, de sorte que le caractère śiwaïte de ce sanctuaire ne fait aucun doute.

L'auteur se lance ensuite dans une explication du nom de Liṣwa (p. 64-65). Brandes lisait *Limwa;* Bosch la première fois où le mot apparaît *Liṣwa* et la deuxième *Limwa.* P. lui-même, dans sa thèse (*Agastya*, p. 52-53) a lu *Limwa* ainsi que De Casparis dans sa réédition du texte de l'inscription. Le professeur P. choisit maintenant *Liṣwa.*

Ayant vérifié encore une fois sur la stèle elle-même, nous croyons personnellement que *Liṣwa* est en effet la bonne lecture. A la ligne 4, la première consonne est illisible (seul le *pasangan* est net) mais à la ligne 6, il semble bien qu'il y ait *Liṣwa.* Il faut dire qu'il n'y a pas certitude absolue, les aksara *m* et *ṣ* présentant dans cette écriture une très grande ressemblance. Mais *Liṣwa* apparaît comme plus probable.

Ayant fait remarquer que *Liṣwa* signifie en sanskrit « acteur », « danseur », l'auteur déclare que le nom courant à Java pour cette profession est *baḍut,* bien que d'une façon peu respectueuse. C'est exact car *baḍut* signifie en fait « clown », « pitre » et non « acteur » ou « danseur ». Il pense alors pouvoir mettre en relation le nom de Liṣwa de l'inscription avec le Caṇḍi Baḍut :

1° Parce que les deux ont été découverts à peu de distance l'un de l'autre;

2° Parce que Liṣwa et le Caṇḍi Baḍut pointent dans la direction du Śiwaïsme.

Nous avouons ne pouvoir accepter cette explication. Le caractère de l'inscription de Kañjuruhan d'une part et du Caṇḍi Baḍut de l'autre ne fait aucun doute, mais en ce qui concerne *liṣwa,* il ne faut pas oublier que *MW* le donne comme un mot de lexicographes et il y aurait lieu de rechercher jusqu'à quel point il est attesté ou non dans les textes sanskrits. Enfin, même si le mot *liṣwa* a été pour ainsi dire vivant à Java au VIIIe siècle EC., une connection avec un équivalent (très approximatif) javanais moderne désignant un Caṇḍi, sans que l'on sache de quelle époque ce nom peut dater, nous semble par trop aléatoire. Il faudrait d'ailleurs expliquer pourquoi un sanctuaire aurait pu porter le nom de *liṣwa* (pour que ce dernier

---

syllabes pourraient être la transcription de *Waru* qui est un nom d'arbre, l'*Hibiscus tiliaceus* L. très usité à Java comme toponyme, mais les deux dernières ne se laissent ramener à rien de certain. Nous ne pouvons accepter les explications de Ferrand dans *JA*, 11e s., XIII (1919), p. 304 et n. 3.

(1) Voir, pour le sens précis de ces passages, *Deux It.*, p. 225 et note 2.

(2) On pourrait accepter comme moyen terme 748 EC. (= 670 Śaka).

ait pu être traduit en javanais), et ce mot ne ressemble guère à un nom de consécration sanskrit.

Mais ce détail ne change d'ailleurs rien à l'argumentation générale de l'auteur.

Revenant alors au nom de Gajayāna, le professeur P. reprend l'indication des sources chinoises selon lesquelles le souverain ayant effectué le déplacement de son kraton du Centre de Java vers l'Est, s'appelait Ki-yen, ancêtre du roi de Java qui régnait (dans le Centre?) vers 828 Śaka [1]. Il conclut : «Étant donné la façon corrompue dont les noms javanais sont prononcés par les Chinois, nous osons décider que le Ki-yen des textes chinois est sans aucun doute Gajayāna».

Il nous faut ouvrir ici une parenthèse. Il est à notre sens faux de dire que les transcriptions chinoises sont inexactes car elles reposent d'une manière générale, surtout pour les mots d'origine sanskrite, sur des équivalents très précis de certains caractères pour telle syllabe sanskrite. Il y a bien des variantes selon les auteurs et les époques et le fait que certains caractères chinois ont deux valeurs phonétiques a pu faciliter certaines confusions, mais cela ne change rien à l'esprit de système de l'ensemble.

Dans la transcription de toponymes non sanskrits, l'absence de système préétabli ajouté au fait que les transcripteurs au lieu d'être des spécialistes de ces questions comme les membres des collèges bouddhiques, étaient soit des fonctionnaires n'ayant eux-mêmes pas toujours voyagé ou bien au contraire des voyageurs ne choisissant peut-être pas toujours le caractère chinois le plus adéquat, a fait apparaître des formes dont l'exactitude n'est pas toujours rigoureuse alors que le vocabulaire technique du Bouddhisme par exemple avait été établi par des spécialistes sachant manier au mieux les matériaux graphiques à leur disposition.

Enfin, il faut tenir compte, en particulier pour les toponymes des «Mer du Sud», des formes transmises par les «gens de mer» et qui se sont frayé un chemin jusque dans les textes littéraires, ainsi que de l'idiome maternel du transcripteur où les caractères peuvent quelquefois être prononcés d'une façon très différente de sa valeur phonétique dans les dialectes «mandarins» du Nord devenus maintenant le 國語 *Kouo-yu* ou «langue nationale». Pour citer deux exemples touchant de près à notre sujet, on voit le nom de Java transcrit de quatre façons, avec des caractères représentant actuellement : *Chö-p'o* 闍婆 ou 社婆, *Tou-p'o* 杜婆, *Tchao-wa* 爪哇 et *Koua-wa* 瓜哇. On ne peut guère s'étonner si des non-sinologues admettent pour tel nom de pays ou de ville qui leur paraît convenir, des transcriptions chinoises qui ne leur semblent pas plus éloignées du toponyme en question que certaines des formes ci-dessus le sont de Java, bien qu'elles puissent en fait être impossibles.

En ce qui concerne le *Koua-wa*, surtout connu parce qu'il est la forme la plus courante dans les textes chinois depuis les Yuan, il s'agit en fait d'une simple confusion graphique, le trait vertical médian de 爪 pouvant dans une écriture un peu rapide, être pourvu d'un retour de pinceau vers le haut et la droite, 爪 ce qui aura fait croire à des copistes n'ayant probablement jamais entendu prononcer le nom de l'île, qu'il s'agissait du caractère 瓜. Et ils auront ajouté le trait «manquant» pour écrire *koua*. On peut voir toutes les formes intermédiaires entre ces deux caractères dans le *Yuan che* de l'édition des *Vingt-quatre Histoires* dite *Po-na-pen*. Et une fois l'erreur introduite dans des textes imprimés, elle a été systématiquement reproduite. On ne peut donc dire que *Koua-wa* est une transcription de Java. Il s'agit d'une erreur graphique provoquée par la ressemblance entre les carac-

---

[1] Le professeur P. traduit «nenek-moyang» (= ancêtre). Il vaut mieux, dans le présent contexte, faire comme Pelliot et comprendre «aïeul». 288 Śaka est ici purement conjectural.

tères 爪 et 瓜 surtout en écriture manuscrite et la seule forme qui soit véritablement une transcription du nom original de l'île, « Jawa », (où le *j* a évidemment la valeur des transcriptions du sanskrit et non sa valeur française actuelle, et où le *w* est prononcé comme en anglais), est *Tchao-wa* que l'on transcrirait mieux, phonétiquement parlant, par *Dẓaw-wa* [dẓaw-wa]. Une prononciation secondaire est *Dẓwa-wa* [dẓwa-wa]. La transcription est donc très correcte [1].

Si cette transcription a été adoptée à l'époque mongole, c'est parce que l'ancienne graphie, 闍婆 qui, au moment de son adoption, avait été la plus adéquate — la valeur de transcription attestée par de nombreux mots sanskrits présentant les mêmes syllabes étant *ja-wa* — avait déjà pris dans les dialectes du Nord une prononciation assez proche de l'actuelle *chö-p'o* et était donc très éloignée de la prononciation ancienne [2].

Pelliot a déjà montré [3] que la forme *Tou-p'o* est due au fait que le caractère 社 qui a la même prononciation que 闍 (*chö*), et qui a servi aussi à transcrire le nom de l'île, peut être confondu *graphiquement* avec 杜 qui se prononce *tou*. On voit que *Tou-p'o* n'est pas plus que *Koua-wa* une transcription du mot Java, mais tout simplement un *lapsus calami*, si l'on peut dire, facile à commettre par des copistes qui ne connaissaient ce nom que par les textes et ne l'avaient jamais entendu prononcer [4].

Une telle faute est donc tout à fait comparable au « *Iana* Insula » des manuscrits d'Odoric de Pordenone qui est un simple lapsus pour « *Iaua* Insula ». Ce « Iana » ou « Jana » a eu la vie dure, car on le retrouve dans une annotation attribuée par certains à Christophe Colomb, donc au XVe siècle (voir E. Buron, *Ymago Mundi de Pierre d'Ailly*, Paris, 1930, III, p. 738). L'annotateur prononçait donc *Jana*. On trouve de nombreuses fautes analogues entre *m*, *n*, *u* et *i* dans la cartographie et aussi le vocabulaire malais recueilli par Pigafetta [5].

Enfin, et c'est probablement ce qui rend les transcriptions chinoises si fantaisistes aux yeux des non-sinologues, au contraire de ce qui a eu lieu assez tôt pour le sanskrit et dans une certaine mesure pour l'arabe, les orientalistes de divers pays ne sont pas encore arrivés à s'entendre sur une transcription scientifique des phonèmes chinois, même pour le *kouo-yu*. Chaque pays a suivi un ou plusieurs sys-

---

(1) Dans les éditions imprimées du *Yuan che*, la forme correcte et la faute sont utilisées côte à côte, 爪 étant en majorité dans les 本紀 (*Annales Principales*) alors que 瓜 est systématique dans la Notice sur Java. Le *Ming che* ne connaît que 瓜哇 aussi bien dans les *Pen ki* que dans la Notice consacrée à l'île.

On peut voir à quel point l'erreur est facile à commettre dans le fait que le 新元史 *Sin Yuan che*, paru il y a une trentaine d'années et qui écrit systématiquement 爪哇, a pourtant dans quelques cas l'erreur 瓜 ; cf. par exemple, k. 10, p. 11 *b*, col. 8.

(2) Le fait que dans les *Annales Principales* (本紀) du *Yuan che* la forme 闍婆 apparaît encore par exemple au 24-XI-1280 et au 1-IX-1282 EC., peut s'expliquer par la diversité des sources où les compilateurs du 元史 ont puisé.

(3) *Deux It.*, p. 275-276.

(4) Il faut dire que même en Chine, ces dénominations multiples ont pu provoquer des confusions, surtout sous les Ming et en dépit du témoignage des textes eux-mêmes. C'est ainsi que l'on trouve sur une carte des « régions du Sud-Ouest » 西南夷總圖 (Section 地理, k. 13, p. 26 *b*-27 *a*) de l'Encyclopédie 三才圖會 *San ts'ai t'ou houei* (dernière préface de 1609 EC.), d'une part Java orthographié 瓜哇 et, plus loin vers le S. W., une autre île dénommée 闍婆, bien que la notice consacrée à 瓜哇 (p. 29), précise que ce pays était appelé anciennement 闍婆 ! Il faut dire que cette carte fourmille d'erreurs.

(5) Cf. C.C.F.M. Le Roux, *De Elcano's tocht door den Timor-archipel met Magalhaes' schip « Victoria »* (Le voyage de De Elcano à travers l'archipel de Timor sur le navire de Magellan *Victoria*, dans *FBG*, II, Weltevreden, 1929, surtout p. 72-99.

tèmes élaborés en premier lieu pour les besoins de la diplomatie, des postes ou de la littérature, en suivant le plus possible ses habitudes orthographiques et jamais avec le souci de rendre ces systèmes acceptables aux chercheurs des autres pays. Citons en exemple la transcription de Stanislas Julien pour les équivalents sanskrits des syllabes chinoises, celles de ses collègues ou successeurs : Pauthier, Chavannes, Wieger, Couvreur, qui diffèrent largement de celle de Vissière adoptée officiellement par l'EFEO sur l'autorité de Pelliot après quelques modifications de détail.

Les diverses transcriptions anglaises utilisées par exemple pour les éditions des voyages de Fa-hien, de Yi-tsing et de Hiuan-tsang (Beal, Legge) diffèrent plus ou moins de celle de Wade telle qu'on la trouve dans le gros dictionnaire de Giles tandis que les ouvrages de référence de Wylie et de Mayers ont de leur côté encore une transcription différente. Ceci sans parler de quelques systèmes moins répandus dus à certains savants allemands ou néerlandais ou des systèmes tout récents. En plus de cela, en particulier pour les toponymes étrangers que l'on rencontre dans les textes chinois, le système de Groeneveldt diffère de celui de Schlegel qui publia plusieurs articles sur les identifications de toponymes et tous deux prenaient souvent pour base le dialecte qui leur était le plus familier, quelquefois celui de Canton, mais surtout celui du Fou-kien, dont les prononciations (surtout du Fou-kien) diffèrent grandement de la langue dite «mandarine» du Nord devenue ce que l'on appelle maintenant le *kouo-yu*. Enfin, dans certains cas, certains chercheurs ont rétabli une prononciation ancienne (nous ne parlerons pas du chinois archaïque) pour laquelle il n'y a pas de système fixe non plus. Karlgren lui-même a utilisé différentes notations dans les divers ouvrages sortis de sa plume, mais comme ses transcriptions sont systématiques, le dommage n'est pas très grand. Si cependant l'on considère d'une part les quelques restitutions de Pelliot dans *Deux Itinéraires* (il a d'ailleurs été très réticent sur le chinois ancien) et de l'autre par exemple, les restitutions de Ferrand dans la deuxième édition du *Pararaton*, on ne trouvera pas de système bien net. Il est clair que d'un côté les différences réelles de valeur pouvant être attachées à un caractère chinois dans le temps ou dans l'espace — prononciations dialectales ou polyvalence des caractères, sans oublier les confusions purement graphiques — et de l'autre la foison de systèmes plus ou moins précis de transcription utilisés par les chercheurs de diverses époques et de diverses nationalités donnent à première vue l'impression d'un chaos complet [1].

En dehors des problèmes qui se posent à toute langue pour transcrire dans son système graphique des mots d'un idiome dont la phonétique est très différente, il est évidemment des particularités qui sont typiques pour le chinois.

On part généralement de la prononciation actuelle, ce qui s'explique facilement étant donné que celle-ci est bien connue, mais deux caractères prononcés maintenant de même façon ont pu différer assez grandement dans le passé et d'autre part, il y a des caractères qui, bien que leur prononciation ne se ressemble guère à l'époque moderne, ont eu une prononciation presque semblable il y a un millier d'années. Nous verrons plus loin deux caractères 衍 et 彥 prononcés *yen* en kouo-yu et dont l'un, 衍, vaut en transcription *yam* tandis que l'autre, 彥, transcrit *gam*.

[1] Cf. ce qui dit Krom dans *HJG*[2] : 85. Certains se sont mépris sur la valeur des lettres utilisées en transcription. La valeur exacte de la transcription française *K'ouen-louen* où le *e* n'est qu'un «glide» ou si l'on veut, une voyelle furtive, à côté de la graphie anglaise *K'un-lun*, n'a pas toujours été reconnue. Krom dans son *HJG* transforme le premier mot en *Kw'un* qui, strictement parlant, est à peu près imprononçable. Dans certains ouvrages de vulgarisation publiés ici, nous avons trouvé cette transcription française «retranscrite» *Kw'en-lwen* ce qui est encore plus éloigné de la prononciation véritable.

Il n'y a là rien d'arbitraire et la raison est que la prononciation ancienne de ces caractères comportait ces phonèmes initiaux. Ils peuvent donc être employés l'un pour l'autre dans des transcriptions faites à l'époque moderne, ce qui eut été impossible sous les T'ang ou les Song. Inversement, deux caractères dont le premier se prononce actuellement *mou* et l'autre *wou*, 木 et 勿 ont pu être employés indifféremment à l'époque ancienne pour représenter *mu* car tous deux comportaient alors un *m-* à l'initiale.

D'autre part, la division en sourdes et sonores qui semble avoir été constante en javanais et en malais par exemple, a grandement varié en Chine où l'aspiration vient aussi compliquer les choses. D'où des hésitations dans le choix des caractères pour les représenter et surtout les différencier. Même dans les mots sanskrits où la systématisation a été très poussée, on trouvera normalement par exemple 婆 (actuellement *p'o*) pour transcrire *ba* ou *wa* et 波 (actuellement *po*), pour *pa* mais il arrive que 波 soit aussi employé pour représenter *ba/wa*. Lorsqu'une telle distinction n'est pas faite, on peut avoir pour un caractère chinois quatre valeurs théoriques sanskrites : *k/kh/g/gh*, *t/th/d/dh*, *p/ph/b/bh* (et même *w*), etc. Dans la transcription des mots indonésiens qui ne sont pas toujours aussi bien connus que les mots sanskrits et où aucune systématisation graphique n'a joué, si la valeur aspirée n'entre pas en ligne de compte puisque les langues indonésiennes ne connaissent pas cette variété de consonnes, il restera néanmoins, pour un caractère chinois commençant par une occlusive, une double valeur théorique : *p/b*, *k/g*, *t/d* et d'autre part *l/r* et même dans certains cas *n/ng* ou *n/m*, bien qu'à la période ancienne le *-m* final ait été distingué du *-n* final, ce qui n'est plus le cas en kouo-yu.

Pour rester dans des groupes phonétiques dont nous nous trouvons à parler ici, deux caractères chinois prononcés maintenant *ka-lang* par exemple, pourront correspondre à des toponymes indonésiens *kalang*, *galang*, *karang*, *garang*, etc.

Deux autres prononcés actuellement *ki-ling*, pourront correspondre théoriquement à *kiring*, *kiling*, *giring*, *giling*, *kĕring*, *kĕling*, *gĕring*, *gĕling*, éventuellement aussi *keleng*, *kereng*, *geleng*, *gereng*, etc.

Mais même en tenant compte de toutes ces difficultés, il est presque toujours possible de déterminer — sauf dans le cas d'une erreur graphique qui serait incontrôlable — que telle transcription chinoise *ne peut pas* représenter tel ou tel mot étranger, même si l'on ne peut pas toujours faire un choix définitif entre plusieurs valeurs possibles.

Bien que les exemples que nous donnons plus haut représentent en quelque sorte des cas limites, il n'en reste pas moins qu'une telle richesse de valeurs théoriques existe lorsqu'on n'a aucun point d'appui pour, disons, faire un choix entre des toponymes situés à de grandes distances les uns des autres, les données géographiques étant absentes ou tout à fait insuffisantes.

Il y a donc souvent place pour des spéculations assez divergentes et, des idées préconçues aidant, tel auteur en voulant à toute force défendre son hypothèse, n'hésitera pas, le cas échéant, à forcer quelque peu, soit la valeur phonétique des caractères chinois, soit les données géographiques ou ethnographiques.

Un bel exemple de cette attitude est le nom de 訶陵 *Ho-ling* où l'on a voulu voir une transcription de *Kaliṅga*, ce qui nous paraît impossible, ce dernier toponyme étant très bien connu dans les textes bouddhiques. On a d'une part tout simplement escamoté la dernière syllabe alors que si les Chinois emploient de nombreuses abréviations, il est rare que les formes pleines ne soient pas également connues, et l'on a d'autre part attribué au caractère 訶 *ho*, prononcé maintenant [xɔ]

mais qui transcrit régulièrement *ha* du sanskrit à la période ancienne, une valeur *ka* qu'il semble bien n'avoir jamais eue en Chine [1].

On voit qu'il n'est pas exact de suggérer que les textes chinois transcrivent les mots étrangers un peu n'importe comment ou que les mots transcrits sont à ce point «corrompus» qu'il suffit d'une vague analogie pour restituer une forme indonésienne attestée. Si l'on fait abstraction des erreurs, simples fautes individuelles ou graphies fautives ayant eu une grande diffusion comme *koua-wa*, les transcriptions chinoises, si elles peuvent théoriquement équivaloir à plus d'un nom en langue locale, sont d'une manière générale au moins aussi exactes que les transcriptions des mots orientaux chez de nombreux voyageurs européens et surtout arabes par exemple, dans les relations desquels certains mots sont absolument méconnaissables. Lorsque le nom original est connu, l'identification ne fait d'une manière générale aucune difficulté. Ce n'est que lorsqu'on ne peut retrouver dans les noms connus la forme transcrite dans les textes chinois, que des problèmes parfois délicats peuvent se poser.

Pour en revenir au nom de Ki-yen (吉 延), le professeur P. pense certainement à une abréviation, comme on en trouve assez souvent en Chine, de noms considérés trop longs et il fait donc équivaloir le *ga* à *ki* et le *ya* à *yen*. On pourrait d'ailleurs prendre ce dernier caractère comme équivalant à *yan*. Le nom serait donc en chinois *Ki-...-yan-...* Malheureusement, et sous réserve d'irrégularités toujours possibles mais qu'on ne saurait accepter trop à la légère, la voyelle du premier caractère chinois fait difficulté et ceci d'autant plus que les mots *gaja* et *yana* sont bien connus dans les transcriptions du sanskrit.

Nous trouvons par exemple pour *gaja* dans le 梵 語 雜 名 *Fan yu tsa ming* de 利 言 Li-yen (*Tais. Is.*, n° 2135) : 誐惹 [2]. La prononciation actuelle du premier caractère est *ngo*, mais il représente régulièrement *ga* dans les transcriptions du sanskrit. Le second qui est maintenant *jo* est également une des transcriptions régulières du *ja* sanskrit.

Pour *yana* nous avons plus d'exemples : On trouve dans ce même *FYTsM* :

N° 266 *yana* 野 曩 [3].

N° 752 *yana(patra)* 夜 曩... [4].

N° 852 *yana* 夜 曩 [5].

Dans le 梵 語 千 字 文 *Fan yu ts'ien tseu wen* de 義 淨 Yi-tsing (*Tais. Is.*, n° 2133) on a :

N° 534 *yana* 野 曩 [6].

N° 267 *(prā)yāna* ... 也 曩 [7].

N° 704 *(śa)yana* ... 也 曩 [8].

On voit que la valeur phonétique des caractères employés est assez stable puisque la prononciation actuelle est 野 *ye*, 夜 *ye* et 也 *ye*, mais tous trois représentent *ya*

---

(1) En sino-japonais en effet, ce caractère se prononce *ka*.

(2) *FYTsM*, n° 837; éd. Bagchi dans *Deux Lexiques sanskrit-chinois*, I, p. 75, pour le texte et p. 294 pour la transcription. Cf. *Tais. Is.*, n° 2135, LIV, p. 1235 *c*, col. 8.

(3) *Deux Lex.*, I, p. 24 (texte) et p. 265 (transcription) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1227 *a*, col. 2.

(4) *Deux Lex.*, I, p. 67 (texte) et p. 290 (trans.) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1234 *b*, col 9.

(5) *Deux Lex.*, I, p. 76 (texte) et p. 294 (trans.) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1236 *a*, col. 3.

(6) *FYTsTsW*, éd. Bagchi dans *Deux Lex.*, I, p. 179 (texte) et p. 322 (trans.) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1205 *b*, col. 21.

(7) *Deux Lex.*, I, p. 157 (texte) et p. 318 (trans.) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1202 *a*, col. 6.

(8) *Deux Lex.*, I, p. 193 (texte) et p. 325 (trans.) = *Tais. Is.*, LIV, p. 1207 *c*, col. 6.

dans les transcriptions. Le caractère 囊 se prononce actuellement *nang* mais représente uniformément *na* en transcription [1].

Ces transcriptions sont très éloignées du *Ki-yen* chinois [2]. Il est vrai que puisqu'il s'agit d'un terme indonésien, on peut supposer une transcription ne tenant pas compte des habitudes suivies pour les textes sanskrits ce qui est en soi très plausible, et on peut partir des caractères chinois eux-mêmes.

吉 qui, d'une part, traduit le sanskrit *Śrī*, transcrit aussi régulièrement *ki*, *khi* ou *k* + *r* [3]. 延 semble être assez rare en transcription, mais on le trouve dans une des formes chinoises de *Dwaipāyana* 提婆延 *T'i-p'o-yen* [4] et, d'autre part, des caractères homophones valent *ya* ou *yan* [5].

Ainsi, même dans ce cas, seul le deuxième caractère 延 vaut effectivement **yan(a)* ou **yan*. Le premier devrait être *ki* et l'on obtient donc **ki ... yan* qu'on ne saurait, sans confirmation par d'autres sources, considérer comme une transcription de *Gajayāna* [6].

Rien ne vient décidément appuyer la restitution du nom attesté dans l'inscription de Kañjuruhan et il nous faut rechercher une autre solution. Il nous semble pratiquement certain qu'il faut voir dans *Ki-yen* un fragment d'une série de plusieurs caractères reproduisant une titulature plus ou moins complète du souverain en question. L'élément *ki-yen* peut dans ce cas représenter une variante de *(ra)kryān*. Ce serait une transcription moins précise du mot *rakryān* que le 落佶連 *lo-ki-lien* du 宋史 *Song che* [7]. Si cette interprétation ne peut être considérée comme absolument certaine, elle est en tout cas beaucoup plus vraisemblable et, phonétiquement, la seule défendable actuellement.

---

[1] Cf. *Deux Lex.*, II, p. 403. Peut-être parce qu'il a représenté tout d'abord *naṁ* dans des syllabes finales du sanskrit?

[2] On notera que ces ouvrages datant tous deux environ du VIIᵉ siècle Śaka, ils sont assez rapprochés dans le temps de l'inscription de Kañjuruhan, ce qui rend leur témoignage doublement intéressant. En effet, le *FYTsM* de 利言 Li-yen a été compilé, sur des matériaux probablement plus anciens, entre 755 et 789 EC., soit 677-711 Śaka (cf. Bagchi, *Deux Lex.*, II : 345). Quant au *FYTsTsW* du fameux 義淨 Yi-tsing, il a dû être compilé entre 689 et 695 EC., soit 611-617 Śaka (cf. Bagchi, *Deux Lex.*, II : 429).

[3] Cf. Julien, *Méthode*, nᵒˢ 505-508 et Bagchi, *Deux Lex.*, II, p. 396.

[4] Cf. Chavannes, *Cinq cents Contes...*, IV, p. 334. Le même auteur (*id.*, p. 280), cite une autre transcription 提婆逦 *T'i-p'o-yi*, où le troisième caractère semble un lapsus pour 延.

[5] Cf. *Deux Lex.*, II, p. 414 avec les références.

Les caractères 儼 et 彥, prononcés actuellement *yen*, valent en transcription dans le *FYTsM* *ga(m)* ou *ga(n)*. Une telle valeur qui surprend au premier abord provient d'une ancienne prononciation où l'attaque douce s'était réalisée en *ṅ*. Voir Karlgren, *Grammata Serica*, p. 279-280, série 607 pour 儼 et p. 180-181, série 199 pour 彥. Or un «glide initial» *ṅ* rend souvent le *g* du sanskrit, cf. par exemple 誐那 (*ngo-na*) = *gaṇa* et de nombreux exemples groupés dans *Deux Lex.*, p. 403 sous *ngo*.

Une prononciation dialectale ancienne en *g-* n'est d'ailleurs peut-être pas exclue. Cf. par exemple des caractères tels que 元 et 原 pour lesquels un *ṅ* initial a été restitué par Karlgren pour le chinois ancien (*Gram. Ser.*, p. 193-194, séries 257 et 258), et qui se prononcent actuellement *yuan* en kouo-yu, mais *nguyên* en viêtnamien et *gwan* en Amoy.

Ce n'est de toute façon pas le cas de 延 qui n'a jamais connu de *ṅ* à l'initiale (cf. *Gram. Ser.*, p. 180-181, série 199).

[6] On pourrait théoriquement songer aussi à un original qui aurait été moitié traduit et moitié transcrit, ce qui n'est pas sans exemple. Étant donné que 吉 = Śrī, une restitution plausible serait **Śrī Yana*, mais il est à peine besoin de faire remarquer que l'on perd ainsi tout contrôle et qu'une telle interprétation est au fond purement arbitraire. Nous ne pouvons la prendre en considération.

[7] Voir *Deux It.*, p. 311 et 312, n. 1, où Pelliot a défendu à juste titre la valeur *rakryān* contre les restitutions parfaitement arbitraires de Schlegel.

En effet, la valeur «normale» de transcription de 落佶連 est *la-ki-lan ou *ra-ki-ran, mais il faut peut-être comprendre *ra-ki-ryan qui rendrait une prononciation locale *rakĕryan. Il s'agit en tout cas de la forme pleine rakryān, tandis que 吉延 ki-yen est évidemment acéphale. Ce 吉延 (= *ki-yan) serait en fait une transcription de rakarayān, forme employée dans les inscriptions javanaises concurremment avec rakryān et sans différence de sens[1]. Or, cette transcription 吉延 où le -i de ki doit représenter un pĕpĕt (valeur que l'on retrouve dans la transcription d'autres mots indonésiens), suggère une forme *(ra)kĕ(ra)yan ou *(ra)kĕ(rĕ)yan.

Une telle prononciation est d'ailleurs un intermédiaire nécessaire pour le passage phonétique de rakarayān à rakryān et n'est donc pas arbitraire[2].

Le *Carita Parahiyangan* emploie une variante *rakeyan* que nous n'avons jamais rencontrée dans l'épigraphie et qui, en faisant abstraction de la première syllabe, est aussi toute proche du *ki-yen* (= *ki-yan) chinois. Il s'agit bien d'une variante et non d'une faute de copie, car elle apparaît dans plusieurs passages[3].

De toute façon, la valeur de 吉延 ne nous semble guère laisser de place au doute et l'on n'oubliera pas que, à l'époque dont il s'agit, les titres *raka* et *rakryān* ou *rakarayān* jouent un grand rôle à Java ou ils semblent être réservés à une oligarchie de princes reconnaissant au moins un *primus inter pares*, distingué d'abord par le titre supérieur *Ratu* lequel se change plus tard, — lorsque ce terme commença à être dévalué —, en *Śrī Mahārāja*. Mais même alors, le titre *raka* ou *rakryān* suivi d'un nom de lieu (apanage?), reste un des éléments distinctifs de la titulature royale.

On voit que nous ne pouvons suivre le professeur P. lorsqu'il veut voir dans le Ki-yen du *Song che* le Gajayāna de l'inscription de Kañjuruhan.

Après cette identification qui n'est pas indispensable pour l'ensemble de son hypothèse, le professeur P. donne une petite liste récapitulative de cette période selon sa conception (p. 65). Nous la reproduisons ci-dessous :

a. En 608 Śaka, Śrī Wijaya qui adhère au Bouddhisme mahāyāniste, a l'intention de soumettre Java.

b. Avant 619 Śaka, le royaume de Sĕna est détruit (par suite de l'attaque de Śrī Wijaya?).

c. Sĕna est remplacé par son neveu Sañjaya qui est śiwaïte et qui a sous sa domination Java Central avec pour centre la région de Kĕḍu; il soumet aussi quelques pays hors de Java.

d. Ki-yen entre 664 et 677 Śaka transfère son kraton vers l'Est.

e. Le roi Gajayāna érige en 682 Śaka un temple pour Agastya, il s'agit donc d'un temple śiwaïste.

Le professeur P. déclare ensuite : «S'il nous est permis d'assigner à chacun de ces noms un rapport de parenté, on peut considérer Dewasiṁha comme un fils de Sañjaya qui aurait encore régné dans le Centre de Java. Le fils de Dewasiṁha,

---

(1) Nous avons déjà attiré l'attention sur ce détail dans *EEI*, III, p. 41, n. 5.

(2) L'évolution a dû se faire approximativement de la façon suivante : *rakarayān* > *rakĕrayān* > **rakĕrĕyān* > *rakrĕyān* > *rakriyān* > *rakryān*. Il s'agit de l'usure inévitable d'un mot très employé, la forme *rakarayān* étant probablement dans les documents épigraphiques une graphie historique, alors que *rakryān* représente la prononciation réelle, au moins lors de son apparition.

(3) On trouve une fois dans un document javanais *rakya*, mais il y a peut-être une erreur car l'absence du -n final surprend. Cf. Inscription de Wihāra, *Liste* A. 36, *EEI*, III, p. 36-37 et *EEI*, IV, p. 236.

c'est-à-dire Gajayāna ou Ki-yen, transporte son kraton vers l'Est, soit à peu près dans les environs de Malang et c'est près de ce nouveau kraton qu'il aurait édifié en 682 Śaka un temple en l'honneur d'Agastya [1].

« Une question importante se pose alors, poursuit l'auteur : Quelle est la cause de ce transfert du kraton par Ki-yen vers l'Est? On peut y répondre nettement à la suite des données de la stèle de Kalasan. Cette dernière, datée de 700 Śaka, est également en sanskrit, mais (notons-le bien) non pas en écriture pallawa ou « kawi », mais en une écriture « nāgarī » de forme ancienne soit « prénāgarī ». La présence de cette écriture prénāgarī dans le cœur de Java Central (plus ou moins l'ancien centre du royaume de Sañjaya) est suffisante pour nous donner à penser qu'à cette époque une situation nouvelle avait surgi, surtout si l'on tient compte de la teneur de l'inscription qui mentionne la fondation du temple avec des formules de louange pour les *dewa* du Mahāyāna. Ceci nous montre qu'à cette époque de grands changements ou un événement d'importance avaient eu lieu.

« Nous avons vu plus haut que le Mahāyāna dans cet Archipel avait eu longtemps son centre à Śrī Wijaya. Nous acquérons ainsi la conviction que le transfert du kraton du Centre à l'Est de Java par Ki-yen est dû à l'influence du Bouddhisme mahāyāniste de Śrī Wijaya sur le royaume de Java central. Comment cette influence a fait son apparition, c'est ce que nous rechercherons plus tard.

« Dans le volume suivant nous étudierons en effet le royaume de Śrī Wijaya sous la domination des Śailendra. »

C'est sur ces mots que se termine le premier volume de cette nouvelle histoire de l'Indonésie due à l'éminent professeur de Djakarta.

Il nous a été impossible dans ce compte rendu de passer en revue chaque détail. Nous espérons en reprendre quelques-uns dans de prochains articles, mais on voit que ce petit volume ne manque pas d'aperçus intéressants. Certains sont probablement trop audacieux, mais même si plusieurs identifications devront être abandonnées et certaines autres ne pourront peut-être jamais être prouvées, il n'en reste pas moins que la reconstruction de la plus ancienne période sur le Professeur P. forme un tout consistant et que l'on devra en tenir compte à l'avenir.

Cet ouvrage étant en premier lieu destiné à un public non spécialisé, nous ne relèverons pas les fautes d'impression dans les transcriptions reproduites, bien que certaines soient certainement gênantes pour ceux (les étudiants par exemple) qui n'auraient pas sous la main les transcriptions déjà publiées et où les fautes sont assez rares. Nous ne parlerons pas non plus des cas où la lecture est douteuse, ce qui n'est nulle part indiqué. En dehors des étudiants qui devront évidemment consulter d'autres documents, le lecteur « ordinaire » aura une idée des textes sans éprouver le besoin d'approfondir les détails.

Nous signalerons cependant les fautes d'impression suivantes, bien qu'un lecteur attentif puisse facilement les corriger.

PAGE	LIGNE	AU LIEU DE	LIRE
7	21	Ton Kin	Tong King
15	note 1	deel 78	deel 77
24	5 du bas	*Ts'eh-fu-yien-kwei*	Ts'ê-fu-yüan-kuei (= *Ts'ö-fou-yuan-kouei*)
24	4-5 du bas	Mo-lo-yue	Mo-lo-yeou

[1] Dināyā, où a été trouvée l'inscription de Kañjuruhan, est à moins de 10 kilomètres au N.W. de Malang. Plus loin dans la même direction, à Sānggāriti, il reste encore des ruines d'un temple qui *pourrait* dater environ de cette période. Cf. Krom, *Inleiding*...[2], II, p. 307-309, et *HJG*[2] : 218.

PAGE	LIGNE	AU LIEU DE	LIRE
28	1 du dernier alinéa	*Po'-li-shi*	P'o-lu-she (= P'o-lou-che)
30	5	872 Śaka	827 Śaka
30	9	N° IX	N° LX
32	24	Cavannes	Chavannes
53	6 de la traduction	*sthirânga,*	*sthirāṅga*
56	25	sthiraṅga	sthirāṅga
58	9	sthiraṅga	sthirāṅga
60	23	645	654
61	6	Tuen	Yuen (= Yuan)

On aurait aussi aimé que les traductions en indonésien soient plus précises, mais on se heurte aussitôt, il est vrai, aux difficultés d'interprétation que présentent des textes pas toujours clairs et il n'était évidemment pas possible de traiter dans un ouvrage comme celui-ci tous les aspects des problèmes soulevés.

Nous terminerons en souhaitant que les prochains fascicules de cette première histoire originale de l'Indonésie écrite par un Indonésien ne se fassent pas trop attendre.

L.-C. Damais,
Djakarta, juin-juillet 1955.

Handbook of Oriental History by Members of the Department of Oriental History, School of Oriental and African Studies, University of London. Edited by C. H. Philips, London, Office of the Royal Historical Society, 1951, VIII + 265 p.

On ne saurait trop louer l'idée qui a présidé à l'élaboration de ce *Manuel d'Histoire orientale*, car tout chercheur est heureux d'avoir sous la main un répertoire facile à manier lui permettant de retrouver sans trop de perte de temps différentes données : chiffres, dates ou noms qui lui échappent ou dont il veut vérifier l'orthographe ou encore l'exactitude. Un manuel bien fait peut donc rendre des services inappréciables non seulement aux étudiants, mais encore aux chercheurs plus avancés.

Le domaine survolé par ce manuel est bien vaste et l'on comprend que différents auteurs se soient partagé la tâche.

Le volume est divisé en cinq sections : I. *Le Proche et Moyen Orient* par Bernard Lewis; II. *L'Inde et le Pakistan* par C.H. Philips; III. *L'Asie du Sud-Est et l'Archipel* par D.G.E. Hall tous les trois professeurs à l'Université de Londres. Viennent ensuite : IV. *La Chine* par O.P.N.B. Van der Sprenkel et V. *Le Japon* par W.G. Beasly, tous deux lecteurs à l'École des Études Orientales et Africaines de Londres.

Nous n'étudierons ici de la Section III (p. 97-152) que les passages consacrées à l'Indonésie et à la Malaisie, en nous permettant seulement quelques remarques sur les autres pays.

Disons tout d'abord que le titre manque quelque peu de clarté, car l'Archipel fait partie de l'Asie du Sud-Est et nous ne voyons pas la nécessité de le citer à part. D'ailleurs, si l'on prend ce mot dans son sens géographique, il devrait comprendre les Philippines [1]. Or, ce pays n'est mentionné nulle part. Si, par contre, on a voulu exprimer l'état actuel des choses, pourquoi ne pas employer le mot Indonésie qui est un concept politique précis? [2].

---

(1) Dans son *Descriptive Dictionary* dont nous reparlerons plus loin, Crawfurd comprend bien les Philippines dans le terme «Asiatic Archipelago».

(2) On pourrait nous dire qu'il y a le Bornéo du Nord et une partie de l'île de Timor qui ne

Ceci ne serait qu'un détail si dans le texte on avait fait une distinction précise entre les habitants de la Péninsule malaise et ceux de l'Indonésie. Mais lorsque l'auteur emploie l'expression «the Malays», il semble qu'il pense uniquement aux habitants de la Péninsule alors que, si l'on ne précise pas de concept politique, cette expression peut s'appliquer aussi bien aux habitants de Soumatra et même du reste de l'Archipel indonésien. Et enfin, le rôle joué dans le passé par Soumatra, Java et Bali — pour ne citer que les trois îles principales — est suffisamment important pour qu'on le fasse ressortir dans un manuel de ce genre.

Étant donné que cet ouvrage sera utilisé en premier lieu par des étudiants et le public cultivé non spécialiste, il nous semble qu'on ne saurait être trop prudent dans les affirmations que l'on peut être amené à faire par souci de simplification, afin de ne pas risquer de faire se cristalliser dans l'esprit des lecteurs qui ne sont pas en mesure de procéder eux-même à des vérifications des notions soit erronées, soit non encore prouvées, ou qui, dans un ouvrage plus étendu, auraient dû être présentées avec beaucoup plus de nuances. Ceci vaut surtout pour les étudiants dont la spécialité est autre et qui ne consulteront certains passages qu'à titre de référence.

Nous regrettons de devoir constater, pour la région qui nous intéresse ici, que nombre d'affirmations sont présentées sans la moindre restriction alors que le moins que l'on puisse en dire est qu'elles sont fort hypothétiques ou, dans certains cas, entièrement fausses.

Nous allons maintenant étudier le texte paragraphe par paragraphe.

Le *Premier chapitre* est intitulé « *La romanisation des mots birmans, siamois et malais* ».

A la page 99, après trois paragraphes sur la transcription du birman et du thaïlandais [1] l'auteur poursuit (p. 99, dernière ligne) :

«Les langues de l'Indochine étaient toutes, dans leur forme originale, monosyllabiques : d'où l'intonation qui est partie intégrante du sens des mots.»

Cette courte phrase est déjà inexacte et tellement imprécise que l'on ne saurait l'accepter. Tout d'abord qu'entend l'auteur par «Indo-China»? Il semble que ce soit ce qui était jusqu'à ces dernières années dénommé officiellement «Indochine française», mais «Indochine» étant aussi un concept géographique, il aurait fallu au moins prévenir le lecteur.

En tous cas, déclarer tout simplement que *toutes* les langues de «l'Indochine» étaient à l'origine monosyllabiques, est faire une déclaration bien à la légère mais aussi bien lourde de conséquences...

A quelle époque se rapporte d'ailleurs l'expression «in their original forms»? Car il est à craindre que nous ne devions jamais connaître cette «forme originale» des langues de l'Indochine (ou d'ailleurs...). Et la seconde partie de cette remarque «hence intonation is part of the meaning of the words», aurait à tout le moins

---

font pas partie de l'Indonésie au sens politique de ce mot et c'est exact. La réponse sera que dans la section que nous étudions ici, on ne peut découvrir la moindre référence à ces régions.

[1] Bien qu'il ne s'agisse pas de notre spécialité, il y a lieu de faire remarquer que le chapitre s'ouvre par une phrase étonnante : «There is no exact and scientific system, especially in the case of Burmese and Siamese». Si l'auteur veut dire qu'il n'y a pas de tel système dans l'usage courant, c'est exact, mais ce n'est pas ce que cette phrase signifie. Or trouve-t-il le système de transcription exposé par M. Cœdès dans *BEFEO*, XXXI ni exact, ni scientifique? Il est vrai que ce système et les autres de l'EFEO qui sont mentionnés à la page 103 sont critiqués parce qu'ils «make formidable demands upon the ordinary English reader called upon to tackle the bewildering variety of diacritical signs employed in modern French transliteration.» Die Kunst ist schwer...

besoin d'être étayée par quelques arguments, car nous ne croyons pas qu'il soit prouvé que l'intonation est une *conséquence* du monosyllabisme.

Enfin, nous supposons que le khmèr, le cham et toutes les langues «montagnardes» qui leur sont apparentées font partie des langues de l'Indochine? Nous ne savons si l'auteur voudrait prétendre que dans leur forme originale ces langues étaient monosyllabiques, mais il est en tout cas certain qu'elles ne connaissent pas de tons.

Quel intérêt y a-t-il à sacrifier à ce point l'exactitude à la brièveté?

L'auteur poursuit : «Sauf dans des ouvrages de linguistique cependant, aucun signe tonal n'est employé en translitération». Nous nous demandons alors ce que l'auteur fait de l'orthographe du viêtnamien qu'il doit pourtant ranger, nous supposons, parmi les langues «monosyllabiques» de l'Indochine? Or ce n'est pas aux lecteurs de ce Bulletin qu'il est besoin de dire qu'une des caractéristiques de l'orthographe viêtnamienne est justement d'indiquer les tons! Si l'auteur a en vue seulement le birman et le thaïlandais, et qu'il veuille faire une distinction entre la translitération des caractères originaux et un système graphique comme l'orthographe du viêtnamien en *quốc ngữ* (國 語)[1], ou encore s'il veut dire que la plupart des publications parues en Europe négligent de reproduire les signes employés dans le pays même, il n'est guère correct de parler de «l'Indochine» sans plus, et il aurait dû préciser sa pensée et la valeur des termes qu'il emploie.

Un nouveau paragraphe page 100 commence ainsi : «Alors que les Birmans et les Siamois empruntèrent des alphabets d'origine indienne, les peuples malais, au moment de leur conversion à l'Islam, adoptèrent les caractères arabes, avec certaines conventions, pour représenter les sons de leur langue. L'ancienne méthode néerlandaise de romanisation reproduisait les lettres arabes par des équivalents romains. Le système phonétique moderne vise à représenter la prononciation véritable.».

Nous reparlerons plus loin de cette méthode néerlandaise prétendue «ancienne» de romanisation et du non moins prétendu système «phonétique moderne». Nous voulons seulement faire remarquer ici que l'opposition faite entre les deux pays ayant adopté des alphabets d'origine indienne et «the Malay peoples» (que veut dire ici cette expression?) qui ont adopté l'alphabet arabe au moment de leur islamisation, porterait un lecteur non averti — et l'auteur parle, à la fin du paragraphe précédent, des «besoins (et de la patience) du lecteur ordinaire», whatever that may mean —, à croire que les peuples «malais», ou bien n'ont pas connu d'écriture avant leur conversion à l'Islam, ou bien de toute façon n'ont pas connu d'alphabet d'origine indienne, ce qui serait une erreur grossière et nous ne pouvons croire que c'est ce que l'auteur a voulu dire.

Si, une fois de plus, il a eu en vue, en employant l'expression bien peu heureuse de «peuples malais» (car elle n'a par elle-même aucun sens précis), uniquement les habitants de langue malaise de la Péninsule de Malaka, il aurait fallu le dire et l'emploi du mot «peoples» au pluriel porte à croire que ce n'était pas là son intention. D'ailleurs, cette assertion n'en serait pas plus exacte, car rien ne permet de croire que les habitants de la Péninsule ont ignoré pour le malais un alphabet indien dont l'existence est prouvée pour Soumatra dès le VIIe siècle EC. jusqu'à une date tardive (début de l'islamisation). Et étant donné les relations qui ont certainement existé de tout temps entre les deux côtés des Détroits, il serait difficile d'admettre que l'écriture employée à Śrī Wijaya ait pu rester inconnue dans la

[1] L'expression est la même que le chinois *kouo-yu* et signifie proprement «langue nationale», mais en viêtnamien, elle désigne surtout l'écriture en lettres latines.

Péninsule. Il eût dans ces conditions été bien préférable de signaler au lecteur que plusieurs inscriptions sanskrites en différentes variétés d'écritures pallawa et même paléojavanaise ont été trouvées dans la région [1]. Et il aurait fallu rappeler que de nombreux peuples de ce qui est maintenant l'Indonésie (citons les Javanais, les Balinais, les Soundanais, les Madourais, les différents peuples de Soumatra : Aceh, Batak, Lampung, Rĕjang [2]; de Sulawesi (ou Sélèbès) : les Bugis [3], les Makasar, etc.), ont, non seulement employé un alphabet d'origine indienne (ou même plusieurs), mais qu'une partie en a conservé l'usage jusqu'à nos jours, qu'ils soient islamisés ou non. D'autre part, puisque nous sommes sur un terrain historique, pourquoi ne rien dire des Khmèrs, des Chams, des Môns, des Lao? Et il n'eût enfin pas été indifférent d'ajouter que les Philippines ont connu aussi différents alphabets d'origine indienne qui n'ont pas encore complètement disparu [4].

L'expression «emprunter» (borrow) n'est d'ailleurs pas suffisamment précise, car il faudrait ajouter qu'il s'agit en réalité d'une adaptation, surtout en ce qui concerne les Khmèrs et les Thaïlandais [5].

Nous ne pouvons songer à entamer ici une discussion sur ce que l'auteur appelle «the neutral vowel» et qui est le *pĕpĕt* [6].

---

(1) Voir les textes édités par le Dr Chhabra dans son *Expansion*... ainsi que les trouvailles faites dans la région de Kĕdah avant la dernière guerre par M. Quaritch Wales et publiées par lui dans le *JMalBrRAS*, XVIII, part I (1940). Cf. en particulier les planches 35 et 36 où les inscriptions sont dans une écriture très proche de celle du Bără Budur (texte p. 23-24).

(2) Dans son *History of Sumatra*, 3rd ed., 1811, W. Marsden donne déjà des spécimens d'alphabets rĕjang, batak, lampung.

(3) On a l'habitude de parler de Bugi (écrit aussi «Bougui») et de buginais. En fait, ces formes sont hybrides car le mot original, conservé en javanais et en malais (et de là, en indonésien moderne) est *Bugis*, l'*s* en faisant partie intégrante. Si l'on veut reproduire la forme locale, il faudrait écrire *Wugiq* (le *q* avec valeur de *hamza*). Il est probable que le *s* aura été pris par certains pour un pluriel européen, ce qui est une erreur. Cf. pour les anciennes formes anglaises *Hobs. Jobs.*, p. 124-125.

(4) Citons à ce propos l'article de Jacquet, *Considérations sur l'alphabet des Philippines* paru dans le *JA* de 1831 et Pardo de Tavera, *Contribución para el estudio de los antiguos alfabetos filipinos*, Lausanne, 1884; l'ouvrage de K. F. Holle, *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten*, Batavia, 1882 (colonnes 170, 197 et 198). Un ouvrage assez récent donnant de nombreux textes phillippins en écriture originale avec transcription et traduction est : Fletcher Gardner and Ildefonso Maliwanag, *Indic writings of the Mindoro-Palawan Axis*, in *Bulletin of the Witte Memorial Museum*, San Antonio, Texas, (1939), I, n° 1, 2 et 3.

(5) En fait, il en est de même pour les autres peuples ayant adopté une écriture indienne, mais à un moindre degré, le système phonique des langues indonésiennes étant moins éloigné du sanskrit que celui du khmèr par exemple.

(6) Disons seulement que pour les principales langues de l'Indonésie, il y a en fait deux sortes de *pĕpĕt* :

L'un qui n'est que l'affaiblissement d'une autre voyelle, en particulier à l'antépénultième; par exemple : le mot d'origine sanskrite *sagara* «mer» est prononcé normalement *sĕgara*. En prononciation oratoire, la voyelle originale pourra réapparaître. Il en est de même en javanais où le mot écrit *sagara* sera prononcé *sĕgără*, mais en style oratoire redeviendra *sagără*. Cette voyelle est atone et a souvent un caractère furtif de sorte que devant *l* ou *r*, elle aura tendance à disparaître en prononciation rapide. Elle n'est d'ailleurs souvent pas notée comme telle dans les alphabets d'origine indienne.

Le second *pĕpĕt* qui est une voyelle au même titre que les autres, mais qui peut provenir d'un *a* plus ancien, par exemple le javanais *pĕdĕs* en face du malais *pĕdas* «fort», «piquant» (piment, etc.).

Il y a aussi un troisième *pĕpĕt* qui semble d'origine assez récente, et qui est la notation graphique de la tendance, présente dans beaucoup de langues indonésiennes, d'éviter le plus possible la rencontre de deux consonnes et, de développer une voyelle anaptyctique ou *swarabhakti* qui se prononce [ə]. Le mot sanskrit *Śrī* par exemple, devenu *Sri* dans une langue indonésienne, sera normalement prononcé et pourra être écrit *Sĕri*, mais ce *pĕpĕt* parasite garde un caractère furtif,

Nous laisserons aussi pour le compte de l'auteur l'opinion qu'il donne sur les voyelles : « Those in closed syllables are short; in open ones in Malay they may be either long or short ». Car une des particularités du malais, du javanais et du balinais par exemple, est qu'il n'y a pas de voyelles longues et brèves, au sens phonologique, toutes étant prononcées — dans une élocution dépourvue d'émotion —, de façon égale, sauf en ce qui concerne le caractère furtif de la voyelle à l'antépénultième qui peut passer au *pĕpĕt* ainsi que nous venons de le faire remarquer plus haut [1].

Quant aux diphtongues *ai* et *au*, la prononciation varie d'une région à l'autre et ne donne comme équivalent anglais que *light* et *cow* donc [a^i] et [a^u] et à tout le moins très incomplet.

Nous passons sur des détails de transcription (p. 100-101) qui se rapportent surtout au birman et au thaïlandais, mais à la dernière ligne de la page 101, il est dit que « in the three languages (donc, selon l'auteur, aussi en malais), *h* is always sounded distinctly ». Or si, à la finale, le *h* est toujours prononcé très distinctement [2], il n'en est pas de même dans de nombreuses régions de l'Indonésie pour le *h* initial ou médial. Dans les écritures d'origine indienne, le *h* (c'est-à-dire l'aksara équivalant graphiquement au *ha* du sanskrit) n'est souvent qu'un « support de voyelle », ce qui prouve que son amuissement est très ancien (au moins dès le début de la période épigraphique).

Actuellement, l'influence de l'école primaire pour les besoins de l'orthographe « correcte » semble favoriser la renaissance de l'*h* initial et médial dans la prononciation, même lorsqu'il est étymologiquement faux [3], mais il y a là un phénomène

---

et l'un des problèmes dans l'orthographe de l'indonésien moderne est justement de décider s'il doit être noté systématiquement ou seulement dans certains cas. La tendance disons populaire, et d'insérer un tel *pĕpĕt* pratiquement entre chaque consonne. On écrit maintenant normalement *menteri* (= *mĕntĕri*) « Ministre » à la place du vieux javanais (d'origine sanskrite) *mantri*; de même *Sumatera*, prononcé *Sumatĕra* (et, en prononciation courante *Sumatra*); *puteri* (prononcé *putĕri* ou *putri*) « Princesse », « jeune fille »; *sangsekerta* (= *sangsĕkĕrta* et *sangskĕrta*) « sanskrit »; *palem* (= *palĕm*) « palmier », etc. Cette tendance peut quelquefois être poussée jusqu'à l'extrême. Certains écriront par exemple *serebet* (= *sĕrĕbet*) au lieu de l'orthographe usuelle *serbet* (néerl. *servet* < français *serviette*), etc.

(1) A cette remarque générale, deux restrictions :

1. Dans les textes vieux-javanais en versification à l'indienne appelés *kakawin* (mot javanais dérivé de *kawi* « poète », emprunté au sanskrit), des valeurs longues plus ou moins arbitraires sont attribuées aux voyelles des mots javanais pour les besoins du mètre, mais dans ces textes, le pourcentage des mots sanskrits est assez élevé (cf. la poésie turque en versification arabo-persane).

2. Dans le langage familier et affectif où la voyelle finale de certains adjectifs peut être prononcée longue ou même extra-longue, la valeur étant alors celle d'un intensif. Mais dans ce cas, en dehors de l'allongement, la voyelle change presque toujours de timbre. Par exemple *alus* (avec un *u* ouvert) « fin », « raffiné »; *alūs* (avec un *u* fermé comme en français) « excessivement fin »; *gĕde* « grand », *gĕdi* « énorme »; *abang* « rouge », *abīng* « rouge comme une tomate »; *adoh* « loin », *adūh* « épouvantablement loin », etc. Cet allongement n'est d'ailleurs pas noté dans l'écriture javanaise. Dans la littérature populaire en caractères latins, on le rend quelquefois en écrivant deux, trois ou quatre voyelles : *aluuus*, etc.

(2) Phonétiquement, il équivaut presque, en cette position, au ح *ḥ* arabe.

(3) Un exemple très usuel en indonésien moderne est l'expression *silahkan* (*duduk*, *minum*, etc.) au lieu du plus ancien *silakan* « veuillez (vous asseoir, boire, etc.) » où le *h*, récent, est indéfendable étymologiquement, cette expression étant formée sur *sila*, emprunté au sanskrit (*śila* « coutume », « façon d'agir », etc.), surtout employé en malais dans *bĕrsila* « s'asseoir les jambes croisées, en tailleur », ce qui est dans l'ancien style l'attitude obligatoire devant un supérieur. Ce processus est d'ailleurs ancien, car de nombreux mots javanais et balinais présentant un *h* à la finale sont empruntés à des mots sanskrits qui en sont dépourvus. Citons *gajah* « éléphant », en face du sanskrit *gaja*; *patih* « certain fonctionnaire », en face du sanskrit *pati*, etc. Cette évolution s'est faite aussi dans des mots purement indonésiens.

récent et quelquefois la présence ou l'absence du son *h* dépend du style de l'élocution, etc. Dans la pratique, certains mots s'écrivent du reste avec ou sans *h* [1].

A la fin de la page 102, on trouve un petit tableau introduit en ces termes :

« Lorsqu'un son malais se trouve entre *o* et *u* ou entre *e* et *i*, l'orthographe moderne diffère des anciennes formes ainsi qu'il est montré dans le tableau suivant :

ong : ung	*ul : ol*	*eh : ih*	*ip : ep*
oh : uh	*up : op*	*ek : ik*	*is : es*
ok : uk	*us : os*	*ing : eng*	*ir : er*
um : om	*or : ur*	*im : em*	*it : et*
un : on	*ut : ot*	*in : en*	*i : e*
	u : o	*il : el*	

Ensuite (p. 103) :

« Les différences principales entre l'orthographe moderne phonétique du malais et l'ancienne orthographe néerlandaise sont les suivantes :

ĕ : e	*j : dj*
u : oe	*ch : tj*
y : j	*kh : ch*

A propos de ce deuxième tableau, nous ferons seulement remarquer que l'auteur a oublié :

e : é (è) et *ny : nj*

Nous nous attarderons plus longtemps sur le premier, car il est loin d'être clair. Non seulement le terme « *older* » peut suggérer que les graphies ainsi qualifiées ne sont plus employées, mais on pourrait croire qu'il suffit de chercher dans ce tableau une notation d'un système pour trouver immédiatement la notation de l'autre. Or, rien n'est plus faux.

Pour discuter dans le concret, nous prendrons quelques exemples dans le *Dictionnaire* de Wilkinson pour l'orthographe que l'auteur appelle « moderne » [2] et nous en donnerons l'équivalent dans l'orthographie usuelle de l'indonésien moderne d'après le *Dictionnaire* de Purwâdarmintâ [3]. Sans vouloir aucunement faire une étude de toutes les finales possibles (auquel cas il faudrait distinguer les mots malais d'origine des vocables empruntés à d'autres langues), nous donnerons ci-dessous quelques mots très usuels choisis au hasard, dans les deux systèmes de graphie, afin que le lecteur puisse juger lui-même de la valeur du tableau reproduit ci-dessus. De même que l'auteur, nous mettrons à gauche la transcription anglaise et à droite l'orthographe indonésienne dérivée de la néerlandaise.

tĕropong : teropong	*kanching : kantjing*
gopoh : gopoh	*pĕnting : penting*
sĕnyum : senjum	*musim : musim*
tĕnun : tenun	*jamin : djamin*

---

[1] Citons : *iris, hiris* « morceau », « tranche » ; *impit, himpit* « se touchant », « l'un sur l'autre » ; *ulu, hulu* « tête », « sommet », « amont » ; *arus, harus* « courant », etc.

[2] *A Malay-English Dictionary (Romanised)*, 2 vol. Nous abrégerons ce titre en *MEDRom.*

[3] W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (« Dictionnaire général de la langue indonésienne »), Djakarta, 1952. Nous abrégerons en *KUBI.*

bakul : *bakul*	*dalil* : *dalil*
gugup : *gugup*	*intip* : *intip*
tutup : *tutup*	*tipis* : *tipis*
tikus : *tikus*	*kikis* : *kikis*
takut : *takut*	*kikir* : *kikir*
dukut : *dukut*	*hilir* : *hilir*
biru : *biru*	*jangkit* : *djangkit*
paku : *paku*	*padi* : *padi*
tipu : *tipu*	*api* : *api*

On voit que si, à l'aide du tableau en question, le lecteur du *Handbook* s'imaginait pouvoir passer automatiquement de la graphie anglaise à l'autre et s'il s'avisait de croire que des formes telles que **gopuh, *senjom, *tenon, *bakol, *tutop, *pako, *penteng, *ape*, etc. sont celles de l'« ancienne orthographe néerlandaise », il se tromperait grandement. Dans certains cas *kĕbun* : *kebon* et *senin* : *sènen* par exemple, les graphies correspondent au tableau du *Handbook*, mais cela vient de ce que ces mots sont des emprunts au javanais, très usuels à Java. A l'école cependant, l'orthographe enseignée depuis de longues années est *kebun* et *senin*, formes employées également en particulier à Soumatra.

Que l'auteur se plaise à qualifier de « phonétique » et de « moderne » ce qui est en fait la transcription anglaise usuelle dans la Péninsule Malaise, est déjà pour le moins étonnant, car le mot « phonétique » a un sens assez précis qui ne saurait, dans un ouvrage scientifique, désigner une orthographe d'une façon générale et il y a d'ailleurs d'autres signes véritablement « phonétiques » ceux-là, pour représenter un « son entre *o* et *u* » ou « entre *e* et *i* » (en tenant compte de tout ce que cette expression a d'inadéquat).

Pour terminer ce sujet, nous devons nous étonner de la qualification d'« ancienne » et de « moderne » que l'auteur applique, nous nous demandons bien pour quelle raison, respectivement aux orthographes introduites par les Néerlandais et les Anglais.

On pourra nous répondre que tout est relatif, mais alors il faudrait s'expliquer, car si certaines particularités de l'orthographe néerlandaise sont plus anciennes que celles de l'orthographe anglaise, cela vient de ce que les Hollandais ont utilisé une notation du malais avant les Anglais. Mais si certains lecteurs prenaient le mot « old » comme signifiant « qui n'est plus utilisé », ils se tromperaient du tout au tout.

L'auteur ne dit rien de l'orthographe officielle de l'indonésien telle qu'elle est utilisée actuellement dans toute l'Indonésie au sens politique du mot. Ceci nous semble faire bon marché d'un système graphique suivi officiellement par une nation de près de 80 millions d'habitants, même si ce chiffre doit être considérablement réduit en ce qui concerne la connaissance de l'orthographe. Mais il nous semble que l'auteur aurait dû faire savoir à ses lecteurs que cette orthographe, « ancienne » ou non, qui est enseignée dans toutes les écoles de l'Indonésie, est d'une façon générale la transcription néerlandaise d'avant la dernière guerre, avec quelques différences de détail dont les principales sont : l'emploi de *k* à la place du ' pour le « *hamza* » lorsque celui-ci se trouve devant une consonne[1] ; de *u*, qui remplace heureuse-

(1) Il s'agit du « coup de glotte » que nous avons noté jusqu'ici *q* suivant la transcription la plus usuelle de ce phonème en javanais chez les grammairiens néerlandais. Ce *q* n'est d'ailleurs que la translitération de la graphie du malais en caractères arabes qui utilise le ق *qāf* dans ce cas : تيدق = *tidaq* « non », دودق = *duduq* « s'asseoir » (en dépit de ce qu'on a trop souvent prétendu,

ment le digramme *oe*,[1] l'utilisation du signe *e* aussi bien pour le *pĕpĕt* que pour les diverses variétés de *e* ouverts ou fermés[2]. Cette dernière règle, qui peut paraître à première vue une simplification, ne laisse pas de présenter de sérieux désavantages et peut prêter dans de nombreux cas à confusion[3]. Nous ne la discuterons évidemment pas ici, mais il semble invraisemblable qu'un manuel comme ce *Handbook* ignore purement et simplement l'orthographe officielle du pays le plus important de la région traitée par la section qui fait l'objet du présent compte rendu.

On voit que pour aider le lecteur peu au courant de cette question, il eût mieux valu ne donner un tel tableau qu'à titre purement indicatif et en insistant bien sur le fait qu'il ne permet en aucune façon de passer automatiquement d'une orthographe à l'autre. Mieux vaut une absence de règles que des règles inapplicables dans la pratique.

Une seconde subdivision (p. 103) du premier chapitre est consacrée au «Système

---

les voyelles longues de ces graphies arabes ne sont que des *matres lectionis* et n'indiquent nullement une quantité de la voyelle).

La graphie de l'indonésien moderne qui utilise *k*, est en fait une transposition de l'habitude javanaise qui écrit régulièrement *-k* à la fin des mots tout en prononçant un coup de glotte, cet usage du *k* s'étant étendu, dans des vocables d'origine arabe, à la transcription du ع *'ayn* (sauf à l'initiale) qui est prononcé en javanais et en indonésien moderne comme un *hamza*. On écrit donc en aksara [illegible], *makna* qui se prononce *maqnâ* (*q* = coup de glotte!) de l'arabe مَعْنَى *ma'nā*; [illegible] *makripat* qui se prononce *maqripat*, de l'arabe مَعْرِفَة *ma'rifa(t)*; [illegible] *rakyat* prononcé *raqyat* de l'arabe رَعِيَّة *ra'ya(t)*, etc. En indonésien moderne, l'orthographe officielle est actuellement pour les mots ci-dessus *makna*, *makrifat* et *rakjat*.

Pour des mots indonésiens d'origine, on a par exemple *kakak* prononcé *kakaq* «frère aîné» (d'un plus ancien *kaka* attesté en vieux javanais); *bapak* prononcé *bapaq* «père» (d'un plus ancien *bapa* attesté en vieux javanais et en vieux balinais épigraphique); *tidak* prononcé *tidaq* «non», «ne... pas», d'un plus ancien *tida* attesté dans les inscriptions de Srī Wijaya; *datuk* prononcé *datuq* «chef» (avec différentes nuances) d'un plus ancien *dātu* attesté dans les inscriptions de Srī Wijaya ainsi qu'en vieux balinais (le vieux javanais ne connaît que la variante *datu*, attestée aussi à Bali.

Le sasak, qui a été influencé par le balinais (où cependant le coup de glotte à la finale des mots est inconnu), a développé une graphie différente. Dans cette langue en effet, l'opposition *-k/-q* est pertinente et, par exemple, le mot prononcé *kakak*, «rire aux éclats» s'écrit (en utilisant des aksara javanais à la place des aksara balinais, seuls usuels à Lombok) [illegible] *kakak*, tandis que le mot prononcé *kakaq* «frère aîné» est écrit en aksara [illegible], c'est-à-dire en utilisant, pour noter le coup de glotte, le caractère réservé à la voyelle *a* à l'initiale, ce que nous translitérons *'a*. La graphie du mot dans notre système où le *paten* est noté serait donc : *kaka'*).

De même, *songkok* «saluer respectueusement» et *songkoq* «sorte de couvre-chef» écrits respectivement [illegible] et [illegible], que l'on peut translitérer *songkok*) et *songko'*).

[1] Pour les anthroponymes, rien n'ayant été prévu dans le décret n° 264 en date du 19 mars 1947, fixant l'orthographe de la République Indonésienne, que l'on appelle couramment *édjaan Soewandi*, «orthographe Suwandi», du nom du Ministre de l'Enseignement, de l'Education et de la Culture alors en fonctions, la graphie *oe* est restée celle des documents officiels : actes de l'état civil, passeports, décrets de nominations, etc. Mais le changement a été fait pour les toponymes.

On ne peut donc qu'être surpris de voir le magazine *Paris-Match* employer systématiquement pour la ville où a eu lieu en avril dernier (1955) la Conférence des pays d'Asie et d'Afrique, la graphie *Bandoeng* alors que la seule usitée depuis plusieurs années est *Bandung*. Aurait-on cru qu'il s'agit d'un mot hollandais? Le résultat est que les personnes non averties prononceront, comme on pouvait l'entendre à la radio avant la dernière guerre «Bandouèng» au lieu du correct «Bandoung».

[2] Ces différents degrés d'aperture qui varient suivant les dialectes et, dans chaque dialecte, suivant la place de la voyelle à l'intérieur du mot, n'ont jamais de valeur phonologique.

[3] A tel point que les dictionnaires entièrement en indonésien dont le *KUBI* de M. Purwâdarmintâ, déjà cité plus haut, est le meilleur, sont obligés de distinguer le pĕpĕt *ĕ* noté *e* de la voyelle *e*, écrite *é*.

français de romanisation ». Une simple mention est faite de la romanisation, « au XVIIe siècle par des missionnaires français » du viêtnamien [1], mais aucun détail n'est donné sur ce système qui aurait pourtant bien mérité d'être indiqué dans ses grandes lignes, puisqu'il est devenu l'orthographe officielle utilisée par un pays de quelque 25 millions d'habitants, le Việt-Nam, dont plusieurs toponymes sont journellement dans la presse et que les essais de réforme n'ont pour autant que nous sachions pas encore abouti [2]. Et il n'aurait pas été indifférent de préciser à ce propos que plusieurs particularités de cette orthographe *quốc ngữ* [3] sont dues à des habitudes graphiques portugaises. Le lecteur ne peut donc savoir quelle prononciation donner aux noms propres viêtnamiens qu'il rencontrera pourtant plus loin dans la même section, car le tableau des pages 103-104 dont on pourrait croire qu'il vaut aussi pour le viêtnamien ne donne pratiquement aucune règle concernant l'orthographe de cette langue. Citons par exemple *kh, nh, ch, d, đ, ph*, dont les explications, bien loin de s'appliquer au viêtnamien, ne sont valables que pour la transcription des langues montagnardes!

Un lecteur non averti pourra donc s'imaginer que l'orthographe viêtnamienne suit les mêmes règles et prononcer par exemple le *d* « comme en français » et le *đ* « comme le *d* anglais ... » ce qui est on ne peut plus faux; ou il pourra croire que la graphie *nh* indique un « *n* aspiré » ce qui l'est tout autant, ou encore que *ph* est un « p aspiré » etc. Tout ceci est faux pour le viêtnamien où *nh* = [ñ], *ph* = [φ], *d* = [z] et *đ* = [d].

Le *Deuxième Chapitre*, consacré aux noms de personnes et aux titres, se contente de dire à propos des « Malais » : « Les noms personnels des Malais sont soit malais, soit arabes, les deux groupes étant combinés avec l'arabe *bin* (fils de) ou *binti* (fille de) ». Ceci est peut-être lapidaire, mais ne nous apprend littéralement rien sur les anthroponymes de l'Indonésie qui auraient pourtant mérité au moins quelques lignes, car ils sont loin de se conformer à cette prétendue règle.

L'Indonésie apparaît pourtant à la page 107 où nous lisons :

« En Malaisie et en Indonésie, les titres officiels sont surtout arabes ou indiens, par exemple *Sultan, Raja, Mufti, Haji, Sayid, Sharif, Wakil*, etc. » Suit une petite liste de quelques titres, mais on cherchait vainement *Susuhunan, Haji* ou *Aji*, c'est-à-dire le vieux mot javanais, encore employé dans les anthroponymes à Java et à Bali

(1) Encore une inexactitude, car des missionnaires de différente origine y ont participé. Mais si l'auteur voulait citer un nom français, celui du P. Alexandre de Rhodes était tout indiqué.

(2) Nous laissons en passant pour le compte de l'auteur sa traduction de *chữ-nôm* par « Southern characters » mais nous nous demandons quelle a été sa source! On pourrait rendre littéralement cette expression par « caractères de la langue vulgaire » (c'est-à-dire du viêtnamien proprement dit par opposition à la langue littéraire chinoise). D'autre part cette expression ne désigne pas, comme le prétend l'auteur « the language... reduced to writing by the adoption of Chinese characters », car la particularité des *chữ-nôm* est justement que la grande majorité des caractères employés *n'existent pas en chinois*. Lorsque de véritables caractères chinois sont employés, ils ont la plupart du temps une autre valeur. Il faut donc dire que les *chữ-nôm* sont un système d'écriture employé pour noter les mots proprement viêtnamiens au moyen de caractères dont les éléments sont empruntés à l'écriture chinoise, mais combinés de façon différente. Cf. pour plus de détails et des exemples la notice de Deloustal-Mestre sur les « Ecritures annamites » dans *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*, réunies par Ch. Fossey, nouvelle édition, Paris, Imprimerie nationale, 1948, p. 405-412. Voir aussi un assez grand nombre de *chữ-nôm* dans l'Index des mots viêtnamiens du bel ouvrage dû au professeur P. Huard et à M. M. Durand, *Connaissance du Việt-Nam*, Paris, Imprimerie nationale et EFEO, Hanoi, 1954, p. 307-324.

(3) La graphie *quốc-ngũ* utilisée par l'auteur n'existe pas et, strictement parlant, ne veut rien dire.

et qui n'a rien à voir avec le mot arabe signifiant le fidèle qui a fait le pèlerinage de Mekka, etc.

Tout Indonésien lisant ce volume ne pourra s'empêcher de sourire en constatant que l'un des rares titres d'origine indonésienne qui soit cité, est expliqué ainsi : «*Tuan* (maître)», est une «façon polie de s'adresser à un Européen»! Il faut être vraiment bien avare de son savoir, pour ne pas dire au moins en quelques mots que *Tuan* — dont le sens propre serait plutôt «Seigneur» — est un vieux titre (on le trouve dans des chartes javanaises de la fin du VIIIe siècle Śaka) qui, dans la littérature malaise, s'applique aussi bien à des hommes qu'à des femmes [1]. Dans l'usage colonial néerlandais, après avoir été réservé plus ou moins aux Européens, il a été ensuite utilisé dès avant la dernière guerre avec la valeur de «Monsieur» pour toute personne envers qui on voulait être poli [2]. Si actuellement, un souci de démocratisation, fait souvent préférer dans l'usage courant d'autres mots comme *saudara* (frère) ou encore *pak* (litt. père), etc., on peut toujours, en particulier dans l'adresse d'une lettre, ou dans un style formel, employer «tuan» envers quiconque et non seulement envers des Européens, Anglais ou autres. Signalons aussi que l'orthographe *Tuhan* est maintenant réservée à la Divinité au sens de «Seigneur» et que le *h* est alors normalement prononcé [3].

Mais puisque l'auteur parle de l'Indonésie, il aurait pu mentionner quelques-uns des titres les plus courants à Java et que l'on chercherait vainement dans sa petite liste : *Raden, Raden Mas, Mas, Raden Ngabei, Tĕmĕnggung, Rånggå, Raden Rårå, Raden Ajĕng, Raden Ayu* (ces trois derniers fém.), *Den Bagus, Tubagus* (ces deux mots soundanais), etc., qui ne sont ni sanskrits, ni arabes et pourtant encore très employés à Java pour ne pas parler des titres plus restreints d'usage tels que *Raden Adipati Aryå, Bĕndårå Kangjĕng*, etc., qui sont partiellement d'origine sanskrite. Pas un mot non plus des particules ou titres balinais *I* ou *Hi* (masc.), *Ni* (fém.), *Idå* (masc.), *Idayu* (fém.), *Rakå, Anak Agung, Dewå Agung*, etc., des titres minangkabau *Rangkayå, Datu(k)*, batak, etc., et à Sulawĕsi *La, Daeng, Kraeng*, etc.

Quant au mot *hamba* qui clot la liste, il faut de la bonne volonté pour y voir un «titre» et le lecteur ne sera guère renseigné après avoir lu que c'est une «forme de la première personne utilisée par n'importe quelle classe en s'adressant à un supérieur». Disons qu'en Indonésie et dans l'usage actuel, ce mot ne peut être employé, en dehors de la poésie, que dans des requêtes officielles et qu'il n'est pour ainsi dire jamais usité dans la langue parlée, le *saya* remplissant tous les offices du «je» français en langue polie. Quant à *aku*, il ne peut être employé que dans le tutoiement ou en style littéraire. Il en est de même de *patik* maintenant uniquement littéraire, et de *beta* qui est littéraire ou dialectal.

Suivent, aux pages 107 et 108, quelques indications sur les titres au Cambodge, au Laos et au Việt-Nam. Ce chapitre se termine encore par une assertion fausse. Parlant des noms propres viêtnamiens, l'auteur nous dit que «le second membre d'un nom féminin, après le nom de famille, est toujours Thê». On ne peut même pas supposer une faute d'impression, puisque le mot correct est *Thị*.

---

(1) On le trouve même transcrit dans les sources chinoises comme titre de personnages soumatranais et javanais! Cf. notre *EEI*, III : 74-75, n. 3 et plus haut dans le présent volume, notre compte rendu du *Riwajat Indonesia* du professeur Purbacaraka, p. 626 et n. 5.

(2) Même un Anglais, écrivant pourtant il y a près de cent ans (J. Rigg, *Dictionary of the Sundanese Language, VBG*, 29 1862 : 504-505), a donné une définition plus exacte, car il ne pouvait connaître l'usage épigraphique du mot. Il dit : «a gentleman. Sir! Mr. A term applied to natives of high birth or rank, to all European men, and to Arabs».

(3) Détail déjà noté par Rigg (*DSL* : 506). La forme *tuwan* que l'on rencontre quelquefois, à la place de *tuan*, est en fait javanaise.

Le *Troisième Chapitre* est consacré aux toponymes. Après quelques détails sur les toponymes de Birmanie et de Thaïlande (*i* et *ii*) on arrive, page 110, à *iii*, *Malaisie et Indonésie*. Nous allons nous y arrêter un instant.

Si grande que puisse être l'admiration de l'auteur pour l'orthographe « phonétique moderne » du malais, il aurait au moins pu, en plus de la forme *ayer*, — puisqu'il prétend donner une liste valable pour l'Indonésie —, indiquer aussi la forme *air* qui est la seule employée dans ce dernier pays, *ayer* ne se rencontrant que dans les transcriptions anglaises des toponymes de la Malaisie. Cette orthographe bien qu'adoptée par Wilkinson pour son article à ce mot dans son *MEDRom* (mais il donne la forme *air* à sa place alphabétique), n'est d'ailleurs pas heureuse, car elle fait de ce mot un disyllabe, ce qui ne correspond pas à la prononciation usuelle qui est nettement monosyllabique. *Air* (avec quelques variantes en ce qui concerne la diphtongue notée *ai*) représente par contre la prononciation véritable d'une façon plus fidèle.

Il n'eût peut-être pas été inutile non plus, de dire que le mot « *Chi* » (dans notre transcription *Ci*) n'est ni malais ni javanais, mais soundanais. Quant à l'orthographe *Pulao*, si elle est employée en effet dans des termes géographiques jusqu'au Việt-Nam, il aurait fallu donner aussi la forme *Pulau*, seule correcte, étant donnée les systèmes usuels de transcription. C'est d'ailleurs celle qu'a utilisée Wilkinson et qui correspond à l'orthographe indonésienne de sorte qu'elle est à la fois « phonétique moderne » et « ancienne néerlandaise ».

On sera peut-être déçu de ce que cette liste soit si brève et ne donne au fond presque rien des termes entrant dans les toponymes de l'Indonésie. Il était pourtant facile, en consultant l'excellent *Atlas van Tropisch Nederland* publié en 1938, de dresser en un temps très court une liste des toponymes les plus usités puisque cet ouvrage, dans son *Naamregister* (Index) en donne une avec traduction en quatre langues. Le seul défaut de cette liste est qu'elle ne précise pas les régions où sont utilisés les termes géographiques cités. Nous donnerons ici[1] :

batang	rivière (Soumatra, Kalimantan)[2]
brang	rivière (Sulawési)[3]
buku	montagne (Maluku)
danau	lac (Soumatra)
deleng	montagne (Soumatra)
djene	rivière (Sulawési)
dolok	montagne (Soumatra)
iĕ	rivière (Nias)
jeh	rivière (Bali)
kampong	village (Java, Soumatra)
keli	montagne (Flores)
krueng	rivière (Soumatra)
kuala	embouchure, confluent (Soumatra)
lae	rivière (Soumatra)
lowo	rivière (Flores)

(1) Nous conservons l'orthographe de l'*Atlas*, sauf *oe* que nous écrivons *u*, ce qui correspond à la graphie administrative actuelle. Nous ajoutons en outre les régions principales où le terme en question est usité.

(2) Nous rappelons que « Kalimantan » est l'appellation officielle de l'île appelée jusqu'ici Bornéo.

(3) Nom officiel de l'île appelée Célèbes en français.

muara	embouchure, confluent (Soumatra, Kalimantan)
nanga	rivière (Kalimantan)
pasir	1. colline (Sounda)
	2. sable, plage (Java, Soumatra)
pematang	lieu asséché dans un marais (Soumatra)
ranu	lac (Java)
rawa	marais, marécage (Java)
salo	rivière (Sulawĕsi)
situ	lac artificiel [1] (Java)
telaga	lac, étang (Java)
teluk	baie, anse (Soumatra, Java)
tukad	rivière (Bali)
umbulan	hameau, village (Soumatra)
waduk	réservoir (Java)
wai	rivière (Soumatra)
wolo	montagne (Flores)

On peut ajouter à cette liste :

aek	rivière (Soumatra)
banju	eau, rivière (Java)
padang	plaine (Soumatra)
prigi	source (Java)
sumber	source (Java)

Enfin, voici quelques mots qui ne désignent pas des accidents géographiques en soi, mais qui reviennent souvent dans les toponymes de Java [2] :

abang	rouge	*merah*	rouge
baru	nouveau	*pakis*	fougère
bedingin	le *Ficus benjamina*	*panas*	chaud
bodas	blanc	*pandak*	court
bumi	terre	*pandjang*	long
butak	chauve	*poh*	mangue, manguier
demak	plaine	*putih*	blanc
giri	montagne	*radja, redjo*	roi, royal
karta	prospère	*suka*	agréable
kebon	jardin, plantation	*urang*	crevette
kembang	fleur	*wana*	forêt
koripan	« source de vie »	*wangi*	parfumé
madja	l'*Aegle marmelos*	*waringin*	= *bedingin*
mas	or	*waru*	l'*Hibiscus tiliaceus*, etc.

On pourrait facilement augmenter cette liste et nous terminerons en faisant remarquer que les plus vieux toponymes, tels qu'ils nous sont révélés par les chartes, présentent un grand pourcentage de noms d'arbres et de plantes.

Après cette liste qui ne pèche certainement pas par excès ainsi qu'on le voit, le lecteur est gratifié de l'étymologie de quelques noms de régions importantes et,

---

(1) Ce terme vient du sanskrit *setu* (connu aussi en javanais), qui signifie proprement un « barrage ».

(2) Toujours dans l'orthographe officielle de l'indonésien moderne.

ici encore, nous devons regretter que l'auteur ait cru devoir reproduire les étymologies les plus fantastiques sans aucun contrôle, semble-t-il. Il est vrai qu'il termine ce paragraphe en déclarant : « Un guide précieux pour l'étude des noms de lieux de toute la région est le *Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries* de John Crawfurd (Londres, 1856) »! Sans vouloir rabaisser en aucune façon Crawfurd qui, de même que Raffles, a été un pionnier dans ces domaines, et dont les ouvrages peuvent encore fournir de nombreuses données à la condition qu'on les consulte avec précaution et un minimum d'esprit critique, l'auteur semble oublier qu'il y a eu de nombreux savants, pour la plupart néerlandais, qui ont étudié depuis l'Indonésie et c'est faire un peu trop bon marché des centaines de milliers de pages qu'ils ont produites, en néerlandais dans la plupart des cas il est vrai. Mais qui peut étudier l'histoire de l'Indonésie — entre autres disciplines touchant à ce pays — sans dépouiller les documents rédigés dans cette langue? [1].

On trouve tout d'abord une étymologie de « Penang », qui devrait être correctement écrit, aussi bien dans l'orthographe « phonétique moderne » que dans l'orthographe « ancienne néerlandaise » *Pinang* (c'est-à-dire « noix d'arec ») et celle de « Junk Ceylon », Ujung Salang. Nous doutons que l'auteur ait de sérieuses raisons pour choisir comme étymologie de Salang « Vaisseau balloté par les vagues », car le mot a d'autres sens qui conviendraient au moins aussi bien [2]. Il continue :

« Malacca est le malais *malaka* « myrobolan » qui est une corruption du sanskrit *amlaka* « acide » [3]. Il fut un temps où l'on tirait les étymologies les plus extraordinaires de mots indonésiens (malais, javanais, etc.) en les expliquant par le sanskrit, mais on aurait pu croire qu'en 1950, la plupart de ces étymologies étaient reléguées dans le tiroir de l'hébreu mère des langues... Mais il n'en est rien et, à grand renfort de « corruptions », on peut faire dériver à peu près tout ce qu'on veut de n'importe quoi. En proposant une dérivation du toponyme Malaka à partir du sanskrit *amlaka,* il faudrait au moins la souligner comme hypothétique, car elle est loin d'être prouvée en dépit de *Hobson-Jobson*, p. 544 qui, citant Skeat, accepte l'étymologie de Crawfurd. Or, malgré l'analogie phonétique, il faut remarquer que le *malaka* (ou *mĕlaka*) est le *Phyllanthus Emblica* L. (on trouve aussi *Emblica officinalis* Gaert. qui est désuet), c'est-à-dire un arbre de la famille des Euphorbiacées surtout connu en Europe par ses fruits desséchés qui forment une des variétés de Myrobolans. Le même arbre est appelé en javanais *kĕmlākā,* vieux-javanais *kamalaka,* déjà mentionné dans le *Rāmāyaṇa.*

Dans les langues étroitement apparentées, on trouve en soundanais *malaka* [4] et en madourais *mĕlaka.* Le balinais a *kalimoko* (*KBNW*, II : 271), prononcé couramment *k(ĕ)lĕmoko* (*BHW* : 72), tandis que le sasak a *lĕmaka* et *lĕmeke* qui sont plus proches de la forme balinaise. Celle-ci nous ramène ainsi que la forme javanaise,

[1] D'ailleurs, même sans quitter l'anglais, on peut voir à quel point les sources de l'auteur sont pauvres en constatant que le fameux *Hobson-Jobson* de Yule (2ᵉ édition, 1903) qui, malgré certains détails vieillis, reste excellent, n'est cité nulle part, et ne semble même pas avoir été consulté.

[2] Crawfurd, dans son *Descr. Dict.* (p. 442) ne donne pas cette étymologie.

[3] Ceci est d'ailleurs inexact. Le mot sanskrit signifiant « acide » est *amla* et non *amlaka* qui ne s'applique qu'à une plante.

[4] Ochse, *Indische Groenten,* p. 287, donne comme forme soundanaise *kimalaka.* Ce n'est pas inexact en soi, mais il faut dire que *ki* n'est ici qu'un déterminatif des arbres, dérivé du mot *kai* (disyllabe) qui veut dire lui-même « arbre ». Le nom est donc bien *malaka.* Heyne, *De Nuttige Planten van Indonesië* (3ᵉ éd., 1950), donne bien p. 903 la forme exacte *malaka.*

a une fort riche série de noms de plantes et d'animaux commençant par *kali-* (avec différentes variantes phonétiques) qui demanderait une étude spéciale [1].

Il est évident que tous ces mots sont parents : l'alternance *m-l/l-m* qu'elles supposent se retrouve dans d'autres mots et ne fait pas difficulté.

Le nom sanskrit du *Phyllantus Emblica* est *āmalaka* (masc. ou neutre) pour le fruit et *āmalakī* pour l'arbre. Il ne semble pas qu'il y ait de rapport étymologique entre le nom de cet arbre et le mot *amla* qui a donné comme dérivés à sens botanique *āmla*, *āmlikā* et *āmlīkā* qui désignent : 1° le *Tamarindus indica* L. ou tamarinier, dont le nom en javanais est *asĕm* et 2° l'*Oxalis corniculata* L. ou *Oxalis javanica* Bl., une plante de la même famille que l'oxalide dont les noms javanais sont *rĕmpi*, *sĕmanggi gunung* et *sĕmanggen* [2]. Le mot *amla* lui-même ainsi que *amli* désignent aussi selon *MW* cette dernière plante [3]. D'autre part, le mot *amlaka* désigne l'*Artocarpus Lakoocha* Roxb. qui s'appelle en malais *Kĕledang bĕruk* ou *Tampang manis* mais qui ne semble pas exister à Java.

Il est possible qu'une confusion ait été faite avec des formes indiennes modernes car *āmlā* आमला en hindi désigne le *Phyllantus Emblica* à côté de *āṁwalā* आँवला, forme utilisée aussi en urdu (آنولا). Cf. d'autre part, les mots persans آمله *amla* et *āmula* آمُله qui semblent apparentés aux formes hindi et urdu. La forme arabe أملج *amlaǧ* par contre, paraît bien provenir directement du sanskrit [4]. Comme le fait remarquer le *Hobs.-Jobs.*, p. 608, certaines de ces formes sont certainement à l'origine du nom botanique *Emblica* [5].

---

[1] Un dialecte batak (cf. H.J. Eggink, *Angkola- en Mandailing — Bataksch Nederlandsch Woordenboek*, *VBG*, 72, 5, 1936) a *balaka* et *balangka*. Ces deux formes sont données par Ochse (*Indische Groenten*, p. 807) et par Heyne (*Nut. Planten*, p. 903) comme minangkabau, ce qui doit être une méprise car le mot minangkabau est *malakā*. Aucune de ces formes ne se trouve d'ailleurs dans le dictionnaire de cette langue de M. Thaib gl. St. Pamuntjak, *Kamoes bahasa Minangkabau bahasa Melajoe-Riau*, Batavia 1935.

[2] Ces deux dernières dénominations sont dues à une certaine ressemblance que les feuilles de l'*Oxalis corniculata* présentent avec celles du *sĕmanggi* qui est la *Marsilea crenata* Presl (famille des Marsiléacées).

[3] Ces dénominations sont évidemment descriptives. Plusieurs composés avec *amla-* désignent encore d'autres plantes.

[4] La graphie أملج ayant correspondu anciennement à une prononciation *amlag*, (cf. l'arabe زاج *zābag* > *zābaǰ* qui doit remonter à une forme sanskrite ou plutôt sanskritisée जवक *jawaka* ou जावक *jāwaka*). Dozy, *Suppl.* n'enregistre pas أملج à sa place alphabétique, mais le mot est cité sous أمليلج (*Suppl.* I : 43). Les formes attestées en koutchéen *amalak*, *amalākā*, viennent probablement aussi en droite ligne du sanskrit, cf. J. Filliozat, *Fragments de textes koutchéens de médecine et de magie*, Paris, 1948, p. 69 (11 *b* 4) : 72 (21 *b* 1) et 76 (33 *a* 6). [Cf. plus loin, p. 696, *Note Add.* 4.]

Disons aussi que nous avons trouvé dans un petit dictionnaire indonésien-chinois 綜合印華大辭典 *Kamus Umum Bahasa Indonesia-Tionghoa* («Dictionnaire général indonésien-chinois») par M. 陸千里 Lou Ts'ien-li (Djakarta, 1952) le sens botanique de *mĕlaka* traduit par 菴摩勒 *ngan-ma-lo* valeur de transcription **amala*. Le mot n'est pas dans Giles mais on le trouve dans le 辭海 *Ts'eu Hai* qui l'explique par *Phyllanthus Emblica*. Il s'agit donc bien d'une forme abrégée de la transcription du sanskrit *āmalaka*. Cf. le *DCBT*, p. 288 *s. v.* 阿末羅 où l'on trouve trois variantes de la forme pleine dont l'une 菴摩洛迦 (*ngan-ma-lo-kia*) = **amalaka*) est indiquée aussi dans le *Ts'eu Hai*. Cf. pour plue de détails, *Hôbôgirin*, p. 24.

[5] Par contre lorsque Yule, en note à la même page 608, fait dériver le terme هليله جوى *Halīla Ǧawī* du nom iranien de l'orge جو *ǧaw* nous ne pouvons le suivre, car le voisinage des variétés

Nous n'irons pas plus loin ici et nous dirons seulement que s'il y a un rapport étymologique entre le sanskrit *āmalaka* et les formes indonésiennes, en particulier le vieux javanais *kamalaka* et le balinais *kalimoko,* il n'est aucunement prouvé que ces dernières dérivent de la première et, de toute façon, il nous semble certain qu'aucun de ces mots n'a le moindre rapport étymologique avec le sanskrit *amla* ou *amlaka* [1].

Passant ensuite à l'étymologie de *Soumatra* par *Samudra,* il atténue l'équation par un «probably» et pourtant le mot *Samudra* a au moins pour lui d'être attesté en Indonésie même dès le XIVe siècle EC. (*Nāgarakṛtāgama,* 13.2) où il désigne une région du Nord de l'île. Si l'on admet une abréviation, on le retrouve même dans le *Samudrabhūmi* du manuscrit A du *Mahākarmawibhāṅga* [2] à la place du *Suwarṇabhūmi* du man. B. Et il n'aurait pas été inutile de faire remarquer que l'ancêtre de la forme moderne *Sumatëra* ou *Sumatra,* n'est pas attesté dans les inscriptions qui ne connaissent que Suwarṇabhūmi et Malayu, mais que les sources chinoises fournissent deux séries de transcriptions dont l'une doit remonter à Samudra tandis que l'autre est apparentée à Sumatra [3].

L'auteur déclare ensuite que Java est un nom de grande antiquité, ce qui est excellent (il ne cite toutefois ni Ptolémée ni le *Rāmāyaṇa,* ce qui est fort dommage), et que sa forme originale (mal. et jav.) «était» *Jawa.* N'aurait-il pas fallu ajouter qu'elle l'est encore de nos jours? Il continue en déclarant que cette forme *Jawa* apparaît dans une inscription du Musée de Batavia (c'est-à-dire Djakarta), de 726 A. D. Nous serions curieux de savoir de quelle inscription il s'agit, car nous n'en connaissons aucune de cette date. Continuons : «Le mot [l'auteur veut dire probablement le «nom»] implique une richesse en céréales et dérive probablement du sanskrit *jawa* «millet», «orge». Si les jeunes étudiants de l'Université de Londres ou d'ailleurs veulent vérifier cette assertion, ils seront surpris de trouver dans leur dictionnaire sanskrit que *jawa* (ou, en transcription usuelle, *java*), veut dire «rapide», etc., ce qui n'a rien à voir avec l'orge ou le millet. L'auteur a voulu dire *yawa* qui désigne en effet une céréale. Il peut s'agir d'une faute d'impression, mais dans un paragraphe étymologique, on doit regretter qu'elle ait passé inaperçue... [4].

Mais le plus beau est encore à venir : «Boro-budur, le grand monument bouddhique à «Kadu» [5] à Java, semble signifier «myriade de Buddha». On pourrait

---

Zangi ou *Hindī* et *Čini,* semble bien montrer que *ǧawi* en dépit de l'orthographe, doit venir de جاوه *Ǧāwa,* et a ici le sens géographique de «javanais» ou, plus probablement, de «provenant de l'Archipel indonésien».

(1) Le *MW* donne *Malaka* comme un nom de peuple mentionné dans le *Mārkaṇḍeyapurāṇa.* Il s'agit d'une liste de divers peuples énumérés dans LVII.33 de cet ouvrage. Mais le traducteur de ce *purāṇa,* Pargiter, considère qu'il s'agit d'une leçon erronée et qu'il faut lire *Malaja.* Cf. *Bibliotheca Indica,* New Series, n° 700, etc., p. 308 et note p. 308-309.

(2) Edition Sylvain Lévi, p. 51, note 1.

(3) Cf. Pelliot, *Deux Itinéraires,* p. 327, n. 4 et ce que nous disons dans le compte rendu du *Riwajat Indonesia* du professeur Poerbatjaraka p. 626-627 et les notes.

(4) Rappelons que l'inscription de *Kañjuruhan* datée de 28-11-760 EC. mentionne *yawa* et *yawika* dans leur sens botanique. Cf. l'article de De Casparis, *Nogmaals de Sanskrit-inscriptie op den steen van Dinojo* dans *TBG,* 81, 1941 : 501, vers 7, où cet auteur traduit ces deux termes respectivement par *gierst* et *rijst* soit «millet» et «riz». Nous ne savons sur quelle autorité il s'appuie pour cette traduction.

(5) Le texte a «at Kadu». Peut-être l'auteur croit-il qu'il s'agit d'une ville? Or ce nom désigne la «résidence» sur le territoire de laquelle se trouve le Bărā Budur. La forme correcte est Kĕḍu, attestée déjà en 764 Śaka comme nom de *wanua* (à peu près «village») sous la graphie *Kḍu.* Voir l'inscription de Tri Tĕpusan II du 11-XI-842 EC. publiée d'abord dans *OJO,* XVII (p. 20, l. 17) et à nouveau par De Casparis dans *PI,* I (p. 87, l. 17). Cf. la discussion de ce dernier auteur dans

sourire d'une telle assertion, même tempérée par le mot «seems», si elle se trouvait dans un guide de tourisme, mais dans un manuel d'Université, on ne peut que s'étonner de voir de telles étymologies présentées à des étudiants dont la plupart n'ont pas de moyen de vérification, du moins au début de leurs études, pour ne pas parler de l'«ordinary reader» qui, par définition pourrait-on dire, ne vérifie pas.

La confusion entre *budur* et *buddha* vient d'une orthographe défectueuse de Raffles *Budo*. Mais si, en anglais, la consonne *-r* est souvent à peu près inaudible, il n'en est pas de même en javanais où l'*r* est roulé très fortement. Il est possible que Raffles, ayant cru découvrir un rapport entre *budur* et *budā* ait, à cause de cela, souvent écrit *Budo* (1).

Il semble traduire ici Raffles littéralement, car ce dernier, (ou ses informateurs), voulant évidemment trouver une origine sanskrite à *Bārā*, aura cherché un mot sanskrit ressemblant au javanais *bārā* et, ayant trouvé que *bhara* et *bhāra* signifient entre autres «grand nombre», «multitude», il aura considéré que le sens convenait à peu près. D'où son «myriad Buddhas» qu'il faut comprendre semble-t-il, dans le sens vague de «multitude de Buddha» (2). Mais même si cette étymologie de la première partie du nom était acceptable, cela ne changerait rien au fait que *Budur*, vieux toponyme attesté dans le *Nāgarakṛtāgama* (77, 3), n'a aucun rapport avec Buddha, ce qui enlève toute vraisemblance à l'étymologie de Raffles (3).

L'auteur nous explique ensuite le toponyme soumatranais «Achin», par «le malais *acheh*» qui signifierait «sangsue de forêts» (4). Le dictionnaire de Wilkinson enregistre bien un mot *acheh* d'un dialecte non précisé («dialect uncertain») de Soumatra qui signifierait «leech». Nous ne savons donc de quelle région ce mot est supposé être originaire, mais cet auteur semble le relier au minangkabau *acat* (prononcé *aceq*) qui est un mot tout à fait différent. D'ailleurs si cette étymologie était correcte, le mot devrait s'expliquer par la langue locale. Or, le dictionnaire aceh-néerlandais de Van Langen qui date de 1889 a déjà fait remarquer que les petites sangsues portent dans ce pays le nom de *pacat*, comme en malais (javanais

PI, I : 154 et le schéma p. 159. La localité qui a donné ainsi son nom à toute une «résidence» existe encore (cf. Schoel, *Alph. Reg.*, p. 175 où il est orthographié «Kedoe»), mais elle n'est plus que «sous-district», donc siège d'un Camat (avant la guerre «Assistent Wĕdānā»). Située à une quarantaine de kilomètres au Nord-Ouest du Bārā Budur, elle n'est pas en rapport direct avec ce monument. Voir pour la place exacte, *Atlas van Tropisch Nederland*, feuille 21, D 3.

(1) Crawfurd (*Descr. Dict.*, p. 66, article «Boro-Budor») a une autre trouvaille étymologique : «The name is probably a corruption and affords no clue as to the origin or object of the building. Boro is, in Javanese, the name of a kind of fish-trap, and budor may possible be a corruption of the Sanskrit buda, «old». Il existe bien un mot javanais *bārā* qui désigne un appareil de bambou pour prendre des poissons (on en trouve un dessin dans Meyer, *Een Blik in het Javaansche volksleven*, I, 197), mais on se demande ce que ce mot viendrait faire dans un nom de stūpa. Quant au mot sanskrit qui signifierait «vieux» nous ne savons ce que Crawfurd a voulu dire — à moins qu'il n'ait eu en vue *vṛddha*...

(2) Il existe bien un mot *bara* qui est un nom de nombre et que nous étudierons à une autre occasion. Il ne veut d'ailleurs pas dire «dix mille» et il ne peut s'agir de ce mot dans le nom du Bārā Budur.

(3) D'autres étymologies ont été proposées par Purbācarākā et De Casparis. Nous pensons les étudier dans un article spécial.

(4) Il aurait fallu préciser que la forme locale est *Aceh* et non «*Acin*», ce que Crawfurd lui-même indique pourtant (*Descr. Dict.*, p. 2). La nasale des formes arabo-persane *Ācin*, anglaise *Acheen*, portugaise *Achem*, etc. (cf. le français *Atchin* et «*atchinois*»), ne semble apparaître nulle part dans les formes usitées en Indonésie, et doit donc être négligée dans la recherche de l'étymologie de ce nom.

Crawfurd ajoute à cet endroit : «but this word, which means «a wood-leech», does not, although naturalised, belong to any of the Malayan languages, but to the Telinga or Telugu of the Coromandel coast ...». Il faudrait le prouver.

pacĕt)[1]. Ce dictionnaire donne اچه *aceh* comme le nom d'un arbre qui ne se trouverait que dans le royaume de ce nom.

Le dictionnaire standard de la langue d'Aceh[2] a jugé inutile de reproduire la prétendue étymologie par le nom d'une sangsue, mais donne la substance d'une légende qui est à l'origine de l'étymologie mentionnée par Van Langen. Nous traduisons : « Selon la tradition, le nom d'Aceh serait une déformation d'un mot « kĕling »[3] *acih*, qui signifierait « sœur » et que des naufragés kĕling, arrivés à la côte du pays, auraient employé pour adresser les marchandes du pays. Selon une autre légende, il s'agirait d'un mot kĕling *aca* « beau » que des Kĕling auraient employé pour exprimer leur admiration devant la beauté d'un grand arbre à Campong Pande, Mŏnasah Kandang, sous lequel ils auraient cherché refuge pendant une forte averse. Cet arbre aurait depuis été appelé *baq siq aceh-aceh* et c'est aux alentours que le Dalam [Palais] se serait trouvé. Il n'existe maintenant aucun arbre de ce nom ».

Il est à peine besoin de faire remarquer le caractère hypothétique de telles légendes qui ont tout l'air d'explications après coup et dont on ne peut guère tirer quoi que ce soit d'utilisable dans la recherche d'une véritable étymologie[4].

Les sangsues et l'arbre ayant rempli leur rôle, nous nous contenterons de faire remarquer que contrairement à ce qui se passe pour plusieurs autres toponymes de Soumatra, *Aceh* ne se trouve pas cité dans la liste du *Nāgarakṛtāgama*, de sorte qu'il se *pourrait* qu'il s'agisse d'une dénomination relativement moderne. Il n'est pas possible d'aller plus loin sans une étude serrée de la question[5].

---

[1] Le minangkabau *aceq* (< *acat*) est une aphérèse de *pacat*.

[2] R. A. Dr Hoesein Djajadiningrat, *Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek*, 2 vol., Batavia, 1934.

[3] Dans un tel contexte, ce mot est bien vague. On peut le traduire par « Indien du Sud ».

[4] Le P. Favre (*Dict. Malais-Français* (1875), I, p. 62, sous اچه traduisait « petite espèce de sangsue qu'on trouve dans les bois » et expliquait le toponyme par la grande quantité de ces sangsues dans le pays. Le *Hobs.-Jobs.* (article *Acheen*), suivant, semble-t-il, la trace de Crawfurd, donne le tamoul « attai » en guise d'étymologie, et déclare aussi que le mot *aceh* ou *acih* signifie « a wood-leech ». Or, le mot tamoul அட்டை *aṭṭāi* signifie bien une sangsue, mais on oublie de nous dire comment une évolution phonétique de *aṭṭāi* à *aceh* serait possible, étant donné que le tamoul ட் = *ṭ/ḍ* correspond en malais à *t/d*. Cf. par exemple பெட்டி *peṭṭi*, malais *pĕti* « boite » ; de même கடை *kaḍāi*, malais *kĕdai* « boutique ». En outre, on a vu que c'est *pacat* qui signifie « sangsue » et non *aceh*.

Rigg, dans son *Dictionnaire soundanais* que nous avons déjà cité à plusieurs reprises, apporte quelque chose de nouveau, sinon de meilleur. Il prétend en effet (p. 2, *sub voce* « aché », note 1), que le mot est écrit en malais « اچس *achas* but pronounced as above, the last consonant being (mostly) omitted in Sumatran pronounciation ». Suit un renvoi à un article de Henny dans le *Tijdschrift voor Nederlandsch Indië*. Tant que cette prétendue forme *acas* n'est pas assurée, on ne peut guère tenir compte de l'opinion de Rigg. Le javanais moderne écrit ꦲꦕꦶꦃ *Acih* qui représente probablement une prononciation plus ancienne et serait dans ce cas la forme originale.

D'autre part, la transcription chinoise que l'on trouve dans le 明史 ou *Histoire des Ming* (derniers mots de la Notice consacrée au 蘇門答剌 Sou-men-ta-la, k. 325) est 啞齊 (et non, comme l'indique Groeneveldt dans ses *Notes*, *VBG*, 39, p. 92, n. 2, 亞齊). Cette dernière graphie se prononce d'ailleurs exactement de la même façon et est plus usuelle à l'époque moderne. La valeur actuelle est Ya-ts'i, mais le premier caractère représente régulièrement *a* en transcription. Le second peut se prononcer *ts'i* ou, s'il est employé pour le caractère 齋, il se prononce *tchai*, valeur utilisée dans les transcriptions de l'époque mongole (cf. Marian Lewicki, *La langue mongole des transcriptions chinoises du XIVe siècle*, Wroclaw, 1949, p. 32, n° 83 où le caractère vaut *jai*). Dans les deux cas, on a une transcription correcte du nom indonésien, mais l'orthographe javanaise et les formes des navigateurs nous portent à croire que la forme originale est *Acih*, ce qui correspond à la prononciation la plus usuelle du caractère chinois 齊.

[5] Signalons que la carte du 武備志 *Wou pei tche* ne donne pas « Aceh », ce qui plaiderait

Nous arrivons maintenant à une des perles de ce paragraphe : «Celebes — nous dit l'auteur — est selon Skeat une variante de Si Lebih «of Lebih»[1], a man's name, since many Malay place-names are derived from those of people»[2]. Avec tout le respect que l'on peut avoir pour Skeat, on ne peut dire qu'il ait eu ici la main heureuse, bien qu'il ait eu certainement raison de douter de la justesse de l'explication de Crawfurd par un (Pulo) Salabih qui est de la pure fantaisie[3].

Notons ici que la forme Sulawësi que l'auteur ne cite même pas et qui est redevenue le nom officiel en indonésien moderne, montre bien que le *s* final de Celebes n'est pas un pluriel et que l'usage néerlandais qui considère Celebes (écrit plus rarement Selebes) comme un singulier est dans le vrai. L'idée qu'il s'agissait d'un pluriel d'où l'habitude française de parler «des» Célèbes[4] est probablement due à une étymologie populaire de navigateurs car nous avons lu quelque part (nous ne pouvons retrouver maintenant où) que le nom serait une déformation de l'espagnol *Islas Célebres* ce qui est aussi purement fantaisiste[5]. Si l'on veut donc conserver cette forme, il faudrait écrire en français Célèbès ou mieux Sélèbès[6] et, au lieu de dire «aux Célèbes», on devrait dire à Sélèbès comme on dit à Java, à Soumatra, etc. Actuellement, le mieux est de dire et d'écrire à Sulawësi, puisque le gouvernement indonésien a repris cette forme comme désignation officielle de l'île.

L'auteur continue en disant que «Kedah (Quedda)» peut être dérivé de l'arabe *kedah* «gobelet»[7] bien que certaines autorités pensent qu'il vient du mot indien

---

pour l'ancienneté des données reproduites dans cette carte et le caractère relativement moderne du nom d'Aceh. (Sur le *Wou pei tche*, cf. Pelliot, *Coutumes du Cambodge*, p. 78, n. 2.) Le *Ming-che* considère d'ailleurs *Aceh* comme un nouveau nom de Sou-men-ta-la.

[1] Nous ne voyons pas comment le mot *Si*, qui est le déterminatif personnel bien connu, peut être traduit par «of».

[2] Nous aurions été reconnaissant à l'auteur de produire d'autres exemples — et de meilleurs — de cette assertion de Skeat.

[3] On trouvera dans le *Hobs.-Jobs.*, p. 180 (article «Celebes») encore d'autres étymologies qui se valent.

[4] En ne prononçant pas le *e* de la dernière syllabe alors qu'en néerlandais, s'il est atone, il est articulé distinctement.

[5] Sur la carte dessinée par Tomaschek d'après des documents portugais pour l'ouvrage de Bittner, *Die Topographischen Capitel des Indischen Seespiegels Moḥît* (Wien, 1897), on trouve la pointe N.E. de l'île appelée *Punta dos Çelebres.*

D'autre part, Hinloopen Labberton, dans son *Geïllustreerd Handboek van Insulinde* (Amsterdam, 1910), *Index*, p. 12, sous «Sélébes», considère que ce nom «est peut-être une déformation de Salabih, le sanctuaire (tabernacle) des Alfoures»... Nous ne nous attarderons pas non plus sur cette explication.

[6] Il n'y a en effet pas plus de raison d'écrire dans ce mot un *c* qu'il n'y en aurait de conserver l'orthographe *Çamatra* qui a été courante chez les navigateurs et les cartographes portugais pour Soumatra.

[7] Il n'y a pas de mot arabe *kedah* dans ce sens. M. H. veut sans doute dire قدح *qadaḥ* qui est traduit couramment par «coupe», «gobelet». Le *Lexicon* de Lane (p. 2493) citant le *Qāmūs*, donne, en plus du sens usuel de «certain vessel for drinking», celui de «vessel used for milking, sometimes made of camel's skin and sometimes of wood». Doxy, *Supplément*..., II : 312 enregistre aussi ce mot dans le sens de «pot à une anse», «jatte de bois», etc. Enfin, Sauvaget, dans sa *Relation de la Chine et de l'Inde* (1948), p. 57, n. 3 du paragraphe 34, déclare de son côté : «*Qadaḥ* est primitivement le vase de bois dans lequel on trait le bétail; c'est par excellence le vase à boire du Moyen Age oriental, ayant la forme de notre bol (la traduction par «coupe», usuelle, est inexacte). L'usage du gobelet est relativement récent.» Il renvoie pour des illustrations de *qadaḥ* à G. Migeon, *Manuel d'Art musulman*, 2e éd., Paris, 1927.

Il existe un mot malais *kĕdah* dont le sens est «ouvert», «(bouche) bée». L'expression *mangkuk kĕdah* est bien traduite par Wilkinson dans son *MEDRom*, I : 525 par «wide-mouthed bowl», mais c'est *mangkuk* qui veut dire «bol», «tasse»; *kĕdah* n'a en soi rien à voir avec un bol (et donc

kheda, nom d'une enceinte dans laquelle on attire les éléphants sauvages. Ces deux étymologies sont encore fantaisistes et lorsqu'on est si bien parti, pourquoi ne pas citer le sanskrit *kheṭa* «village» qui a même une variante *kheḍa* (cf. le *Dictionnaire* de *MW*) qui offrirait au moins un sens plus raisonnable?[1]. D'ailleurs,

---

avec l'arabe قدح) ainsi que le montre bien l'expression *tidur tĕrkĕdah* «dormir sur le dos, les jambes écartées». Malgré cela, Klinkert (*Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek* — nous abrégerons en *NMNW* — s. v. كده *kĕdah*, enregistre aussi un sens de «plat ou assiette en terre», ce qui est encore autre chose.

Il y a bien un mot indonésien de sens apparenté et qui y ressemble : c'est le mot *kĕda* traduit dans le *MEDRom*, I : 524 par «bol en porcelaine à couvercle». Klinkert dans son *NMNW*, s. v. كدا *kĕda*, déclare : «sorte de petits pots de terre, noirs et vernissés que l'on importe de Chine». L'abbé Favre dans son *Dict. mal.-fr.* (I, 315), explique *kĕda* (qu'il écrit كد) par : «sorte de petits pots de terre, noire, vernissée, venant de Chine». Ces deux derniers auteurs ont évidemment puisé à une source commune, mais leur explication diffère assez de celle de Wilkinson. Le *KUBI* de Purwâdarmintâ écrit *kĕda(h)* et considère donc les deux formes comme des variantes d'un même mot, ce qui est possible, mais devra être recherché à part. Il traduit «sorte de tasse à couvercle».

Le mot existe également en javanais : *kĕdå*. Pigeaud dans son *JNHW*, le traduit par «sorte de bol ou tasse en porcelaine, assez grand, avec couvercle». Le *JNHW* de Gericke-Roorda donnait déjà cette traduction mais en ajoutait une autre, d'après une autre source : «pot cylindrique en porcelaine ou en terre, par exemple pour conserver le sucre». On voit qu'il y a des divergences assez grandes dans les explications des lexicographes. Ce mot n'est pas dans les vocabulaires vieux-javanais et nous ne savons s'il est ancien.

En résumé, si ces différents mots présentent une parenté sémantique, il semble que les vagues analogies phonétiques soient fortuites.

(1) Ce mot se continue en langue moderne sous la forme *kheṛā* (avec un *ṛ* rétroflexe : hindi खेड़ा, urdu کھیڑا) dans le sens de «village». Le mot signifiant «enceinte pour capturer les éléphants» par contre, est *khedā* (avec un *d* dental), en écriture originale खेदा et کھیدا, qui existe aussi en bengali exactement sous la même forme *khedā*. (Nous n'avons à notre disposition que le *Student's Dictionary of Bengali Words and Phrases*, de Benimadhav Ganguli, 13th. ed., Calcutta, 1930.)

Le *Hobs.-Jobs.* (p. 476) sous «Keddah», donne bien le mot comme usité au Bengale, mais n'en mentionne pas l'emploi en Malaisie. Il ne dit rien non plus d'un rapport quelconque avec le toponyme malais. Au mot «Quedda» par contre (p. 750), il reproduit l'explication de Crawfurd sans dire ce qu'il en pense. Mais il cite ensuite l'opinion de Skeat qui a du moins été ici plus prudent, car ce dernier fait remarquer à juste titre que le mot malais se prononce *kĕdah* (donc avec *pĕpĕt*), alors que le prétendu mot malais de Crawfurd est *kedah*. Beaucoup d'Européens ayant de la difficulté à prononcer le *pĕpĕt*, la confusion en a peut-être été facilitée, mais, du point de vue malais, les deux voyelles sont dans un tel cas parfaitement distinctes.

Pelliot, discutant la localisation du 羯荼 *Kie-tch'a* de Yi-tsing (*Deux It.*, p. 331, n. 6), s'est laissé influencer par la présence, dans le *Dictionnaire malais-français* de l'abbé Favre (I, p. 315), d'un mot orthographié كده et transcrit *kedàh* (dans notre système *kĕdah*), qui signifierait «piège, installation pour prendre les éléphants», sans aucun exemple ou la moindre référence. Il est en fait extrêmement douteux que ce mot existe en malais. Pelliot déclare lui-même qu'il ne se trouve ni dans le dictionnaire de Klinkert, ni dans celui de Von de Wall. Disons que Klinkert, déjà dans la seconde édition de son *NMNW* (1902), ainsi que dans la troisième édition de la version de poche de cet ouvrage en caractères latins (1918), enregistre cependant un *kĕdah* et le traduit comme Favre (ce dernier serait-il sa source?). Ces auteurs ont transféré au mot malais *kĕdah* qui signifie en réalité «grand ouvert», le sens d'un mot indien *khedā*, non attesté en malais, qui veut dire «piège à éléphants». Ceci, uniquement pour expliquer l'étymologie de Crawfurd. Et c'est probablement de Klinkert que le prétendu mot malais a passé dans le *Kamus Indonesia* de E. St. Harahap (9ᵉ éd., 1951, Bandung) où il est écrit aussi «kedah» (pour nous *kĕdah*) au lieu de «kĕdah» (=*kedah*). C'est une imprudence que le *KUBI* de Purwâdarmintâ n'a pas commise car il ne parle pas du piège à éléphant, ce qui est préférable.

Wilkinson, qui enregistre pourtant beaucoup plus de mots dialectaux que les autres lexicographes, ne donne pas non plus *kĕdah* dans ce sens, mais uniquement dans celui de «wide open», comme on vient de le voir plus haut. Or, le mot «indien» ayant une voyelle *e* et non un *pĕpĕt*, une parenté est *a priori* extrêmement douteuse. Si le mot bengali *khedā* est connu en Malaisie (ce qui est fort douteux car Wilkinson ne le donne pas non plus), il faudrait savoir s'il est vraiment prononcé *kĕdah* ce qui serait étonnant (surtout le *-h* final) ou bien *keda*, à quoi devrait normalement aboutir

s'il s'agissait d'un mot arabe « kedah » ou autre, on ne voit pas pourquoi on trouverait la forme arabe كلة Kalah chez les voyageurs [1]. M. Hall fait lui-même remarquer que le mot indien *kheda* est rendu en malais par *kubu* [2].

Nous terminons ce paragraphe par où il aurait dû commencer, c'est-à-dire en faisant remarquer que le moderne *Kĕdah* est mentionné dans le *Nāgarakṛtāgama* (14, 2) sous la forme *Kĕḍa*, qui est évidemment plus ancienne et correspond à la transcription chinoise 羯荼 qui représente une forme ayant un *ḍ* rétroflexe. On voit ainsi que l'étymologie « indienne » qui exige *e* au lieu du *ĕ* javanais et malais n'a pas la moindre vraisemblance [3].

Pour terminer, l'auteur déclare : « L'origine du nom désignant les Iles aux Épices, les Moluques, est inconnue. Les Portugais les appelaient les îles Maluko. Une dérivation suggérée est l'arabe *Jazirat-ul-Muluk*, « îles des Rois », parce que chacune d'elles avait son propre roi !... » Ici du moins, l'auteur est moins affirmatif, mais l'étymologie « arabe » est typiquement populaire et n'a aucune valeur [4]. Si les Portugais écrivaient « Malucco » ou « Maluko », c'est parce qu'ils transcrivaient plus correctement que leurs successeurs le mot original qui se présente dans le *Nāgarakṛtāgama* (14, 5) sous la graphie *Maloko*, tandis que la forme qui s'est conservée en malais et qui est redevenue officielle dans la nomenclature administrative indonésienne est *Maluku* [5]. Ici la forme néerlandaise (Molukken, qui est un

un original *khedā*. Il est à craindre que Favre n'ait enregistré ce *kĕdah* que sous l'influence de l'étymologie de Crawfurd qui déclare froidement (*Descr. Dict.*, p. 361, article « Queda ») que « the word signifies in Malay « an elephant trap ». Il ne prouve, croyons-nous rien par lui-même, et le fait que Klinkert l'ait ensuite suivi ne peut être d'aucun poids tant que le mot n'est pas attesté de façon certaine en malais dans ce sens.

La carte du *Wou pei tche* a une nouvelle orthographe, car elle appelle l'embouchure d'une rivière 吉達港 *ki-ta kiang* « le port de Ki-ta » où la voyelle de la première syllabe est certainement en fonction de *pĕpĕt*, ce qui suppose un original *kĕda*. Il doit s'agir de la rivière *Kĕdah*, un *-h* final devant disparaître dans une transcription chinoise. Cf. cependant les doutes relevés par M. J. V. Mills « Malaya in the *Wu-pei-chih Charts* » dans *JMalBrRAS*, XV, 1937, part III, p. 14-15.

Nous ne pouvons songer à étudier ici cette question plus à fond, car elle exigerait un article spécial, en particulier par suite des nombreuses variantes chinoises et arabes. Nous renvoyons pour l'instant, en dehors des *Deux It.*, de Pelliot, toujours indispensable, à l'article magistral de M. G. Cœdès, *Le Royaume de Çrīvijaya*, *BEFEO*, XVIII, 6 (1918) pour les formes sanskrite *Kaṭāha* et tamoule *Kaḍāram*, et l'équivalent sémantique *Grahi* attesté aussi comme toponyme. Cf. de plus Ferrand, *Le K'ouen-louen...*, en particulier *JA*, 11e série, XIV, 1919, p. 214-238, dont certains détails seraient à revoir de très près, et l'article de M. Mills que nous venons de citer.

[1] Cf. ce que dit Sauvaget dans sa *Relation de la Chine et de l'Inde* (1948), p. 43, § 15, note 1.

[2] C'est exact en soi, mais le mot malais *kubu* n'a quelque chose à voir avec les éléphants que si l'on y ajoute le mot *gajah*. Employé seul, il ne signifie qu'un lieu d'habitation entouré d'une enceinte fortifiée, un camp, etc. Il en est de même du vieux javanais *kuwu* et de son dérivé *pakuwwan* et ces mots, attestés dans l'ancienne littérature, ne se rapportent nullement à des éléphants.

[3] A propos de la question de savoir si le *h* final fait bien partie du toponyme alors qu'un document du XIVe siècle EC., le *Nāgarakṛtāgama*, écrit *Kĕḍa*, nous ferons seulement remarquer que le mètre exigeant à cet endroit une syllabe brève, la suppression du *h* a pu se faire pour des raisons métriques. En tout cas, un ouvrage (dont les manuscrits sont, il est vrai, plus récents que le *Nāg*), le *Calon Arang*, qui donne toute une série de noms de pays considérés comme reconnaissant la suprématie de Airlangga, écrit *Kĕḍah* (cf. l'édition du professeur Purbăcarăkă dans *BKI*, 82, 1926, p. 136, début du chap. 1). Cette graphie n'est donc certainement pas moderne.

[4] On remarquera que جَزِيرَة *ǧazira(t)* qui est un singulier, est traduit par « îles » au pluriel. Or, les pluriels de ce mot sont جُزْر *ǧuzr*, جُزُر *ǧuzur* et جَزَائِر *ǧazā'ir*. Le لِسان العرب indique en outre un pluriel des pluriels جُزُرات *ǧuzurāt*. Il faudrait, pour pouvoir traduire par « îles » supposer une forme جَزِيرات **ǧazirāt* qui n'est peut-être pas absolument impossible théoriquement, mais qui n'est certainement pas usuelle. Ce détail aurait déjà dû faire réfléchir ceux qui ne se contentent pas de vagues à-peu-près.

[5] Comme il semble peu probable que des raisons métriques aient pu influer dans le *Nāg*.

pluriel) est peut-être due à l'interprétation «arabe», de même que la forme française de Sulawĕsi est due à l'interprétation «espagnole»[1]. M. H. termine cette excursion étymologique en reproduisant la remarque de Skeat qui déclare que si «les Moluques» sont mentionnées comme il le semble dans l'*Histoire des T'ang* sous la forme Mi-li-ku, «le nom est peut-être trop vieux pour être arabe». Cette prudence est fort louable, malheureusement l'argument est faible[2]. En tout cas

---

sur le choix de la voyelle (on pouvait tout aussi bien écrire ū pour obtenir la longue nécessaire) il est possible que le *o* rende ici un *u* ouvert, à moins qu'il ne s'agisse d'une forme dialectale avec *o* fermé. Dans le *Calon Arang* que nous venons de citer ci-dessus à propos de *Kĕḍah*, ce toponyme est écrit *Moloko*. S'agit-il d'une variante ou simplement d'une assimilation de la première voyelle aux deux autres?

Il est curieux de constater que la forme européenne la plus ancienne mentionnant ce toponyme, une lettre de Amerigo Vespucci de 1501, écrit «*Maluche*» (déjà avec un pluriel italien!, cf. *Hobs.-Jobs*, p. 575-576). La carte de Diogo Ribeiro de 1529 a «*prouincia de Maluco*» où ce mot est au singulier. Les formes avec *Ma-* sont d'ailleurs courantes chez les géographes du XVIe siècle alors que les langues européennes modernes utilisent une forme en *Mo-*. La variante du *Calon Arang* comparée à celle du *Nāg.* et au *Maluku* moderne, suggère que les deux formes existaient déjà côte à côte en Indonésie il y a plusieurs siècles. Cf. aussi Ferrand, *JA*, 11e sér., XIII, p. 279-282.

(1) La forme usuelle anglaise est aussi un pluriel «Moluccas». Le *Hobs.-Jobs* (p. 575) semble accepter l'étymologie «arabe» sans faire la moindre restriction sur sa vraisemblance. Yule est cependant plus circonspect (p. 376) pour une étymologie proposée par Van Muschenbroek qui veut faire venir ce toponyme d'un mot *kolano* qui, dans la langue locale signifie «roi», de sorte que «à la longue, les îles et les états *des* Molokos devinrent les îles et les états Molokos»...

Dans la Liste de mots de la langue de Ternaté, *Woordenlijst van het Ternatesch*, Semarang, s. d. (env. 1917) dressée par J. Fortgens, on trouve en effet le mot *kolano* dans le sens de «roi» avec un renvoi au malais *kĕlana*. Ce dernier mot désigne l'équivalent indonésien des «chevaliers errants» du Moyen Age européen, quelquefois avec un sens péjoratif. Dans le Théâtre javanais, le *Kĕlânâ* est toujours un étranger venant de «l'autre côté de la mer», «d'outre-mer» (*sabrang*), de caractère violent et semi-démoniaque. Les masques de *Kĕlânâ* sont de couleur rouge foncé avec un nez très allongé. La danse classique du *Kĕlânâ* est, avec des différences de style à Solo et à Jokya, une des plus belles du répertoire chorégraphique javanais. Voir pour celle-ci (Mme) A. J. Resink-Wilkens, *De Klana-dans* dans *Djâwâ*, IV (1924), p. 99 et suiv.

Nous n'avons pas les moyens de rechercher ici s'il y a une parenté étymologique entre le mot de Ternaté *kolano* et le *kĕlânâ* de l'Indonésie Occidentale, ce qui est fort possible. Dans ce cas, le mot javanais serait un emprunt à la langue de Ternaté et aurait fini par être employé dans la littérature épique (cycle de Pañji en particulier) et le Théâtre, pour tout prince non javanais. Mais il ne faut pas oublier que le mot est déjà attesté dans le *Rāmāyaṇa*, dans le *Bhāratayuddha* qui est daté d'une façon précise (6-IX-1157 EC.), etc. S'il s'agit d'un emprunt, ce dernier serait donc déjà ancien.

Quoi qu'il en soit de cette étymologie possible du *Kĕlânâ* javanais, le mot *kolano* lui-même n'a rien à voir avec le toponyme *Maluku*, toute parenté phonétique entre les deux étant exclue. Comme vraisemblance, l'explication de Van Muschenbroek ne vaut même pas l'étymologie «arabe» qui avait au moins pour elle une vague analogie phonétique.

(2) Il s'agit de 迷黎車 Mi-li-tch'ö, mentionné dans l'*Ancienne Histoire des T'ang* pour déterminer la localisation du 墮婆登 T'o-p'o-teng. Dans l'*Histoire des Ming*, apparait le 美洛居 Mei-lou-kiu dont la valeur de transcription est à peu près **Mi-lu-ku*, ou, en prenant le *-i* du premier caractère en valeur de *pĕpĕt*, ce qui est plus vraisemblable, **Mĕ-lu-ku*. Groeneveldt identifie ce toponyme au premier, ce que les textes chinois ne font pas. «Mei-lou-kiu» représente certainement Maluku. Mais, en dépit d'une vague analogie phonétique, le Mi-li-tch'ö des T'ang est un mot différent qui a une valeur approximative de transcription **Mi-li-ca*, **Mi-ri-ca*, **Mĕ-li-ca* ou **Mĕ-ri-ca*.

Une valeur qui se présente à l'esprit immédiatement est *Mleccha* car parmi les transcriptions de ce mot, on en trouve une, 蜜利車 *mi-li-tch'ö*, qui, phonétiquement parlant, équivaut exactement à 迷黎車. Mais du point de vue géographique, cette restitution ne nous apprend pas grand chose. Si le T'o-p'o-teng pour lequel nous avons proposé (cf. ci-dessus, p. 612, n. 4) une restitution provisoire *Dua Batang est bien à Soumatra, il pourrait s'agir d'une région non indianisée de cette île.

Même si l'on choisissait pour se rapprocher phonétiquement de Maluku la seconde lecture de 車, actuellement *kiu*, qui pourrait valoir **ku* ou **gu*, on n'y gagnerait rien, étant donné la position du 迷黎車 à l'Ouest du T'o-p'o-teng qui est lui-même à l'Ouest du Ho-ling. Ce pays ne

le pluriel est faux et s'il y a une étymologie à chercher, c'est dans les langues indonésiennes et non dans des acrobaties phonético-étymologiques de noms étrangers.

A en croire certains auteurs, on dirait vraiment que les habitants de l'Archipel n'ont jamais su donner de nom aux lieux qu'ils habitaient avant que des étrangers viennent leur rendre ce service. Pourtant, en particulier en ce qui concerne Java et Bali, les textes épigraphiques fournissent des centaines de toponymes dont beaucoup n'ont rien à devoir à des langues étrangères, même au sanskrit. Et si nombre d'inscriptions sont encore inédites, il en est suffisamment d'accessibles pour pouvoir constater leur richesse en toponymes. Crawfurd n'avait rien de ces matériaux à sa disposition et on ne peut guère lui en vouloir de s'être laissé emporter par son imagination. Mais il est temps que l'on rompe résolument avec cette manie d'expliquer à tout prix l'étymologie d'un toponyme indonésien par un terme sanskrit ou arabe qui lui ressemble tant bien que mal et plutôt mal que bien, avec un mépris total des documents existants.

Et puisque nous sommes dans un *Manuel d'Histoire orientale,* il eut été plus intéressant pour le lecteur d'avoir une idée des dates approximatives auxquelles les noms des îles les plus importantes de l'Archipel indonésien apparaissent dans les documents anciens, qu'il s'agisse des inscriptions indonésiennes [1], des sources chinoises [2] ou encore des relations arabes et persanes [3]. De tout ceci pas un mot. On ne peut que le regretter. Et que penser d'un manuel d'histoire où l'on ne trouve pas la moindre mention non seulement du Ḍa Punta Hiyang Śrī Jayanāśa, mais même de Śrī Wijaya? Il en est de même pour Ādityawarmma, et pourtant le nom de ce dernier roi a été révélé par Kern avec quelques dates de son règne il y a plus de soixante ans.

Sous *iv* (p. 111), l'auteur donne quelques toponymes viêtnamiens et une liste de termes géographiques khmèrs. Nous ne dirons rien des fautes d'impression des mots viêtnamiens, car il y avait là peut-être des difficultés typographiques insurmontables pour une imprimerie anglaise, bien qu'on ne voie guère pourquoi l'accent grave est rendu par le signe de la longue! Faute d'interprétation par le typographe d'un manuscrit peu clair? Quoi qu'il en soit, et surtout dans ce cas, il eût mieux valu supprimer tous les signes diacritiques, comme cela arrive la plupart du temps dans les cartes géographiques et les ouvrages non spécialisés, que de donner la moitié (ou moins) des accents et autres signes diacritiques, ou encore d'en donner de faux. En ce qui concerne les explications, sans être viêt-

---

peut donc avoir aucun rapport avec Maluku, contrairement à ce que Groeneveldt a cru, par suite de l'erreur qu'il a commise sur la position respective du T'o-p'o-teng et du Ho-ling et qui a été relevée par Pelliot dans *Deux It.*, p. 279-280.

En chinois, on utilise maintenant (au moins en Indonésie) 馬鹿姑 *ma-lou-kou* donc *Maluku* qui est évidemment une transcription de la forme indonésienne.

(1) Par exemple les transcriptions de Brandes publiées en 1913 par Krom sous le titre *Oud-Javaansche Oorkonden* (abrégé couramment en *OJO*), et de nombreux textes épigraphiques publiés avant ou après ce recueil.

(2) Dont un grand nombre de textes ont été rendus accessibles en traduction anglaise par Groeneveldt depuis 1880 dans ses *Notes on the Malay Archipelago* publiées d'abord dans *VBG*, 39 et réimprimées ensuite dans les *Essays relating to Indo-China*, 2e série, t. I. Cf. de plus la magistrale étude de Pelliot, *Deux Itinéraires*, parue dans le *BEFEO*, IV en 1904, sans compter de nombreux articles du *T'oung-Pao*, etc.

(3) Cf. en particulier Ferrand, *Relations de Voyages*..., 2 vol., Paris, 1913. Récemment l'excellente réédition par Sauvaget des أخبار الصين و الهند *'Aḫbār aṣ-Ṣīn wa l-Hind* (*Relation de la Chine et de l'Inde*), Paris, 1948.

namisant, on s'étonnera de voir Hà-nội rendu par «on the river» (au lieu de : «à l'intérieur [de la courbe] de la rivière» 河內), Sơn Tây par «*eastern* mountain» (au lieu de : «à l'Ouest de la montagne» 山西) et Hà-đông par «*populous* river»! (au lieu de : «à l'Est de la rivière» 河東)...

A propos de la traduction de Cửa Việt par «gate of the Việt», qui est correct, l'auteur aurait pu ajouter que ce mot Việt qui est le chinois 越 maintenant prononcé *yue* en *kouo-yu*, est le vieux nom du pays qui n'a jamais cessé d'être employé au Việt-Nam, le terme 安南 An-nam étant une expression coloniale chinoise signifiant à peu près «le Sud Pacifié». Ceci n'était pas sans intérêt puisque ce mot *Việt* est redevenu officiel avant la parution du volume (1951) dans le terme Việt-Nam (le «Viêt méridional»), ce qui aurait permis de remplacer le mot *Annamese* «Annamite» par *Vietnamese* «Viêtnamien»[1].

Le *Quatrième Chapitre* (p. 112-126) est formé par un «Glossaire choisi» de mots viêtnamiens, birmans, cambodgiens, chams, lao, malais et thaïlandais.

Nous n'insisterons pas sur le choix des mots que l'on trouvera (ou que l'on ne trouvera pas) et nous nous contenterons d'examiner certaines définitions[2].

Faisons remarquer en passant que l'expression «Dutch Indonesia» que l'on trouve à plusieurs reprises (par exemple p. 112 au mot «Afdeeling») est hybride car il n'y a eu, officiellement, que «Nederlands(ch) Oost-Indië» que l'on peut rendre en anglais par «Netherlands East India» ou à la rigueur par «Dutch India», mais l'expression la plus courante en anglais était sauf erreur «(Netherlands) East Indies». Après la dernière guerre mondiale, le mot *Indonesia* (ou, dans sa forme néerlandaise, *Indonesië*), était employé par une tolérance dictée par la situation politique, mais strictement parlant, l'expression Nederlands-Indië avait seule

(1) Cf. à ce sujet Cl. Madrolle, *Un peu d'histoire indochinoise. Annam, Vietnam* dans *Cahiers de l'EFEO*, suppl. E, 1945, Paris, 1946, p. 7-10.

(2) On reste pourtant rêveur en constatant la présence du mot «Wedono» (= Wědânâ) qui désigne un fonctionnaire de l'Administration civile, alors qu'on chercherait vainement «Bupati» (ou la forme néerlandaise équivalente «Regent»), ou encore «Patih» dans son sens administratif d'avant la guerre d'«Adjoint au Régent». «Lurah», «Pĕrbĕkĕl», etc. sont aussi absents.

De même, puisqu'on a enregistré «Afdeeling» qui est un terme technique de l'Administration indo-néerlandaise, et «Residency» qui en est une traduction, pourquoi ne trouvons-nous ni «Gewest» (= province), ni «Regentschap» à sa place alphabétique, pas plus que «District», «Onder-district» ou «Gemeente» (= Municipalité)?

D'autre part, et sans vouloir entrer dans les détails, pourquoi citer le *Sarikat Islam* et le *Budi Utomo*, ce qui va de soi, mais ne rien dire du *Parindra* qui était avant la dernière guerre un des partis politiques les plus importants?

Pour terminer, nous nous demanderons pourquoi, puisque le *dourion*, ou *Durio zibethinus* Murr. a eu l'honneur d'être cité (on dirait que c'est le seul fruit de l'Indonésie!), pourquoi ne trouvons-nous pas, parmi les fruits les plus courants de cette région :

Le ramboutan, *rambutan* qui est le *Nephelium lappaceum* L., (en anglais rambotang ou rambutan);
La sapotille, *sawo* = *Achras Zapota* L. (sapodilla plum ou naseberry);
Le blimbing, *bĕlimbing* = *Averrhoa Bilimbi* L. (belimbee);
La carambole, *bĕlimbing manis* = *Averrhoa Carambola* L. (carambola);
La pomme cannelle, *srikaya* = *Anona squamosa* L. (sugar-apple);
La mangue, *mangga* = *Mangifera indica* L. (mango);
Le mangoustan, *manggis* = *Garcinia Mangostana* (mangosteen);
Le jacquier, *nangka* = *Artocarpus integra* (Thunb.) Merr. (jack-fruit), etc.

Et ne devrait-on pas trouver dans un tel vocabulaire, si concis soit-il, des mots aussi usuels dans l'anglais d'Extrême-Orient que «godown» et «chop»? Les formes indonésiennes sont *gudang* «hanggar», «magasin» et *cap* «sceau», «cachet», ce dernier étant un emprunt au persan چاپ *čāp* «impression».

une valeur juridique. Plus tard est apparu le terme « Verenigde Staten van Indonesië », donc États-Unis d'Indonésie (alors en formation), ou, en anglais, « the United States of Indonesia ». Actuellement le nom officiel est *Republik Indonesia* « République Indonésienne ».

Examinons maintenant quelques-uns des mots cités se rapportant à l'Indonésie.

Areca. La forme javanaise (ancienne et moderne) du *pinang* malais (noix d'arec) n'est pas *jambi* mais *jambe.* Quant au balinais *banda,* nous nous demandons ce que l'auteur veut dire. Le mot balinais est *buah* (littéralement « fruit », donc le « fruit par excellence ») avec, comme forme polie, *jambe.* Le mot *bandă* existe bien, mais avec un tout autre sens [1].

Comar. La forme chinoise indiquée (pour une fois que l'on en cite une) comme nom du Cambodge ne saurait être *Chin-la* que dans une transcription tout à fait vieillie. Il doit s'agir de 眞臘 donc, dans la transcription du dictionnaire de Giles, *Chên-la* (nos 589 et 6667) [2] ou, en transcription française, *Tchen-la.* Dans le système *Gwoyeu romatzyh* utilisé aussi à la section IV de ce volume, on aurait *Jen-lah.* La forme *Comar* est une transcription approximative européenne du mot arabe et non le mot arabe lui-même comme on pourrait le croire en lisant ce que l'auteur a écrit. La forme arabe est قمار *Qumār.* C'est évidemment une transcription du mot *Khmer.* Notons qu'en vieux javanais on trouve *Kmir* (à prononcer *Kĕmir*) sur des inscriptions de Airlangga.

Durian « a le même nom dans tout l'Extrême-Orient. Un mot purement malais ». On dirait que c'est une exception? Notons qu'en javanais on dit *duren.*

Kawi. « The ancient and recondite language of literature, law and religion in Java and Bali. » Ici encore les sources de l'auteur ne sont guère « up to date ». Il y a tout de même un certain temps que dans les articles scientifiques, le mot *kawi* a presque entièrement fait place au terme beaucoup plus adéquat de « vieux javanais ». En javanais moderne, le mot *kawi* désigne la langue littéraire (surtout poétique) qui a, comme dans d'autres langues, ses mots plus ou moins affectés. Mais si l'on ne parle pas javanais, il n'y a aucune raison d'employer le mot *kawi* dans le sens de l'ancienne langue qu'il est beaucoup plus précis d'appeler « vieux javanais ». Si le mot *kawi* a été employé par les premiers Européens pour désigner le vieux javanais, c'est que leurs informateurs javanais y voyaient une langue qui, de même que leur idiome poétique, différait de la langue parlée. Ce n'est pas entièrement faux, mais si certains mots vieux-javanais sont encore en usage en *kawi,* l'inverse n'est pas exact et les deux langues diffèrent nettement. En vieux javanais et en balinais *kawi* veut encore dire « poète ».

Krama. « Nom javanais pour le dialecte cérémonial. Est apparemment dérivé de *kerama* (*kerma*), mot malais signifiant une « malédiction », un « charme maléfique. »

---

[1] Le glossaire en six langues que Raffles a publié dans son *History of Java* (Appendix E) donne correctement (p. CI) pour le javanais *jambe* et *wohan* (forme polie) et pour le balinais *pinang, jambe* et *buah. Pinang* était probablement compris à Bali, mais les mots proprement balinais sont *buah* et (forme polie), *jambe.* La bévue reproduite par M.H. vient en droite ligne du *Descr. Dict.* de Crawfurd, p. 20, article « Areca ».

[2] Pour ne citer que les caractères les plus usuels employés pour transcrire ce nom. Nous ne parlons pas des variantes.

Pour une fois une étymologie par le malais, mais complètement fantaisiste [1]. Il s'agit probablement d'une réinterprétation de ce que dit Wilkinson [2]. Le mot *krâmâ* est certainement d'origine sanskrite. Déjà en vieux javanais, il présente une grande variété de sens. Celui, pour ainsi dire technique en langue moderne est «langue polie» — et non «dialecte cérémoniel» car le *krâmâ* n'est pas cérémoniel et seul le *krâmâ inggil* pourrait à la rigueur être appelé ainsi. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un dialecte et le mot *krâmâ* vient certainement de la forme *akrama* que l'on trouve dans le *Nāg.* avec le sens de «en ordre», «convenablement», etc., donc «policé». On a un sens voisin dans l'expression *tâtâkrâmâ* qui désigne les règles de la bienséance. Le sens de «malédiction» qu'a en *malais* le mot *kĕrama* ou *kĕrma* (qui ne sont que des variantes phonétiques de *krama*) est un développement sémantique indépendant et n'a aucun rapport spécial avec le mot *javanais* désignant la «langue polie». On ne voit pas comment le sens de «malédiction» pourrait s'appliquer à des formes de politesse!

Dans un vocabulaire aussi restreint que celui-ci, on se demande ce que viennent faire des explications de ce genre. Il eut mieux valu faire remarquer que *krâmâ* et *krâmâ inggil* (ce dernier terme n'est même pas mentionné) peuvent se rendre rigoureusement par «termes polis» et «termes honorifiques», mais que dans la langue usuelle, on dit en javanais parlé *bâsâ*, ce qui signifie qu'on utilise en parlant pour autant qu'ils existent les termes honorifiques et, à leur défaut, les mots simplement polis [3].

Kris. «Abréviation de *keris* «dague.» Nous avons ici une nouvelle perle [4]. Il nous semble que le mot «abréviation» a un sens précis qu'il est inutile de rappeler ici. Or, les deux formes *kris* et *kĕris* sont tout simplement deux variantes *orthographiques* du même mot et ce, dans l'alphabet javanais aussi bien que dans l'alphabet européen : ꦏꦼꦫꦶꦱ꧀ *kĕris* et ꦏꦿꦶꦱ꧀ *kris*, la prononciation restant la même. A moins que l'auteur qui écrit *keris* — alors que dans son système il devrait écrire *kĕris* — ait mal interprété l'orthographe de Crawfurd et ait cru que le mot se prononce *kèris;* dans ce cas il appellerait «abréviation» la chute prétendue d'un *è?* Il va de soi que nous nous garderons de le suivre.

Mantris. On se demande pourquoi M. H. emploie ici une forme avec l'*s* du pluriel européen. Quant au sens de «fonctionnaire subordonné au Wedono», il manque tout à fait de précision et est insuffisant. En Indonésie, la forme *mantri*, après avoir désigné il y a plus de mille ans un «ministre» — on trouve aussi *mahāmantri* qui semble correspondre à «Premier Ministre» — a été depuis terriblement dévaluée et désigne un petit fonctionnaire, non pas de l'administration civile seulement comme le suggère l'auteur en mentionnant une subordination au Wĕdânâ, mais aussi d'autres services gouvernementaux. On a maintenant par exemple : *mantri pĕngairan* qu'on pourrait traduire par «inspecteur de l'irriga-

---

(1) Crawfurd, dans son *Descr. Dict.* (p. 200), donne une meilleure explication du mot : «C'est là le nom donné par les Javanais à leur langage cérémoniel ou poli, qui est occasionnellement appelé aussi *bahasa*». Le reste de l'article (avec des exemples) est dans l'ensemble assez correct. Et il ne dit rien du mot malais signifiant «malédiction».

(2) Cf. *MEDRom*, I : 566. Mais Wilkinson ne souffle mot ici du sens de «langage poli» qui est en effet proprement javanais. Il est cependant connu en malais, au moins actuellement.

(3) Pour une première idée de cette question, voir L.C. Damais, *Les formes de politesse en javanais moderne* dans *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, XXV, 1950, p. 263-280.

(4) Il faut dire qu'elle vient en droite ligne de Crawfurd (*Descr. Dict.*, p. 202) avec seulement une modification orthographique, car Crawfurd écrit *kâris* (il rend normalement le *pĕpĕt* par «â»).

tion »; le *mantri cacar* « infirmier habilité à vacciner », etc. Mais il aurait tout au moins fallu mentionner que le titre actuel des Ministres de la République Indonésienne est *Menteri* (donc *Mĕntĕri*) avec *Menteri Muda* « Vice-Ministre », *Kementerian* « Ministère », etc. On a donc un doublet avec différenciation très nette de sens.

Monsoon. On pourrait croire que ce mot est un mot malais. Il n'en est évidemment rien et, de même que le français *mousson* ou le malais *musim*, il dérive de l'arabe موسم *mawsim*. Le mot malais exprime d'une part le fait local des moussons : *musim kĕmarau* « mousson, saison sèche »; *musim hujan* « mousson humide, saison des pluies »; *musim pañcaroba* « renversement de la mousson ». Mais il traduit également le sens chinois et européen des « quatre saisons » : *musim bunga* « printemps »; *musim panas* « été »; *musim rontok* « automne »; et *musim dingin* « hiver ». Enfin dans le sens de la « saison » d'un fruit : *musim mangga* « la saison des mangues ». En javanais, on emploie le mot *mângsâ* qui dérive du sanskrit *māsa* et a désigné aussi le « mois » en vieux javanais. *Mângsâ* est employé maintenant pour un calendrier agricole [1], et dans les expressions *mângsâ kĕtigâ* et *mângsâ rĕṇḍĕng* qui correspondent respectivement à « saison sèche » et « saison des pluies ». Il s'emploie aussi dans le sens de « saison de tel ou tel fruit ». *Mângsâ pĕlĕm* « la saison des mangues », etc.

Nusa « préfixé au nom des petites îles. Nusa Kambangan « île du Canard » est la seule grande île à laquelle le terme soit appliqué » [2]. Nous ne savons les normes de l'auteur pour « grand » et « petit », mais puisqu'il s'agit d'un exemple javanais, il semble ignorer que l'on dit aussi *nusâ Jâwâ*, *nusâ Bali*, etc. bien que ces îles soient un peu plus grande que *nusâ Kambangan*... Quant au sens de Kambangan, plusieurs étymologies ont été proposées et l'« île des Canards » n'a certainement pas plus de chance d'être la bonne que les autres [3].

Sungai. Une mauvaise disposition typographique pourrait faire croire à une personne non avertie qu'en javanais l'équivalent du malais *sungai* est *kali* ou *sunda chai*, ce qui n'a aucun sens. Il faut restituer « javanais *kali* ou soundanais *chai* ». Il aurait fallu ajouter que, dans les toponymes, le mot soundanais n'apparaît jamais sous la forme *cai* mais qu'on emploie exclusivement *Ci* : Ci Panas, Ci Bodas, etc. [4].

---

(1) Cf. *EEI*, I, dans *BEFEO*, XLV : 11-13.

(2) Tout ceci est encore du Crawfurd abrégé (*Descr. Dict.*, p. 303).

(3) *Kambangan* qui signifie littéralement « ce qui flotte, qui surnage », existe aussi comme *krâmâ desa* (c'est-à-dire une forme polie non reconnue par le « bon usage » des villes) de *bebek* « canard » (le balinais connaît aussi *kambangan* comme « mot de cour » pour *bebek*). On peut donc comprendre « l'île aux canards » ou alors il faudrait traduire « l'île des choses flottantes », car « l'île flottante » se dirait plutôt *nusâ kambang* ou *nusâ kumambang*.

Rigg (*Dict. of the Sundanese Language*) comprend, à l'inverse de Crawfurd, « the floating islang ».

M. Pigeaud, dans un compte rendu (*Djâwâ*, V, 1925 : 280, col. *a*) choisit « île flottante ». L'*Encyclopédie des Indes Néerlandaises* (*ENI*^{2}, II : 714, rubrique « Mésigit »), fait de même en considérant le terme comme soundanais (ce qui revient au même, car l'île en question se trouve à peu près à la frontière linguistique entre les deux langues). Hinloopen Labberton (*Geïllustreerd Handboek...*, *Index*, p. 10) suit la même étymologie.

Une autre étymologie possible théoriquement serait « l'île aux fleurs » ou « l'île fleurie », car *kamwang* est attesté en vieux javanais à côté de *kĕmwang*. *Kamwang* se trouve même déjà dans l'inscription de Lintakan, datée du 12-VII-919 EC.

On voit que sans donnés supplémentaires, un choix risque d'être arbitraire.

(4) En orthographe administrative *Tjipanas*, *Tjibodas*, etc. Crawfurd, *Descr. Dict.*, p. 423, tait également ce détail.

Susuhunan. « Titre du Sultan de Mataram à Java. » Il aurait au moins fallu ajouter que, depuis la scission entre Yogyakarta et Surakarta, le titre de « Susuhunan » est réservé au souverain de Surakarta et « Sultan » à celui de Yogyakarta (Mataram). Même Wilkinson indique ce détail [1].

La forme contractée *sunan* est très employée aussi, en particulier pour les personnages responsables de l'expansion de l'Islam à l'époque ancienne : Sunan Kali Jati, Sunan Giri, etc.

Surau. « Une chapelle malaise au Siam. » Pour autant qu'il est possible d'employer le mot « chapelle », le mot *surau* est tout aussi bien usité à Soumatra qu'en Thaïlande. A Java on dit *langgar.*

Tanah « ...du sanskrit *thana* » [2]. Si un étudiant veut vérifier ce détail dans son Monnier-Williams, il perdra son temps, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de mot sanskrit *thana.* Si l'on tient pour *tanah* à une étymologie sanskrite, il faudrait proposer *sthāna* qui d'ailleurs ne veut pas dire « terre », mais il faudrait aussi appuyer cette étymologie sur de bonnes raisons, ce qui serait déjà plus difficile.

Weights. Cet article commence par une citation de Crawfurd : « Les mesures originales des Malais et des Javanais étaient évidemment de capacité et non de poids. » C'est une opinion, mais elle est difficile à concilier avec le fait que nous révèle l'épigraphie et où l'on trouve l'or et l'argent comptés par *kati, tahil, mā, dhāraṇa,* etc. Or, les métaux précieux ne peuvent guère être mesurés avec des mesures de capacité... M. H. indique que *pikul* est un mot malais et nous l'en félicitons. Il aurait pu ajouter qu'il en est de même des mots *kati* et *tahil,* car dire que « les Chinois utilisaient le tael, le catty... » pourrait faire croire que l'auteur considère ces deux mots comme chinois, ce que d'autres ont fait et font encore [3], bien qu'il ne soit pas nécessaire d'être sinologue pour se douter que ces mots ne sauraient être chinois [4].

A la page 126, M. H. nous dit que « pour peser l'or, on utilisait les poids indiens d'or, basés sur le poids de graines ». C'est encore ne tenir aucun compte des données de l'épigraphie qui prouvent le contraire.

Le *Cinquième Chapitre* est intitulé *Calendriers et systèmes de datation.*

Les pages 128-129 donnent un exposé des calendriers birman et thaïlandais, mais pas un mot sur les calendriers cambodgien, lao ou cham. Il y avait pourtant suffisamment de données dans l'ouvrage de Farraut, *L'astronomie cambodgienne* et dans les articles de Cabaton insérés dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, pour donner une idée de la mesure du temps chez ces peuples. On ne voit pas les raisons de telles lacunes dans un chapitre qui traite en principe de l'Asie du Sud-Est.

A la page 130, on lit à propos des « Malais » : « les Malais n'avaient pas d'ère avant d'adopter l'Hégire. Ils avaient une année solaire et ils comptaient par règnes. »

---

(1) *MEDRom.,* II : 507.

(2) Encore du Crawfurd (*Descr. Dict.,* p. 425) mais ce dernier atténuait au moins un peu en écrivant « most probably ».

(3) Crawfurd (*Descr. Dict.,* p. 446, dernier alinéa) tout en prétendant — sans donner la moindre preuve —, que les poids sont chinois, dit du moins clairement que les noms sont « native ». Une étude sérieuse de la métrologie indonésienne n'a encore jamais été faite.

(4) L'assertion a cependant trop souvent été faite pour qu'il soit entièrement superflu de la contredire.

On en croit à peine ses yeux : ou bien M. H. ne parle que de la Péninsule malaise, mais alors il devrait le préciser, ou bien il emploie le mot « Malais » comme désignant les peuples parlant le malais et alors il semble oublier que les inscriptions les plus anciennes datées de l'Indonésie, celles de Śrī Wijaya, pourtant bien connues depuis la parution de l'article de M. Cœdès en 1930, sont datées en ère Śaka. Il ne peut même pas s'agir d'un oubli fortuit, car il continue (p. 130) : « Les seuls peuples en Indonésie à utiliser une ère avant l'expansion de l'Islam ou l'arrivée des Portugais ont été les Javanais et les Balinais qui adoptèrent l'ère Śaka ». De Soumatra pas un mot [1] !

On lit ensuite : « Jusqu'en 1633 EC., elle [l'ère Śaka] a été employée à Java avec un comput solaire ». Comme à la page précédente, en parlant de l'année birmane, M. H. a déclaré que celle-ci est une année lunaire et que l'on sait que l'année javanaise ancienne (de même que l'année balinaise) est basée aussi sur une alternance de mois de 30 et de 29 jours avec un mois embolismique tous les deux ou trois ans (au moins en théorie), on peut voir que l'année appelée « lunaire » pour la Birmanie est appelée « solaire » pour Java. Les deux termes sont d'ailleurs faux puisqu'il s'agit en fait, dans les deux cas, d'un comput *luni-solaire*. La fin du paragraphe est exacte : « En cette année-là (donc 1633 EC.) cependant, on adopta le comput lunaire [il s'agit cette fois d'un véritable comput lunaire, c'est-à-dire d'une année uniforme de 12 lunaisons, L.C.D.] et, comme aucune intercalation n'a été pratiquée, l'année javanaise et l'ère Śaka ont divergé. C'est ainsi que l'année 1820 EC. qui est l'année Śaka 1742, est 1747 dans l'ère javanaise. » S'il est permis d'ajouter quelque chose aux explications de Crawfurd, nous dirons ici, pour nous rapprocher un peu plus du temps présent, que l'année européenne 1950 EC. correspond aux années 1872-1873 de l'ère Śaka ancienne telle qu'elle est encore employée à Bali, et aux années 1882-1883 de l'ère Śaka javanaise (1370-1371 de l'Hégire). Mais pourquoi ne trouve-t-on pas un mot du système des *windu* de 8 ans formant un cycle de 120 ans et qui donne au calendrier javanais actuel une physionomie différente du système musulman théorique avec son cycle de 30 ans, puisque les années de 355 jours ne sont souvent pas les mêmes [2] ?

Quant à l'ère de Sañjaya, son existence a été signalée par Brandes dès 1887 dans le *Catalogus* de la Collection archéologique du Musée de Djakarta (alors Batavia), page 374 pour D 6 et page 385 pour D 36. Une transcription de ces deux documents a paru dès 1913 dans *OJO* et l'ère elle-même a été discutée par Krom dès 1926 dans la première édition de son *HJG* et ensuite par Goris dans *FBG*, I (1929), pages 202-206. Il n'y a donc là rien de bien nouveau et pourtant elle n'est mentionnée nulle part.

Un dernier paragraphe traite en quelques lignes de l'année viêtnamienne, avec encore une inexactitude pour terminer, car on aurait l'impression que le 11ᵉ mois s'appelle *Mot I'* et que *Chap* désigne « le dernier, 12ᵉ ou 13ᵉ selon le cas, car ils sont lunaires » ce qui, non seulement n'est pas clair, mais est faux.

Le nom du 11ᵉ mois est *Tháng Một* et le 12ᵉ est *Tháng Chạp*. Ce dernier nom ne désigne le 13ᵉ mois que s'il y a une intercalation et, dans ce cas, tous les autres mois suivant le mois intercalaire sont aussi décalés d'un rang. Il n'est donc pas le seul à l'être. Quant au mois intercalaire qui peut être n'importe lequel de la série,

---

(1) Il faut dire que c'est là encore du Crawfurd (*Descr. Dict.*, p. 137, sous « era ») à qui on ne peut évidemment reprocher de ne pas citer Śrī Wijaya complètement inconnu de son temps.

(2) La réponse est évidemment que Crawfurd n'en parle pas. Cf. à ce sujet *ENI²*, V (supplément), p. 73-79.

il est désigné par le nom du mois qu'il suit en y ajoutant le mot *nhuận* (閏) qui est le terme technique (aussi en Chine) pour un mois embolismique[1]. Le fait que le calendrier chinois est exposé d'une façon peut-être un peu trop succinte, mais du moins correcte aux pages 199-200, n'est pas une excuse suffisante pour les erreurs que l'on constate ici[2].

Le *Sixième Chapitre* est intitulé *Dynasties et Souverains* et comprend des listes royales toujours utiles à la condition qu'elles soient exactes. Nous n'avons pas qualité pour discuter les listes birmanes, arakanaises ou thaïlandaises (*i* à *iii*) et nous passerons directement à *iv* « *Rulers of Java* ».

Pour la « période hindouïste » la liste est reprise, bien que sans indication de source, de l'*Hindoe-Javaansche Geschiedenis* de Krom[3], avec seulement quelques modifications orthographiques et (l'on se demande pourquoi) la suppression du titre *Rake* dans Rake Warak qui apparaît seulement comme « Varak »[4].

Cette liste est évidemment périmée, mais il faut se féliciter de ce que M. H. ait employé ici des sources postérieures à Crawfurd et à Raffles.

Il y a par contre lieu de s'étonner que les souverains de Bali n'apparaissent nulle part et pourtant M. H. avait à sa disposition soit la liste de Van Stein Callenfels dans *OV*, 1924 : 28-29, soit celle de Stutterheim dans *Oudheden van Bali* : 190-191.

Enfin, on devra déplorer que M. H. n'ait même pas cherché à mettre ses sources à jour, car la liste des Susuhunan s'arrête à l'accession au trône de Paku Buwânâ X, celle des Sultans de Yogyakarta à l'avènement de Amangku Buwânâ VIII[5] décédés tous les deux avant la dernière guerre mondiale et celle des Gouverneurs généraux des Indes néerlandaises à l'entrée en fonctions de M. Tjarda Van Starkenborgh Stachouwer...

Faisons remarquer aussi en passant que la liste des Empereurs du Việt-Nam de la dynastie des Nguyễn s'arrête à l'accession au trône de Thành-Thái et celle des Gouverneurs généraux de l'Indochine française à la nomination de Pasquier![6]

La liste des Rois du Cambodge n'est pas plus à jour, puisqu'elle s'arrête à l'avènement de Sisovath...

---

(1) Cf. pour des renseignements complémentaires sur le calendrier viêtnamien, P. Huard et M. Durand, *Connaissance du Việt-Nam*, Paris et Hanội, 1954, p. 75-77. Mais, contrairement à ce que dit cet ouvrage (p. 76), le mois intercalaire ne se trouve pas seulement entre le troisième et le quatrième mois. En 1952, par exemple, il a pris place entre les cinquième et sixième mois.

L'anomalie qui fait désigner le onzième mois de l'année par une expression signifiant littéralement « le mois I » vient probablement de ce que, dans la correspondance des lunaisons avec le cycle des animaux, ce « onzième mois » correspond au Rat (en viêtnamien *Tí*, en sino-viêtnamien *Chuột* 鼠 qui est le premier du cycle. Le véritable premier mois est désigné par le mot *giêng*. Du deuxième au dixième, les mois portent simplement le nom de nombre correspondant à leur place dans l'année.

(2) L'auteur aurait pu donner la liste des douze animaux ainsi que celle des désignations du cycle sexagésimal.

(3) Déplorons en passant l'absence de toute bibliographie même sommaire, dans un ouvrage destiné à des non-spécialistes et qui ne se suffit pas à lui-même.

(4) Signalons à ce propos que l'on chercherait vainement à leur place dans l'Index les noms des rois les plus célèbres tels que Sañjaya, Kayuwangi, Balitung, Dakṣa, Tuloḍong, Wawa, Pu Siṇḍok, Airlangga, etc. Ils ne s'y trouvent cités que sous le mot *Rake*...! A quoi sert un index si l'on n'y trouve pas les noms à leur place alphabétique?

(5) Nous ignorons pourquoi l'auteur écrit Amangku Buwana en deux mots, mais Pakubuwana en un seul.

(6) Consulter maintenant pour compléter cette liste, P. Huard et M. Durand, *Connaissance du Việt-Nam*, p. 35.

D'ailleurs, pour rester dans notre sujet, disons que la liste des Gouverneurs généraux des Indes néerlandaises est incomplète et présente des erreurs :

A la fin de la première colonne (p. 139) ce n'est pas Hanssens, mais Janssens qu'il faut lire.

Au lieu de Sloet van *den* Beele (milieu 2e colonne) il faut lire Sloet van *de* Beele.

Les Gouverneurs généraux par intérim semblent avoir été systématiquement omis (Van Hogendorp, Prins, Van Rees), et le nom de Gilbert Eliot, Earl of Minto, a été également sauté! Il y a enfin des erreurs jusque dans les millésimes. Nous ne pouvons songer à donner toutes les corrections ici et nous renvoyons le lecteur intéressé à la liste parue dans l'*Encyclopédie des Indes Néerlandaises* (1).

Que des Britanniques aient plus d'intérêt pour la Péninsule malaise que pour l'Indonésie, cela se conçoit, et si la section que nous venons de passer en revue avait entièrement omis l'Indonésie, il faudrait en prendre son parti, de même qu'il faut bien accepter que les Philippines aient été entièrement passées sous silence, mais il n'y a aucune raison de faire de l'Archipel une sorte de vague annexe de la Péninsule. Ce n'est équitable, ni du point de vue historique, ni du point de vue actuel. Et en ce qui concerne l'aspect culturel, l'Archipel nous a laissé beaucoup plus de documents et présente une bien plus grande richesse que la Péninsule, ce qui n'est la faute à personne, mais est un fait.

Nous voici arrivé à la fin de la tâche bien ingrate de devoir relever au moins les erreurs les plus graves et les omissions les plus flagrantes.

C'est sans plaisir que nous avons dû nous montrer si sévère et c'est de tout cœur que nous espérons que dans une seconde édition, les erreurs seront rectifiées, les données et les listes mises à jour, car la connaissance de l'Archipel a tout de même fait des progrès depuis Raffles et Crawfurd et il n'est pas permis de montrer ainsi un tel dédain pour tout ce qui a paru depuis. Enfin, tout en ajoutant certaines données de base indispensables — en particulier sur l'Indonésie — il faut espérer que l'auteur fera preuve d'une plus grande prudence et ne donnera que sous toute réserve les théories étymologiques ou autres qu'il croira devoir signaler.

C'est sur cet espoir que nous clorons ce compte rendu, écrit en toute simplicité, car quiconque se consacre à ce genre d'études ne peut manquer de savoir combien notre connaissance de ces questions est encore fragmentaire et à quel point il est facile de commettre des erreurs.

L.-C. Damais,
Djakarta, juin-juillet 1955.

A. N. Th. à Th. Van der Hoop. *Indonesische Siermotiven. Ragam-ragam Perhiasan Indonesia. Indonesian Ornamental Design.* [*Motifs ornementaux indonésiens*]. Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. [Djakarta] 1949, 324 p. dont 152 de planches hors texte (2).

Cet ouvrage — déclare l'auteur dans une préface — ne devait pas devenir une simple collection de motifs à utiliser, car il y a déjà trop de telles collections dont le seul résultat a été de commercialiser certains d'entre eux, de sorte que les jeunes artistes indonésiens ne peuvent que se détourner des objets que l'on trouve dans toutes les boutiques et qui répètent à l'infini les mêmes motifs, même s'ils sont en

---

(1) *ENI*2, I : 814.

(2) Le texte de cet ouvrage est trilingue : néerlandais, indonésien et anglais.

eux-mêmes fort beaux. Or, un nouvel art indonésien, poursuit-il, ne peut surgir qu'en suivant une voie que les artistes devront se frayer eux-mêmes après avoir pénétré l'esprit de l'art ancien de leur pays. L'imitation pure et simple des anciens motifs nationaux ou celle des motifs européens seraient tout aussi funestes l'une que l'autre.

Le Dr van der Hoop fait ensuite remarquer que ce livre sera pour beaucoup une déception, surtout en ce qui concerne le choix des motifs représentés. Certains se demanderont pourquoi l'on n'a pas choisi des exemples «plus beaux». C'est avec intention, déclare-t-il, que l'on a mis côte à côte des produits de l'art hindouisé le plus évolué et des motifs des populations plus «primitives» ainsi que ceux de la période préhistorique. Celui qui étudie avec attention l'art «primitif», y découvrira en effet une vitalité et une spiritualité qui manquent souvent dans les formes plus évoluées. Dans l'art primitif, la signification du motif est souvent plus importante que dans les styles postérieurs où le souci ornemental prend le dessus.

Nous ne voudrions pas dire que cette opinion est entièrement inexacte, mais il y aurait peut-être eu lieu de l'exprimer avec plus de nuances car si dans certains cas il semble bien — dans les arts javanais et balinais en particulier — que l'artiste se soit laissé emporter par sa virtuosité, il n'en reste pas moins vrai que, jusque dans l'art balinais actuel, il serait bien difficile de trouver des exemples où le sculpteur ou le décorateur aurait appliqué le principe de «l'art pour l'art» dans le sens d'une recherche d'un jeu de formes où tout symbole de base est complètement perdu de vue.

L'auteur fait remarquer plus loin à juste titre que lorsqu'on place les motifs de divers peuples au cours des différentes époques l'un à côté de l'autre, on est frappé de l'énorme diffusion de certains d'entre eux dans le temps et dans l'espace. Il considère en conséquence qu'il n'y a aucune raison d'admettre sans preuve qu'il s'agit d'un motif né dans un pays et qui se serait répandu de là dans d'autres. En effet, à côté de cette théorie de la «diffusion», on pourrait expliquer, dit-il, la présence d'un même motif dans des pays fort éloignés les uns des autres par le «parallélisme» ou, en d'autres termes, par le fait que l'esprit humain est au fond partout le même et que c'est pour cette raison que les mêmes idées réapparaissent sans cesse. Il s'agit de ce que l'ethnologue allemand Adolf Bastiaan (1826-1905) appelait «Elementargedanken» et que la psychologie de Jung a repris sous un vêtement plus moderne en attribuant l'apparition constante des mêmes symboles à des «Archétypes» qui gisent dans l'inconscient.

Le Dr v. d. H., citant comme exemple le *Nāga*, fait remarquer que si, dans certains cas, il est évident que la forme sous laquelle il se présente a été influencée par l'Inde, le fait qu'on le retrouve dans des régions qui n'ont subi aucune influence de l'Inde telle que la Nouvelle-Guinée et les territoires habités par des populations Dayak (Kalimantan ou Bornéo) — où il fait d'ailleurs penser au dragon chinois — montre bien que l'explication par une influence indienne est insuffisante. Il en est de même pour l'*Oiseau*.

Il a une remarque très juste à ce propos. On peut considérer comme très probable, dit-il «que c'est justement parce qu'ils les connaissaient déjà de leur ancienne culture, que les Indonésiens ont adopté si facilement certains motifs indiens». Cette remarque pourrait, croyons-nous, s'appliquer également à bien d'autres faits culturels. Que l'on pense à la coutume à Java et à Bali de faire des statues de pierre des membres de la famille royale, coutume hindouiste dans sa forme puisque les morts sont représentés avec les attributs de diverses déités indiennes, mais qui semble bien n'être au fond qu'une réinterprétation d'une habitude beaucoup plus ancienne car on a retrouvé, même à Java, des statuettes de pierre que les archéo-

logues néerlandais ont qualifié de « polynésiennes » et qui rejoignent par le style certaines statuettes néolithiques. Il n'existe encore aucune étude sérieuse de ces statuettes qui ont jusqu'ici été plutôt dédaignées par les chercheurs qui les considéraient comme « grossières ». Une autre réinterprétation plus moderne se retrouve chez les *To-raja* actuels du Centre de Sulawesi (Sélèbès) où l'on fait des représentations en bois des défunts qui sont ensuite placées dans des niches taillées dans le roc. Une facette plus archaïque de la même coutume est la conservation des crânes qui existe encore dans d'autres régions de l'Archipel [1].

Il nous semble par ailleurs possible de relier les *yūpa* (donc hindouistes) de Kalimantan (Bornéo) oriental qui nous ont conservé les plus anciennes inscriptions de l'Indonésie au nom de Mūlawarma et qui sont d'après la définition indienne des poteaux sacrificiels, avec les poteaux formés de simples aiguilles de pierre dressées, encore utilisés de nos jours pour attacher les buffles devant être sacrifiés pour la fête des morts, toujours au pays To-radja. Il ne serait pas difficile de multiplier les exemples [2].

Pour en revenir à l'exposé du Dr v. d. H. après cette digression, notons qu'il fait remarquer que l'Indonésie était déjà habitée lorsque cette région n'était pas encore un archipel, mais était reliée au continent asiatique, c'est-à-dire à l'époque où vivaient le *Pithecantropus erectus* et l'*Homo Soloensis* il y a quelque 200.000 années.

L'auteur suppose que les ancêtres des « Papua » et des Mélanésiens ont traversé l'Archipel pour se fixer dans leurs habitats actuels où ils ont une culture propre, mais qu'ils n'ont pour ainsi dire laissé aucune trace dans l'Indonésie au sens restreint. Il admet que c'est vers 1500 avant l'ère chrétienne que les ancêtres des Indonésiens actuels sont arrivés dans l'Archipel, venant de ce qui est maintenant la province du Yun-Nan dans la Chine méridionale. Ils auraient d'abord émigré vers les côtes de l'Asie antérieure où ils auraient appris la navigation et seraient en fin de compte arrivés dans ce qui est devenu l'Indonésie.

Ces Indonésiens, toujours selon l'auteur, ne connaissaient ni l'écriture, ni le travail des métaux, mais ils fabriquaient de beaux objets de pierre polie, et les langues qu'ils parlaient étaient parentes de celles qui sont encore vivantes de nos jours. Ils connaissaient la culture du riz en rizières inondées, le buffle comme animal domestique, le tissage, la céramique, le travail du bois et la fabrication des bateaux. Ils faisaient des statues d'ancêtres en pierre et leur religion consistait en un culte des esprits et des ancêtres.

C'est entre 500 et 300 avant l'ère chrétienne que l'auteur place l'apparition des métaux, principalement le bronze et aussi le fer qui auraient été importés du Nord Việt-Nam et il considère que la culture de Đông-Sơn a eu une grande influence sur la culture indonésienne.

Nous n'avons pas qualité pour discuter ces théories, mais aussi bien en ce qui concerne les migrations supposées des Indonésiens ou proto-Indonésiens qu'en ce qui concerne les dates absolues — même vagues —, il est probable qu'il faut garder l'esprit ouvert pour des faits nouveaux. Les chiffres indiqués ne sont donc qu'une simple indication et les théories reproduites ici ne sauraient être considérées comme prouvées [3]. En ce qui concerne les tambours de bronze par exemple, on

---

(1) Voir pour l'ensemble de cette question l'article de Stutterheim, *Iets over prae-hinduïstische bijzettingsgebruiken op Java* (Au sujet de coutumes funéraires préhindouistes à Java), dans *MKAKW-L*, nieuwe reeks, deel 2, n° 5, Amsterdam, 1939.

(2) Nous avons récemment proposé d'expliquer le mot *maesan* qui désigne les petites pierres dressées sur un tombeau à Java, par *maesā*, forme polie de *kĕbo* « buffle ». Cf. *Ét. Jav.*, I dans *BEFEO*, XLVIII, 1956, p. 357, note 2.

(3) Pour les derniers résultats acquis en préhistoire indonésienne, nous ne pouvons que ren-

ne saurait non plus leur assigner une origine unique puisqu'il est certain que l'Indonésie en a eu une interprétation locale, témoin le tambour dénommé «Lune de Pejeng» encore vénéré dans le village de ce nom à Bali et le fragment de moule d'un autre tambour de bronze retrouvé également à Bali[1]. Ceci montre bien que de tels tambours ont également été fabriqués en Indonésie où des variantes miniatures l'ont été jusqu'à l'époque contemporaine. Ce qui fait le plus défaut, sont des dates quelque peu précises.

Il nous semble qu'il faudrait aussi retenir, ne serait-ce que comme hypothèse de travail, la possibilité, à l'époque préhistorique ou protohistorique, d'une culture commune à l'ensemble des pays du Sud-Est Asiatique en comprenant sous ce terme les régions faisant maintenant partie de la Chine méridionale (et à plus forte raison le Việt-Nam), le Sud de l'Inde et Ceylan[2].

L'auteur considère que pendant la période néolithique, l'art indonésien était monumental et symbolique, alors que dans la période dongsonienne du bronze, le côté ornemental est plus en relief. Mais il dit bien lui-même qu'il s'agit encore de symboles cosmiques ainsi employés : la spirale en S, la double spirale, le swastika, les méandres, qui symbolisent la révolution du Cosmos ou, plus spécialement, du soleil, et se rapportent au culte solaire de cette époque.

Ces deux cultures forment la base de la culture indonésienne, mais diverses influences se sont exercées : en premier lieu une influence chinoise qui existait déjà certainement dès le début de l'ère chrétienne, ensuite l'influence indienne. A propos de celle-ci l'auteur fait remarquer — avec raison — qu'on y a quelquefois insisté d'une façon trop unilatérale. Le but de ce livre, dit l'auteur, est justement de combattre quelque peu cette unilatéralité.

En terminant, l'auteur attire l'attention sur le fait que la matière de ce volume n'est rangée, ni selon les matériaux, ni selon les époques ou les pays d'origine, mais uniquement d'après la nature des motifs eux-mêmes, ce qui fait que l'on pourra trouver ainsi réunis sur une même planche des motifs ornementaux d'origine et d'époque fort différentes.

Les 152 planches comprenant dessins ou photos sont ainsi réparties[3] :

I-III	ornements géométriques
IV-IX	le *tumpal*
X-XIV	la double spirale
XV-XVIII	la double spirale et le *parang rusak* sur batik
XIX-XXIII	méandres et bordures de nuages[4]

voyer à l'excellent petit guide de la section préhistorique du Musée de Djakarta paru ces derniers mois. Il est dû à M. H. R. van Heekeren, conservateur de ladite section, est intitulé *Prehistoric life in Indonesia*, et a été publié par le Lembaga Kebudajaan Indonesia (Bataviaasch Genootschap), Djakarta, 1955, 59 p. Cf. en particulier le tableau de la p. 58 pour la terminologie et les dates approximatives. Le même auteur a à l'impression des études détaillées sur la préhistoire en Indonésie.

(1) Voir une photo de ce moule dans *Bali, Cults and Customs* par R. Goris et P.L. Dronkers, Djakarta, s. d. (1952), planche *I* 06. Le dessin p. 29 de cet ouvrage, reproduit d'après Nieuwenkamp, représente la «Lune de Pejeng» en profil tandis que le motif latéral de ce tambour a été dessiné par Covarrubias dans son *Isle of Bali*, p. 169.

(2) Cf. sous ce rapport ce que W. Eberhard a relevé sur la présence, dans la civilisation chinoise, de nombreux éléments dus aux «Lokalkulturen» et que l'on a trop négligés jusqu'ici.

(3) Nous donnons ici cette liste malgré sa longueur, car l'ouvrage ne comprend aucun Index et la Table des Matières est nettement insuffisante.

(4) On remarquera dans les planches XX et XXI des motifs tout à fait comparables à l'ornementation d'une tombe de Trālāyā que nous avons étudiée dans *Et. Jav.*, I. Cf. dans *BEFEO*, XLVIII, p. 401. Nous nous demandons s'il ne faudrait pas y voir plutôt un motif de rubans.

XXIV-XXV	le *swastika*
XXVI	le crochet
XXVII-XXXVII	autres ornements géométriques
XXXVIII-XLI	le corps hnmain
XLII-XLVII	le masque
XLVIII-LVI	le wayang
LVII-LX	le buffle
LXI-LXIII	l'éléphant
LXIV-LXVI	le cheval
LXVII-LXIX	le lion (mythique en Indonésie)
LXX-LXXI	le cerf
LXXII-LXXIV	le *makara*
LXXV-LXXVI	l'oiseau
LXXVII-LXXVIII	le calao
LXXIX-LXXX	le coq
LXXXI-LXXXVII	le *garuḍa*
LXXXVIII-LXXXIX	le paon
XC-XCI	le perroquet
XCII-XCIV	le phénix
XCV-C	le serpent
CI-CIII	les animaux inférieurs (grenouille, crocodile, lézard)
CIV	la crevette et le crabe
CV	le coquillage
CVI-CVII	motifs animaux de fables
CVIII-CXX	ornements végétaux divers
CXXI-CXXVII	le lotus
CXXVIII	la spirale récalcitrante
CXXIX-CXXXII	l'arbre de vie
CXXXIII	le paysage
CXXXIV-CXXXV	la montagne et le *mahāmeru*
CXXXVI-CXXXVII	les rochers
CXXXVIII	les nuages
CXXXIX	la roue solaire
CXL	le zodiaque
CXLI-CXLIII	la flamme
CXLIV-CXLV	le bateau
CXLVI-CXLVII	les perles, etc.
CXLVIII	le nœud
CXLIX-CL	le «panneau de miroir»
CLI-CLII	avec ou sans ornementation

Les planches sont formées par des reproductions photographiques d'origine diverse et des dessins au trait d'excellente qualité dus à MM. Soebokastowo, Ra. Atje Soelaiman, Ardjuno, Moh. Jamin.

La présentation sur papier couché (lequel, dans les tropiques, s'abîme malheureusement très vite) est excellente, mais le manque de tout Index gêne beaucoup les recherches, car il faut à chaque fois tourner un grand nombre de pages avant de trouver le motif que l'on cherche. Et l'on ne peut retrouver sans une grande perte de temps tout ce qui est reproduit dans ce volume d'une certaine région, d'une certaine époque, ou d'une matière donnée. Par contre le texte en trois langues (néerlandais, indonésien et anglais) permettra une plus large diffusion que ce

n'est habituellement le cas pour des ouvrages paraissant en Indonésie et l'on ne peut que louer l'auteur et l'éditeur de cette publication qui, détail non négligeable, est vendue pour cette époque à un prix très raisonnable.

On pourra évidemment regretter que les notes accompagnant chaque planche soient si brèves, mais il s'agit de simples légendes et il eut été difficile de les étoffer beaucoup plus sans en faire de petites monographies, ce qui n'était évidemment pas l'objet de ce livre [1]. On pourra aussi déplorer l'absence de certains motifs, soit de grande valeur esthétique, soit présentant un grand intérêt en eux-mêmes, mais s'il fallait reproduire dans un ouvrage de ce genre tout ce que l'Archipel indonésien a créé au cours des siècles de digne d'attention, ce n'est plus un volume qu'il faudrait, mais une dizaine ou plus et il est évident que l'auteur devait se restreindre. Et, étant donné la richesse des matériaux, il va de soi que même en se laissant guider par des principes analogues, chaque auteur sera amené à effectuer, par sa tournure d'esprit, un choix assez différent. On aurait donc mauvaise grâce à reprocher à l'auteur ce qu'il a dû omettre, puisqu'il nous donne tant de jolies choses, classées de façon très satisfaisante, les différentes variantes qu'un motif a subies dans le temps et dans l'espace pouvant facilement être comparées.

En résumé, il s'agit d'un fort bel ouvrage que nous ne saurions trop recommander à tous ceux qui s'intéressent à l'art ornemental asiatique, de quelque point de vue que ce soit.

L.-C. Damais,
Djakarta, juillet 1955.

Dancers of Bali. Gamelan Orchestra from the village of Pliatan, Bali, Indonesia. Under the Direction of Anak Agung Gde Mandera. Produced by John Coast. Disque microsillon «Columbia Masterworks», 12" (30 cm.), n° ML 4618, avec des notes de Collin Mc Phee [2].

Les lecteurs qui étaient à Paris en 1953 se souviendront certainement de la troupe de danseurs et musiciens balinais qui a donné quelques représentations en cette ville sous la direction de Anak Agung Gde Mandrà qui était déjà à la tête de la troupe balinaise venue à Paris pour l'Exposition Coloniale de 1931 et qui fut à l'époque une révélation pour le public européen.

Ce disque a été enregistré aux États-Unis au cours de la tournée entreprise par cette nouvelle troupe sous les auspices du gouvernement indonésien [3]. Il

---

(1) Il y aurait par exemple grand intérêt à étudier les rapports — et les différences — entre l'élément appelé le plus souvent «Kalakop» (tête de Kala) par les archéologues néerlandais, *Banaspati* en balinais («Seigneur de la Forêt», ce qui est en sanskrit une des épithètes du lion), *Kirttimukha* en sanskrit et 饕餮 *t'ao t'ie* en chinois, car ce motif du «Glouton» doit avoir des points de contact, d'une part avec le *Rāhu* indien et de l'autre avec le symbolisme de la Caverne dont il forme quelquefois l'entrée, symboliquement (dans les temples), ou littéralement comme dans la Grotte dite de l'Eléphant (*Guā Gajah*) à Bali. Voir une photographie de cette dernière dans *Bali, Cults and Customs* de R. Goris et P. L. Dronkers, pl. 3 07.

Des recherches analogues pourraient se faire sur bien d'autres motifs.

(2) Il s'agit de l'édition américaine, la seule que nous connaissions. Il existe aussi un enregistrement français en deux disques du même orchestre («Boite à Musique», 017 et 018), mais nous ne l'avons pas entendu.

(3) L'impresario de la troupe, M. John Coast, est l'auteur d'un livre où il décrit non seulement son séjour à Bali et les préparatifs de la tournée dont il eut l'idée, mais encore la tournée elle-même qui fut un triomphe et les difficultés qu'il fallut surmonter. Cf. John Coast, *Dancers of Bali*, New York, 1953. Il en existe aussi une édition anglaise.

donne huit extraits de pièces d'orchestre balinais dont voici les titres dans notre transcription : *Kapiraji, Angklungan, Tumulilingan, Baris, Gambangan, Kĕbyar, Gĕnder Wayang* et *Legong* (a. *Lagu Condong*, b. *Pĕngipuk*, c. *Garudă*).

Il nous est impossible ici de décrire un à un ces morceaux d'orchestre, car cela reviendrait à une étude détaillée des instruments, des mélodies et des danses qu'ils sont destinés à accompagner. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur intéressé à l'ouvrage de Miguel Covarrubias *Isle of Bali*[1], à celui de [Mme] Beryl de Zoete et Walter Spies[2], aux articles de l'auteur des notes accompagnant le disque, M. Collin McPhee, dans *Djawă*[3], aux articles du Dr Goris dans la même revue[4], ainsi qu'à l'ouvrage de J. Kunst et [Mme] C. J. A. Kunst-van Wely[5], etc.

Pour des photographies de danses, nous citerons en outre parmi les plus récentes publications, le recueil de Goris et Dronkers, *Bali, Cults and Customs*[6] et l'excellent petit livre de H. Cartier-Bresson et Beryl de Zoete, *Les Danses à Bali*[7].

Nous ferons seulement remarquer en passant que c'est à juste titre que M. Collin McPhee déclare dans ses Notes que le *gamĕlan* balinais[8] «is related to the smaller percussion ensembles of Southeast Asia». On peut même préciser que les orchestres des diverses régions de l'Indonésie (en allant de l'Est à l'Ouest) : Bali, Bañuwangi et Java Oriental, Surâkartâ (Solo), et Yogyâkartâ (Jokya) dans le Centre de l'île, Cérbon[9], le pays soundanais et Palembang (Soumatra méridional),

---

(1) New York, 1937 et plusieurs impressions plus récentes. Ce livre est certainement la meilleure introduction à la connaissance de Bali.

(2) *Dance and Drama in Bali* by Beryl de Zoete and Walter Spies, London, 1938. Ainsi que le titre l'indique, cet ouvrage est entièrement consacré aux représentations dramatiques et à la danse. Le texte est excellent et les illustrations de premier ordre.

(3) *Djâwâ*, XVI (1936), p. 1-34; XVII (1937), p. 322-356; XVIII (1938), p. 50-62 et 309-328 et une interview dans XIX (1939), p. 183-185.

(4) *Djâwâ*, XII (1932), p. 329-333 ; XVII (1937), p. 205-229 (avec Walter Spies); *id.*, p. 444-447; XVIII (1938), p. 69-71.

(5) *De Toonkunst van Bali* (La musique de Bali), Weltevreden, 1925, avec un supplément paru dans *TBG*, 65, 1925 : 369-508 (en néerlandais). Cet ouvrage donne de nombreux détails techniques et décrit plusieurs orchestres balinais.

(6) *Bali, Cults and Customs*, par le Dr R. Goris (texte) et M. P. L. Dronkers (photographies), publication du Gouvernement de la République Indonésienne, Djakarta, s. d. (1952).

(7) *Les Danses à Bali* par H. Cartier-Bresson avec des commentaires de Beryl de Zoete, Paris, 1954. Ce volume n'a qu'un nombre restreint de photographies, mais leur valeur artistique est exceptionnelle.

(8) Le mot *gamĕlan* est d'origine javanaise et s'emploie moins en balinais où chaque variété d'orchestre a son nom propre, bien qu'il existe une variante typiquement balinaise *gĕgambĕlan*. L'expression la plus usuelle est (*gamĕlan*) *gong* qui désigne le grand ensemble employé pour les danses telles que le *Legong*, le *Kĕbyar*, etc., et caractérisé par la présence de l'instrument de ce nom, qui désigne ici spécialement le grand gong *gong gĕde*, les «gongs» plus petits ayant un nom spécial : *kĕmpur, kĕmpul, kĕmong*, etc.

(9) La graphie officielle actuelle est Tjerbon mais on trouve aussi Tjirebon (= Cirĕbon). La forme utilisée avant la guerre et que l'on trouve sur les cartes, «Cheribon», est prononcée en néerlandais partiellement à la française [ʃe:ribon] sauf que l'accent tonique est sur la première syllabe. Comparé à la forme soundanaise *Cirĕbon*, on pourrait croire qu'il s'agit d'une transcription anglaise, mais elle a en fait été employée bien avant l'occupation de Java par les Anglais, puisqu'on la trouve déjà sur la carte de Pieter Goos (vers 1666), cf. Marcel, *Notice sur quelques cartes relatives au Royaume de Siam* (1894), pl. X. Il s'agit donc d'une évolution de la graphie portugaise du XVIe siècle, *Charabom* qui est elle-même une transcription de la forme javanaise *Carĕbon*.

L'étymologie de ce toponyme n'est pas claire. La forme *Cirĕbon* peut s'expliquer facilement par le soundanais «la Rivière des Crevettes», *rĕbon* désignant une variété de petites crevettes de rivières dont on fait le condiment appelé *têrasi*. La forme javanaise *Carĕbon* semble s'opposer à une telle étymologie, mais elle pourrait être un développement purement javanais de *Cĕrbon*, elle-même une contraction de *Cirĕbon* par l'intermédiaire de *Cĕrĕbon* (toutes ces variantes sont enregistrées

pour ne citer que les principaux, qui forment un groupe assez serré tout en ayant chacun une personnalité bien marquée, sont en effet nettement apparentés aux orchestres du continent : Cambodge, Laos, Thaïlande et Birmanie. On peut aller plus loin et ajouter que cette facette de la culture du Sud-Est Asiatique se distingue nettement de la musique indienne, si importantes qu'aient été les influences qui ont joué à diverses époques.

Lorsque par contre, M. McPhee continue la phrase citée ci-dessus en déclarant : «... and can probably trace its ancestry to ancient China» nous ne pouvons le suivre. Il nous est évidemment impossible d'étudier ici, même dans ses grandes lignes, la question des relations culturelles et des influences réciproques probables entre la Chine et les différentes régions du Sud-Est Asiatique et nous ne savons pas quels arguments M. McPhee pourrait présenter pour étayer sa thèse. Nous sommes loin personnellement de nier l'influence de la civilisation chinoise en Indonésie ou même de vouloir la minimiser, car elle porte sur plusieurs domaines et n'a jamais été étudiée comme elle le mérite [1].

Mais en ce qui concerne la musique traditionnelle indonésienne, nous ne croyons pas que l'on puisse y déceler une influence directe de la musique chinoise à moins que l'on ne veuille regarder comme telle l'existence dans les deux régions d'une gamme à base pentatonique. Mais cette base pourrait s'expliquer d'une autre façon et il n'y a sauf erreur rien en Chine d'analogue au *slendro* javanais dont nous disons deux mots plus loin. On peut d'ailleurs remarquer que les textes chinois mentionnent à plusieurs reprises l'arrivée à la capitale de musiciens étrangers et la présence au palais impérial de divers orchestres non chinois. On sait d'autre part que le Japon a même gardé un style musical traditionnel appelé «musique du Lin-yi» (*Rin.yu-gaku* 林邑樂) c'est-à-dire musique du Champa [2].

---

dans le *JNHW* de Gericke-Roorda). On peut faire remarquer que, la voyelle de l'antépénultième étant en élocution rapide normalement prononcée en javanais comme un *pĕpĕt*, la différence est en réalité moins grande que la graphie ne le ferait croire. Mais l'orthographe *Carĕbon* est systématique dans le *Babad Tanah Jawi* par exemple, et les premières transcriptions portugaises ayant aussi la voyelle *a* à l'antépénultième, cette prononciation a dû effectivement exister. Dans ce cas, on aurait affaire à une forme restituée hypercorrecte, spéciale au javanais, le *pĕpĕt* de la prononciation courante soundanaise (*Cĕr(ĕ)bon* au lieu de *Cirĕbon*) ayant été considéré comme l'affaiblissement d'un *a*, ceci d'autant plus facilement que si *rĕbon* est commun en soundanais et au javanais, le mot *ci* n'a aucun sens en javanais courant, bien qu'il soit enregistré comme «kawi» dans le *KJW* de Winter. Jusqu'à plus ample informé, cette explication par le nom d'une sorte de crevettes reste donc la plus plausible.

(1) Il faudrait distinguer d'ailleurs plusieurs périodes et, si l'on prend par exemple l'époque moderne (pour fixer les idées, à partir du xvᵉ siècle EC.), on peut citer les influences chinoises très nettes dans les motifs de batik de Cerbon, dans les dessins traditionnels balinais, dans la musique populaire de la région de Djakarta dénommée *gambang kromong* (laquelle est d'ailleurs toute proche de la musique populaire cambodgienne actuelle où des influences chinoises semblent avoir joué également); le rapport étroit existant entre les couvre-chefs de certains personnages du *Wayang Wong* javanais (théâtre dansé) et les coiffures historiques de la Chine, etc. Dans ce dernier exemple, il s'agit d'ailleurs très probablement d'une influence assez récente, car dans des photographies prises il y a près d'un siècle au Kraton de Yogyākartā, on voit des personnages qui ont maintenant un véritable couvre-chef porter encore des fleurs en or, analogues à celles des danseurs balinais.

(2) Voir à ce sujet l'excellent article de M. Demiéville, *La musique came au Japon* dans *Études Asiatiques*, I (*PEFEO*, XIX, 1925), p. 199-226. Signalons en passant et sans entrer dans les détails, l'analogie indéniable existant entre le couvre-chef du danseur de *Kalawiṅka* reproduit dans une illustration de cet article, p. 225 (fig. 3) et celui de certains danseurs balinais ainsi qu'on pourra le constater en consultant, dans l'ouvrage de Beryl de Zoete et Walter Spies cité à la note 2 de la page précédente, les planches 20, 64, 70, 85, 86, 87 et dans *Les Danses à Bali* de H. Cartier-Bresson, la planche p. 44. Comme une influence du Japon en Indonésie est à peu près exclue, il s'agit probablement de développements parallèles dans l'évolution, au Sud-Est

Quoi qu'il en soit des détails précis de ces influences, on notera ici que la Chine et le Japon reconnaissent avoir incorporé à leur répertoire musical des compositions étrangères, mais qu'ils ne mentionnent nulle part pour autant que nous sachions l'envoi de musiciens chinois à l'étranger[1]. D'ailleurs, s'il y avait une parenté directe, même lointaine, on s'expliquerait mal que les différentes musiques du Sud-Est Asiatique si proches les unes des autres encore à l'époque actuelle et malgré les frontières arbitraires créées par la colonisation européenne, soient si différentes de la musique chinoise.

Il en est d'ailleurs de même vis-à-vis de l'Inde où d'autres auteurs voudraient voir à peu près l'unique source de la musique et des arts chorégraphiques du Sud-Est Asiatique. Or les échelles utilisées, les combinaisons rythmiques et l'atmosphère générale, «l'esprit» de la musique, sont nettement différents.

Nous ne voulons évidemment pas nier toute influence ou, dans une certaine mesure, une communauté d'origine de certains éléments, mais plutôt que de rechercher une source unique, il y aurait au moins autant de raisons de se demander si la parenté existant d'un côté entre le Sud-Est Asiatique et de l'autre la Chine du Sud et l'Inde du Sud, n'est pas due pour une bonne part à l'empreinte profonde que la civilisation bouddhique véritablement supranationale a laissée dans ces régions et aux échanges culturels qui ont dû résulter des contacts répétés entre personnes — religieux et marchands — originaires des diverses contrées de l'Asie. Ceci vaudrait — pour fixer les idées — environ du ve au xve siècle. Si l'on veut remonter plus haut, disons jusqu'au début de l'ère chrétienne et même plus loin, ce qui pour le Sud-Est Asiatique équivaut à une période protohistorique malheureusement à peu près anépigraphe, il y aurait certainement lieu de se demander si la parenté entre les régions de cette énorme partie du monde ne serait pas due à une civilisation commune qui serait à la fois proto-indienne, proto-chinoise et proto-indonésienne. Il y a là un vaste champ d'études, d'accès particulièrement délicat si l'on ne veut pas se contenter de théories vagues ou incontrôlables.

Pour en revenir à la musique balinaise, disons qu'il est dommage que l'auteur de ces *Notes* n'ait pas caractérisé en quelques mots la différence fondamentale existant entre le *pelog* qu'il décrit comme une échelle «pentatonic with semitones» et le *slendro* qu'il appelle «a special five-tone scale»[2].

Disons que les cinq tons du *slendro* divisent l'octave en cinq parties pratiquement égales, de sorte que, sauf la note de base que l'on peut choisir à volonté, les quatre autres sont «fausses» du point de vue des échelles européennes. En outre, cette échelle ne comporte aucun ton intermédiaire ou «altération» et certaines mélodies sont même construites sur quatre tons seulement.

Asiatique, de données en partie d'origine étrangère. Y aurait-il là un reste de représentations dansées influencées par le Bouddhisme?

Signalons également ici, qu'au cours d'une conférence faite à Saigon en 1950 par un musicologue vietnamien, nous avons entendu une mélodie considérée comme chame et qui, selon la légende, aurait été rapportée du Champa par la Princesse 玄珍 Huyền-Trân «Perle de Jais» (voir pour la triste histoire de cette reine éphémère du Champa, H. Maspero, *Le Royaume de Champa*, p. 189-191 et G. Cœdès, *Royaumes Hindouisés* (1948), p. 362 et 381). Cette mélodie était nettement «indonésienne» d'atmosphère, et assez proche en particulier de certains chants balinais. Nous n'avons malheureusement pas de détails plus précis à notre disposition.

(1) On n'oubliera pas que parmi les pays étrangers qui offrirent des musiciens à l'Empereur de Chine, on trouve *San-fo-ts'i*. Cf. Pelliot, *Deux Itinéraires*, p. 335, l. 2. Cet envoi eut lieu en 724 EC., donc une quarantaine d'années après l'inscription la plus ancienne connue de Śrī Wijaya qui est du 23-iv-682 EC. Le *Ho-ling* fit de même entre 860 et 873 EC., cf. d'H. de Saint-Denys, *Méridionaux*, p. 529.

(2) Ces termes techniques sont d'ailleurs javanais, car à Bali le mot *slendro* désigne normalement un morceau d'orchestre et non une échelle.

Dans le *pelog* par contre, sur les cinq tons fondamentaux, seuls deux diffèrent sensiblement d'une note européenne, un peu comme la « blue note » des chanteurs noirs ou le *sigāh* de la gamme perso-arabe diffèrent des notes correspondantes d'une gamme tempérée. Il en est de même de l'un des deux tons intermédiaires, appelés en balinais *swarā bero*, expression que l'on peut rendre littéralement par « ton aberrant », « anormal » et qui correspond donc, comme terme technique, au mot « altération ».

Nous ne pouvons que conseiller vivement ce disque à tous ceux qui apprécient la musique balinaise, d'autant plus que l'enregistrement est excellent [1].

L.-C. Damais,
Djakarta, juillet 1955.

Bali, Atlas Kebudajaan, Cults and Customs, Cultuurgeschiedenis in beeld [Bali, Documentation iconographique], par le Dr R. Goris pour le texte et P. L. Dronkers pour les photographies. Publication du Gouvernement de la République Indonésienne. Djakarta, s. d. [1952], 208 p. comprenant 227 planches hors texte dont un grand nombre à pleine page, plusieurs dessins dans le texte, une reproduction en couleurs d'un tableau de Dullah en frontispice et une carte [2].

Ce magnifique album occupera une place à part parmi les nombreux recueils de photographies consacrés à Bali et dont la liste complète ferait déjà un petit volume. Au lieu d'être uniquement consacré au pittoresque — dans les différents sens que l'on peut attribuer à ce mot —, il donne avec un texte explicatif dont la valeur nous est garantie par le nom du Dr Goris qui est certainement le meilleur spécialiste de Bali, une image de toutes les facettes de la culture si prenante de Bali [3].

L'ouvrage s'ouvre par une courte préface du Ministre de l'Éducation, de l'Instruction et de la Culture de la République Indonésienne, le docteur Bahder Djohan [4], disant pourquoi et comment ce volume a été conçu et réalisé [5].

Dans une courte introduction (p. 12-16) le docteur G., après avoir mentionné les ouvrages ayant traité de l'histoire de Bali, propose la division schématique suivante :

I. La culture préhistorique.
II. La culture paléobalinaise.
III. La culture indo-balinaise ancienne.

---

(1) Quand y aura-t-il des enregistrements de ces chansons d'enfants de Java et de Bali si intéressantes et si belles?

(2) Le texte de cet ouvrage est trilingue : indonésien, anglais et néerlandais. On voit que le titre diffère légèrement dans les trois langues, d'où notre traduction libre.

(3) Le seul ouvrage comparable pour Java est la *Cultuurgeschiedenis van Java in Beeld* de W. F. Stutterheim, Weltevreden, 1926, à peu près introuvable maintenant. Stutterheim nous déclarait juste avant que n'éclate la guerre du Pacifique qu'il avait l'intention de refaire cet ouvrage, d'en augmenter la documentation et de refaire entièrement les légendes. C'est un des nombreux projets que la mort l'a empêché de réaliser, ce qui est une perte sensible pour les études indonésiennes.

(4) Actuellement (juillet 1955), Président de l'Université d'Indonésie.

(5) En dehors de cette préface, le texte indonésien de l'ouvrage est une traduction abrégée du texte néerlandais. La traduction anglaise, plus proche de l'original néerlandais, est elle-même quelque peu abrégée. C'est donc sur le texte néerlandais que nous basons notre compte rendu.

IV. La culture indo-balinaise récente.

V. La culture moderne (spécialement en ce qui concerne la peinture et la sculpture).

L'auteur fait aussitôt remarquer qu'il ne faudrait pas croire que ces périodes se suivent chronologiquement «comme si l'une devait disparaître brusquement au moment où la suivante apparaît». Et il précise aussitôt que des éléments de la période «préhindouiste» ou paléobalinaise se sont continués non seulement pendant la période indo-balinaise, mais même, pour certains d'entre eux, jusqu'à l'époque contemporaine.

Dans certains cas il est assez aisé de discerner les composants d'origine diverse, mais dans d'autres, l'amalgamation a été si complète, qu'il est pratiquement impossible de les distinguer l'un de l'autre.

Le docteur Goris considère que l'Hindouisme s'est répandu par des prêtres venant de l'Inde qui auraient amené avec eux leur famille et leurs clients. Les cours balinaises auraient ainsi été partiellement hindouisées tandis que le peuple serait resté au début en dehors de ce nouveau courant culturel. Ce n'est que plus tard qu'il aurait petit à petit pris part à la culture hindoue. Il insiste sur le fait qu'il ne faut absolument pas se représenter l'Hindouisme comme une doctrine que l'on aurait prêché au peuple. Et, beaucoup d'éléments de cette culture hindoue lui restant fermés, le peuple y aurait surtout participé par ce qu'il en apprenait en assistant aux représentations théâtrales et au Wayang (Théâtre d'ombres).

L'auteur note que lorsque, en 882 EC., apparaissent les premières inscriptions datées, l'Hindouisme a déjà pris pied à Bali, et que l'administration centrale des cours a été remodelée dans un sens hindouiste, même si dans beaucoup de cas il s'agit plutôt de *desiderata* que de faits réels.

Se basant sur ce que l'on sait de Malaka et de l'Asie Antérieure, le docteur G. considère qu'on peut admettre que plusieurs siècles avant la première date attestée, certaines formes d'Hindouisme et de Bouddhisme ont dû exercer leur influence à Bali.

Il déclare qu'il a pris comme point final de la première période indo-balinaise, la soumission de Bali à Majapahit à laquelle est attaché le nom de Gadjah Mada (1343 EC.) et que la période postérieure où l'influence javanaise devient prépondérante, se continue jusqu'à notre temps.

Le *Premier Chapitre* (p. 21-29), consacré à la préhistoire est dû au docteur A. N. J. Th. à Th. van der Hoop, bien connu par ses travaux sur la préhistoire indonésienne.

Après un court exposé sur ce que signifie pour l'Archipel la préhistoire et après avoir rappelé que le Dr von Königswald a découvert peu avant la dernière guerre dans le Centre de Java des restes d'hommes plus primitifs encore que le *Pithecanthropus erectus*, dont le *Meganthropus* doit avoir été nettement plus grand que les hommes actuels, l'auteur fait remarquer qu'à Bali rien n'a été retrouvé de l'époque paléolithique, ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il n'y ait pas eu d'hommes paléolithiques dans cette île [1].

Le docteur V. d. H. résume ensuite ses théories du peuplement de l'Indonésie

---

[1] Pour un résumé des derniers résultats acquis en préhistoire indonésienne, voir la petite brochure de M. Van Heekeren citée plus haut (p. 680, note 3). On consultera en outre l'excellent volume de G. H. R. Von Königswald traduit en français sous le titre *Les Premiers Hommes sur la Terre*, Paris, 1956.

(voir aussi plus haut, p. 680). Il signale que des moules pour couler des haches en bronze ont été retrouvés à Java, ce qui prouve bien qu'on en a fabriqué dans cette île.

En ce qui concerne les autres objets en bronze dont les plus remarquables sont les tambours, l'auteur considère que les plus anciens ont été importés du Nord Việt-Nam, mais qu'il s'est ensuite développé en Indonésie une autre forme, ressemblant quelque peu à un sablier, et il fait remarquer que c'est Bali qui a fourni ici la preuve que de tels objets ont été fabriqués dans l'Archipel, étant donné la présence, dans le *Purā Dalĕm* de Manu Abā, du moule d'un tel tambour.

Le docteur V. d. H. mentionne ensuite comme fait particulièrement important la présence à Bali de mégalithes qui doivent avoir un certain rapport avec les monuments mégalithiques des autres parties du monde. Il considère que la culture mégalithique est arrivée en Indonésie en deux vagues, l'une qui aurait son origine dans le néolithique et dont les pierres levées (menhirs), les tables et sièges de pierre, les terrasses, les pyramides à degrés, etc. seraient les principales manifestations. La seconde serait arrivée pendant l'âge du bronze et aurait laissé surtout des chambres funéraires faites de pierres plates et, peut-être plus tard, ces sarcophages monolithes avec couvercles également taillés dans une seule pierre.

L'auteur relève alors un fait fort important : « Il est remarquable, dit-il, que les monuments balinais que l'on est convenu d'appeler des temples hindouistes ont leur origine, non pas dans les temples de l'Inde, mais dans les sanctuaires mégalithiques. On peut le constater immédiatement au fait qu'aux Indes, le point central du culte est la statue d'une déité, ce qui n'est pas le cas à Bali. Aux Indes, continue-t-il, on vénère par exemple le dieu du Soleil Sūrya (de même qu'à Java hindouiste) sous une forme humaine assise sur un char solaire tiré par sept chevaux. Dans les temples balinais, on érige pour Sūrya un siège de pierre où la déité est considérée daigner descendre, invisible, lorsque le prêtre l'invoque. En ce qui concerne la forme générale, on peut dire que le temple aux Indes et à Java hindouiste est une maison ou une salle, alors qu'il est à Bali une enceinte. »

Après avoir rappelé les points de contact entre les sanctuaires d'Indonésie et de Polynésie et même, en ce qui concerne les constructions en pyramides à degrés qui montrent une parenté entre les *marae* polynésiens, les pyramides d'Égypte, les Ziggurat de Mésopotamie, et même l'infrastructure des temples hindouistes de Java et le Bārā Budur, l'auteur déclare qu'il faut probablement y voir une représentation de la montagne symbole du Centre du Monde, ainsi que dans les toits multiples des *Meru* balinais [1].

---

[1] Un beau sujet d'étude comparative serait les relations qui doivent exister entre les « pagodes » à toits superposés de la Chine et du Việt-Nam qui ont développé de véritables étages, et les *Meru* balinais aux toits également superposés, le terme technique pour ces derniers étant *tumpang*. Ils sont toujours en nombre impair et à l'époque actuelle, ne dépassent jamais onze.

On pourrait songer à une influence chinoise, mais étant donné que ces monuments sont en Chine typiquement bouddhiques, il est plus probable qu'il s'agit soit d'un style apporté par le Bouddhisme d'une part en Chine et de l'autre en Indonésie, soit d'un développement parallèle dans les deux régions à l'époque de l'expansion du Bouddhisme, de données locales prébouddhiques.

A Bali les *Meru*, ainsi que leur nom l'indique, ne sont en effet pas — actuellement du moins — en rapport spécial avec le Bouddhisme, car ils sont dédiés aussi bien aux déités de l'Hindouisme telles que le Siwa, Brahma et Wisnu. D'autres enfin sont dédiés à des divinités purement locales. Leur existence à Java à date ancienne, nous est garantie par des bas-reliefs de *candi*.

Après l'arrivée de l'Islam, les premières mosquées ont conservé le principe des toits superposés avec cette différence qu'il n'y en a plus que trois et que le toit inférieur est beaucoup plus grand que les deux autres. C'est là la véritable mosquée indonésienne que l'on commence main-

Il termine ce chapitre en déclarant qu'il faut bien se pénétrer du fait que les hommes préhistoriques «étaient, aussi du point de vue spirituel, à un niveau bien plus élevé qu'on ne le croit généralement».

On ne peut que lui donner raison.

Le *Deuxième Chapitre* (p. 33-45) est consacré à la période paléobalinaise.

Le Dr Goris rappelle, ainsi que Brandes a essayé de le faire dès 1889 pour Java, qu'il y a lieu d'admettre qu'un certain nombre de manifestations culturelles existaient déjà à Bali avant l'influence hindoue.

Il considère que la culture balinaise a été typiquement agricole et que la culture du riz en rizières inondées a fait naître toute une série de règlements détaillés, non seulement sur la répartition des terres, mais aussi sur celle de l'eau d'irrigation. Et il note à ce propos que tous les termes techniques sont balinais et non sanskrits.

A côté de l'agriculture, l'élevage des bovidés, des porcs, des chevaux, des poulets et des canards est attesté aussi à date ancienne. Enfin tous les termes techniques concernant l'élevage des coqs de combat et les règles minutieuses régissant ces combats, sont également balinais, rien n'étant emprunté au sanskrit.

On trouve de plus, remarque-t-il, dans les inscriptions, la preuve de l'existence de tailleurs de pierre, de charpentiers, de constructeurs de bateaux, de forgerons et d'orfèvres, sans oublier le travail du bronze et du cuivre.

Le Dr G. fait remarquer que les mots pour «fer», «argent» et «cuivre jaune» sont balinais, alors que ceux pour «or» et «cuivre rouge» sont importés [1]. Les lances et les piques sont en fer. Quant au *kris*, il le considère comme d'origine javanaise.

D'autres métiers importants sont la teinture (en bleu et en rouge), la vannerie et le tressage des jeunes feuilles de cocotiers pour la fabrication des *lamak* qui peuvent atteindre plusieurs mètres de long [2]. Il attire l'attention sur le rôle joué par les femmes dans la préparation des offrandes et le fait que le vieux rituel, bien que le nom de certaines offrandes soit sanskrit, est dans son ensemble préhindou.

Il y a enfin des artisans engagés dans la céramique et l'art de faire les toitures.

Le Dr Goris fait ensuite remarquer que dans la littérature et la musique, les éléments balinais et indiens d'origine sont assez faciles à séparer. Il décrit alors brièvement les instruments de musique et les danses, puis l'ordre social où le lien familial et le lien terrien sont de première importance. Il mentionne à ce propos la théorie avancée par quelques-uns d'une division de la population en deux «phratries» qui aurait son reflet dans les divisions homme et femme, uranien et chthonien, jour et nuit, etc. A ce propos il cite la division — véritablement balinaise celle-là — de *kajā* «vers la montagne» et *kalod* «vers la mer» [3]. Il considère que si la divi-

---

tenant malheureusement à abandonner pour des imitations plus ou moins réussies de modèles de Malaisie, eux-mêmes copiés sur des monuments de style irano-indien.

[1] Nous faisons personnellement de sérieuses réserves au sujet du nom de l'or, mais nous exposerons nos raisons à une autre occasion.

[2] Pour des reproductions de *lamak* qui sont un des accessoires du culte où le talent artistique des Balinais sait si bien se faire jour, voir aussi la section photographique du livre de M. Covarrubias. *Isle of Bali*.

[3] Cette division, encore vivante dans la langue actuelle, a pour résultat que la valeur de ces deux mots, traduite en expressions européennes courantes, diffère selon qu'ils sont employés dans la partie septentrionale ou méridionale de l'île. En effet, alors que dans le Nord, *kalod* signifie «Vers le Nord» et *kajā* «Vers le Sud», dans Bali méridional *kalod* revient à «vers le Sud» et *kajā* à «vers le Nord».

sion en deux phratries a vraiment existé, elle a certainement subi de profondes modifications, déjà dans la période paléobalinaise et de nouveau pendant la période hindouiste. Nous sommes personnellement du même avis.

Ce chapitre se termine par une énumération des différentes sortes de sanctuaires et le fait que traditionnellement le Balinais considère la terre comme « propriété des dieux » et non des hommes qui n'en ont que l'usufruit.

Dans le *Troisième Chapitre* (p. 77-84) consacré à la période indo-balinaise ancienne, le Dr Goris fait remarquer que plusieurs théories ont été mises en avant qui n'expliquent pas l'expansion dans l'Archipel de l'Hindouisme et du Bouddhisme.

Il croit que ces deux religions ont été introduites consciemment et que ce sont probablement les rois locaux qui ont fait venir des prêtres du dehors pour asseoir leur pouvoir sur des bases plus fortes. Petit à petit différentes manifestations de la culture hindoue se seraient fait une place à côté de l'ancienne culture balinaise et l'auraient modifiée (pouvoir central royal, musique, danse, le combat du Barong et de la Rangdâ, etc.). Il considère que l'action des « cloîtres » bouddhiques comme centres culturels qui en dehors de leur activité spirituelle, défrichaient des terrains, donnaient un refuge aux voyageurs (les inscriptions donnent des détails à ce sujet), est très comparable à celle des cloîtres du Moyen-Age européen.

Le *Quatrième Chapitre* est divisé en deux parties, la première étant consacrée à une description de la période indo-balinaise récente et la seconde aux cérémonies accompagnant les crémations.

Le Dr Goris fait remarquer dans la première (p. 90-94) qu'à partir de la conquête de l'île par Gajah Mada, la culture balinaise a subi une forte influence javanaise et que c'est là que la vieille littérature javanaise, complètement oubliée à Java, a continué d'être étudiée jusqu'à nos jours. La noblesse actuelle balinaise se réclame presque sans exception d'une ascendance javanaise (en particulier de Kĕdiri) et non des anciens rois balinais.

Si le nom de Airlangga — né à Bali mais qui n'y a jamais régné — est encore très populaire, celui de ses parents et de son jeune frère qui ont effectivement régné à Bali ont sombré dans l'oubli.

Il considère que c'est à partir de cette période que les crémations, d'abord réservées aux prêtres, au roi et à la noblesse, ont commencé à se répandre dans de plus grandes couches de la population. Des influences réciproques entre Bali et Java ont eu lieu dans l'écriture, la construction des temples, la musique, la danse, etc.

Comme exemple frappant des différentes influences que l'on peut discerner dans une manifestation culturelle, il cite le *Janger* dans sa forme actuelle.

La deuxième partie de ce chapitre (p. 125-130) est une excellente description des crémations qu'il est impossible de résumer et à laquelle nous ne pouvons que renvoyer le lecteur.

Le *Cinquième Chapitre* (p. 149-162) est dû au peintre néerlandais bien connu Rudolf Bonnet, particulièrement qualifié pour ce sujet puisqu'il vit depuis plus de vingt ans en contact avec des peintres balinais. Il est intitulé « Temps et Art nouveaux » et est consacré à cet art balinais moderne qui est à notre sens une des meilleurs preuves de la vitalité et de l'adaptabilité de la culture balinaise [1].

---

(1) Il est intéressant de relire maintenant, c'est-à-dire avec un recul de plus de seize ans, les sinistres prédictions auxquelles même un Collin McPhee s'est laissé entraîner (cf. *Djâwâ*, XIX,

Dans cet excellent exposé du nouvel art balinais dont nous ne pouvons que recommander la lecture, nous ne relèverons ici que quelques phrases importantes. M. Bonnet, après avoir écrit dans ses grandes lignes l'époque nouvelle que le contact avec l'Occident ne pouvait manquer de faire naître, continue : «Il fallait s'attendre, dans ces circonstances, à ce que l'art occidental, de nature très différente, ne puisse exercer une action fécondante que sporadiquement. L'influence de Walter Spies sur l'art balinais a été exagérée, bien que les nombreux contacts que cet artiste génial et si éclectique avait avec les peintres balinais ait eu un effet stimulant». Et plus loin :

«En ce qui concerne la tendance moderne dans la peinture balinaise, on a souvent cité les noms de célèbres maîtres européens. Ceux-ci sont en fait complètement inconnus à Bali. Seul l'art de W. Spies, qui vécut à Bali treize ans, a trouvé un écho dans la peinture balinaise. Le style de Anak Agung Gĕde Sobrat en a certainement été influencé, mais cette influence se réduit à ce seul peintre.»

Certains ayant presque prétendu que l'éclosion de l'art balinais moderne était entièrement due à Walter Spies et qu'il serait donc au fond assez peu balinais, il est bon qu'un esprit aussi averti que R. Bonnet remette les choses dans leur perspective réelle [1].

L'auteur mentionne comme étapes de l'art balinais moderne l'apparition, vers 1915 dans la partie septentrionale de Bali, du *gong kĕbyar* qui, en renouvelant la composition orchestrale du *gamĕlan gong gĕde,* se créa un répertoire où les thèmes musicaux alors connus furent renouvelés et exécutés avec une virtuosité et une richesse de rythmes extraordinaires.

Une dizaine d'années plus tard, le danseur I Maryă, originaire du Sud de l'île, sut créer, sur cette musique nouvelle exécutée par l'orchestre de Bĕlaluan, une danse qui est pour les sens un véritable régal de sons, de couleurs, de rythmes et de mouvements.

On eut ensuite une réinterprétation du *Janger* et du *Kecak* comme éléments séparés, alors qu'ils faisaient auparavant partie de rites propitiatoires désignés sous le terme de *Sang Hyang.*

Alors qu'au début de ce siècle la peinture balinaise consistait presque exclusivement en représentations de valeur religieuse, dans un style traditionnel rigide, c'est vers 1929 qu'un groupe de peintres, à Tampak Siring et à Ubud, commencèrent à peindre des sujets profanes, en particulier de la vie journalière et c'est ainsi que des possibilités quasi illimitées se présentèrent dans lesquelles le goût balinais pour le détail et la richesse des formes sut développer, en conservant son originalité et sans rien emprunter à l'extérieur, un art nouveau qui se rapproche quelquefois inconsciemment de l'art européen le plus moderne.

Alors que la sculpture sur pierre a gardé son caractère traditionnel et religieux, la sculpture sur bois a su créer, à la place des statuettes traditionnelles polychromes et surchargées d'ornements — et à l'inverse de ce qui s'est passé pour la peinture — un style d'une sobriété et d'une pureté de lignes extraordinaires, dont les sujets sont aussi souvent empruntés à la vie de tous les jours.

1939, p. 183-185). Malgré les bouleversements politiques survenus depuis cette époque (occupation nippone et avènement de l'indépendance), il est facile de constater que l'art balinais dans ses différentes manifestations est aussi vivant et aussi vigoureux qu'il y a une vingtaine d'années.

[1] Pour des photographies de tableaux de Walter Spies, voir entre autres K. Niehaus, *Walter Spies en zijn werk,* dans la revue *Cultureel Indië,* I (1939), p. 167-180. Cet article reproduit aussi un tableau de Sobrat (p. 178) et la différence des styles, malgré certaines analogies, saute aux yeux. D'ailleurs, si l'on compare les tableaux de W. Spies antérieurs à sa période balinaise à ceux de cette dernière, on pourrait tout aussi bien dire que son style, tout en gardant son originalité, a subi l'influence de l'art balinais.

En ce qui concerne les illustrations de cet ouvrage qui sont de toute beauté, on ne peut avoir qu'un regret : c'est qu'elles ne soient pas toutes à pleine page et qu'il n'y en ait pas encore un plus grand nombre... ce n'est donc pas un reproche.

Il est par contre regrettable que deux des trois inscriptions sur cuivre (*3* o5 et *3* o6) aient été reproduites à l'envers et nous trouvons dommage personnellement qu'il n'y ait pas un plus grand nombre de reproductions de l'art pictural traditionnel (trois seulement : *4* 68, 69 et 70) et enfin que les illustrations sur olles ne soient pour ainsi dire pas représentées, la planche *4* o3 n'en donnant qu'incidemment une reproduction [1].

Ajoutons que chaque illustration est accompagnée d'une légende fort bien faite, malheureusement placée à la fin du volume, ce qui en rend l'accès quelque peu gênant. Le plus grave est certainement l'absence d'Index, qui diminue grandement la maniabilité de ce splendide album.

L.-C. Damais,
Djakarta, juillet 1955.

Reading from the Ramayana (chapters 31, 35 and 36) *and from Brahma's Hymn* (chapter 117 of «Yuddhakanda»), read in sanskrit by Dr S. R. Ranganathan. *Readings from the Bhagavad Gita,* chapter 2 verses 53 thru 73 «*The Man of Wisdom*», read in sanskrit by Dr T. M. P. Mahadevan, read in English by Swami Nikhilananda. Text in Sanskrit and English.

Disque microsillon de 12" (30 cm.), n° FP 92, Folksways Records & Service Corp., New York, 19 (1951) [2].

Nous signalons ce disque étant donné le peu d'enregistrements de textes sanskrits accessibles au grand public. Ce disque (microsillon de 30 cm.) est accompagné d'une petite brochure de 8 pages contenant :

— une brève introduction sur le *Rāmāyaṇa;*

— une traduction abrégée des passages de cet ouvrage enregistrés en sanskrit;

— le texte sanskrit intégral — en caractères latins — de ces extraits;

— une courte introduction sur la *Bhagawadgītā* (incorporée comme on sait au *Mahābhārata*);

— la traduction anglaise intégrale — enregistrée celle-ci — de l'extrait de cet ouvrage;

— et enfin le texte sanskrit du passage en question [3].

---

(1) Plusieurs olles illustrées ont été incidemment reproduites dans divers articles, ce qui est rarement le cas pour un texte complet. Parmi ces derniers citons :

Le *Darmā Lèlangon,* publié par Pleyte en 1912 (Bataviaasch Genootschap) alors que le texte n'avait pas encore été retrouvé. En fait, le poème ainsi illustré est intitulé *Dampati Lèlangon* et a été publié à la veille de l'occupation nippone en balinais avec une traduction néerlandaise par I Wayan Bhadra et C. Hooykaas (*TBG,* 82, 1942, p. 1-61);

Le recueil d'illustrations joint au *Tāntri Kāmandaka* du Dr C. Hooykaas (*Bibliotheca Javanica,* vol. 2) Bandoeng, 1931;

Van Stein Callenfels, *Mintaraga Voorstellingen op Bali* dans *POD,* I, pl. 54-58. Les planches 52 et 53 de cet article représentent deux très belles peintures sur toile dans le style traditionnel.

Cf. encore, pour des peintures traditionnelles sur toile, Th. P. Gallestin, *Tantri illustraties op een Balisch doek,* dans *Cultureel Indië,* I (1939), p. 129-136.

(2) Le numéro se réfère à l'édition américaine. Nous ne savons s'il en existe un pressage dans d'autres pays.

(3) Cf. la traduction française de E. Senart, *La Bhagavadgītā,* Paris, 1922 (*Les classiques de l'Orient,* vol. 6), p. 56-59.

On trouve de plus, à la page 5, l'extrait du sarga XXXI du *Sundarakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa* reproduit en *dewanāgarī*. Malheureusement ce texte a été imprimé... à l'envers! La présentation de cette brochure est d'ailleurs fort peu soignée. La transcription des extraits du *Rāmāyaṇa*, peut-être pour les faire tenir en deux pages (on se demande au fond pourquoi), a été fort réduite, de sorte que les caractères et surtout les points diacritiques ne sont pas toujours facilement lisibles. Mais la transcription de l'extrait de la *Bhagawadgītā*, imprimé de telle façon qu'il faut tourner la page, est reproduit en lettres de deux grandeurs différentes, ce qui est fort laid pour l'œil.

Comme il est fort probable que ce disque sera utilisé aussi pour l'enseignement, il est dommage que la frappe du texte sanskrit comporte des erreurs et des omissions de diverses sortes. Enfin la transcription n'est ni une translitération de l'original en dewanāgarī tel qu'on peut le trouver dans les éditions imprimées, ni une notation rigoureuse des détails de prononciation dont nous allons parler plus loin. On a suivi tantôt l'une, tantôt l'autre ce qui n'est guère satisfaisant. Les leçons du texte reproduit ne sont d'autre part pas toujours celles du texte récité, mais il s'agit là de différences ne portant que sur quelques mots.

Enfin, la numérotation des chapitres (*Sarga*), pas plus que celle des strophes, n'est indiquée nulle part, ce qui ne laisse pas d'être gênant, d'autant plus que les passages enregistrés ne correspondent pas exactement aux données du titre que nous avons reproduit intégralement ci-dessus.

En effet, alors que ce titre parle d'extraits des chapitres 31, 35 et 36 [du *Sundarakāṇḍa*], nous avons constaté, en vérifiant les passages sur la seule édition dont nous ayons pu disposer ici (celle en dewanāgarī imprimée à Bombay en 1859), qu'il y a en réalité de courts extraits des *Sarga* XXXI (strophes 1-17 avec l'omission de 4, 11*b* et 12*b*); XXXII (str. 8-11); XXXIV (str. 1-5); XXXV (str. 1-14) et XXXVI (str. 1-26 avec omission de 18*b*) [1]. Les *Sarga* en question comprenant respectivement 18, 14, 40, 89 et 47 strophes, on voit qu'aucun n'est complet. Quant à « l'Hymne », c'est-à-dire à l'éloge de Rāma par Brahma, les strophes 5-31 en donnent le texte complet, puisque 1-4 et 32 font en fait partie de la narration [2].

L'extrait de la *Bhagawadgītā* donne les *śloka* 54 à 72 (donc jusqu'à la fin) du 2ᵉ *Adhyāya* (et non 53-73 comme le dit le titre).

Il est fort intéressant de suivre de très près la récitation avec le texte en mains et les éléments les plus frappants sont certainement :

— le fait que le *sandhi* externe n'est pratiquement jamais appliqué (sanskrit *padapāṭha*);

— le rappel, après un *wisarga* à la fin d'un mot, de la voyelle le précédant;

— l'apparition d'une voyelle parasite après une consonne finale : par exemple dans *wājimān* (XXXI, 2*a*), *wacanāt* (XXXI, 13*b*), *samawiśet* (XXXV, 3*b*), etc. Ceci a,

---

[1] Voici la référence de tous ces passages dans la traduction intégrale du poème par l'abbé Roussel (*Le Rāmâyana de Vâlmîki*, 3 vol., Paris : I. (*Bālakāṇḍa* et *Ayodhyakāṇḍa*) (1903); II. *Araṇyakāṇḍa*, *Kiṣkindhākāṇḍa* et *Sundarakāṇḍa* (s.d.); III. *Yuddhakāṇḍa* et *Uttarakāṇḍa* (s. d.).

Sarga XXXI du *Sundarakāṇḍa*, dans vol. II : 552-553.
Sarga XXXII du *Sundarakāṇḍa*, dans vol. II : 554-555.
Sarga XXXIV du *Sundarakāṇḍa*, dans vol. II : 559.
Sarga XXXV du *Sundarakāṇḍa*, dans vol. II : 562-563.
Sarga XXXVI du *Sundarakāṇḍa*, dans vol. II : 568-569.
Sarga CXVII du *Yuddhakāṇḍa*, dans vol. III : 388-390.

[2] Dans l'édition de Bombay de 1859, cet hymne se trouve au *Sarga* CXIX et non CXVII du *Yuddhakāṇḍa*.

semble-t-il, toujours lieu à la fin d'un *pāda*, quelquefois également au milieu d'un vers, mais jamais après le *-m* de l'accusatif. La valeur phonétique de cette voyelle parasite varie de *-e* à -ы du russe.

A titre d'exemple, nous donnons ci-dessous le texte de la strophe 5 du *Sarga* XXXI du *Sundarakāṇḍa* tel qu'il est imprimé dans l'édition de Bombay :

tasya putraḥ priyo jyeṣṭhas tārādhipanibhānanaḥ /
rāmo nāma wiśeṣajñaḥ śreṣṭhaḥ sarwadhanuṣmatām //5//

Cette strophe est récitée ainsi :

tasya putraha priyaha jyeṣṭhaha tārādhipanibhānanaha /
rāmo nāma wiśeṣajñaha śreṣṭhaha sarwadhanuṣmatām //

D'autre part, la strophe 24 de l'Hymne du Yuddhakāṇḍa qui est ainsi imprimée [1] :

dewā romāṇi gātreṣu brahmaṇā nirmitāḥ prabho /
nimeṣaste smṛtā rātrir unmeṣo diwasas tathā //24//

est récitée de la façon suivante :

dewaha romāṇi gātreṣu brahmaṇā nirmatāḥ prabho /
nimeṣaste smṛtā rātrihi unmeṣo diwasas tathā //

Enfin, la strophe 55 du 2ᵉ *Adhyāya* de la *Bhagawadgītā* qui est imprimée [2]:

prajahāti yadā kāmān sarwān pārtha manogatān /
ātmany ewātmanā tuṣṭaḥ sthitaprajñas tadocyate //55//

est récitée :

prajahāti yadā kāmān sarwān pārtha manogatāne / [3]
ātmany ewātmanā tuṣṭaha sthitaprajñas tadocyate //

On remarquera en outre, non seulement une différence de timbre entre *ā* et *a*, ce dernier étant [*a*:], mais encore différentes valeurs phonétiques de *ă* lequel est rarement [*a*], le plus souvent [a], [æ], et quelquefois [ɛ] ou [ə].

On voit que si la présentation du texte dans la brochure accompagnant le disque pourrait être sérieusement améliorée, la récitation est pleine d'intérêt lorsqu'on n'a pas l'occasion d'entendre sur place des récitations de textes sacrés hindous [4]. Et, quoi qu'il en soit de certains détails, on ne peut que remercier la Folksways Record and Service Corporation d'avoir ainsi mis à la disposition du public inté-

---

[1] Toujours dans l'édition de Bombay de 1859. Le texte de la brochure jointe au disque, présente dans cette strophe plusieurs erreurs.

[2] Nous utilisons l'édition avec commentaire publiée à Bombay par la *Nirnaya Sagar Press* en 1926, p. 59.

[3] On remarquera la voyelle parasite à la fin du premier vers.

[4] Rappelons à ce propos que le texte d'une des plus anciennes inscriptions en sanskrit de Java, celle de Kañjuruhan du 28-XI-960 EC, également en vers, est rédigée sans tenir compte du sandhi externe, donc telle qu'elle aurait été récitée (mais sans l'indication de voyelles de rappel!). Nous ne savons s'il existe des exemples de textes ainsi reproduits dans l'épigraphie indienne. Sur l'interdiction dans le Bouddhisme de réciter les textes sans tenir compte du sandhi externe, voir *Hôbôgirin*, p. 94, fin de la première colonne.

ressé ces quelques extraits des deux œuvres traditionnelles les plus importantes de la culture indienne qui devraient faire partie du bagage culturel de tout homme cultivé, quelle que soit la partie du monde dont il est originaire. Nous espérons personnellement que d'autres enregistrements suivront bientôt celui que nous venons de présenter.

L.-C. Damais,
Djakarta, juillet 1955.

Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part I; Rome, 1956, xi + 310 pages, in-8° (Serie Orientale Roma, IX).

La collection éditée par l'Institut italien pour le Moyen et l'Extrême-Orient (IsMEO), qui a déjà publié les importants travaux de E. Frauwallner sur la date de Vasubandhu (III, 1951) et sur le plus ancien Vinaya (VIII, 1956), ainsi que la traduction de l'*Abhisamayālaṅkāra* par E. Conze, fait bénéficier de nouveau les études bouddhiques d'une importante contribution due au labeur du Professeur G. Tucci. Il s'agit du premier volume d'une série d'ouvrages bouddhiques, dont les originaux sanskrits ont été retrouvés par lui durant ses voyages au Népal et au Tibet, et qu'il édite aujourd'hui avec la compétence qu'il a acquise en cette matière. Ce volume fait connaître cinq textes.

Le premier intitulé, dans le colophon du manuscrit découvert au monastère de Ṅor, *Triçatikāyāḥ prajñāpāramitāyāḥ kārikāsaptatiḥ*, «Les 70 stances de la Prajñāpāramitā en 300 stances», n'est autre que le commentaire de la *Vajracchedikā* par Asaṅga, connu jusqu'ici par la version chinoise de Yi-tsing (Nj. 1208, Taishō 1514), et par une version tibétaine incluse dans le Tandjour (Cordier, *Cat.*, vol. III, p. 495, n. 1). Après une introduction dans laquelle il montre pourquoi l'attribution de la *Saptasaptati* à Asaṅga, indiquée par le colophon du manuscrit sanskrit, doit être considérée comme correcte, G. Tucci donne un tableau synoptique des 77 *kārikā* avec les chapitres correspondants de la *Vajracchedikā*, suivi d'un premier appendice qui présente une comparaison des numéros 1510 *a* et 1510 *b* de Taishō, donnant deux traductions différentes par Dharmagupta du *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-çāstra* d'Asaṅga.

Le texte sanskrit nouvellement découvert est reproduit ensuite, chaque stance étant suivie de ses traductions chinoise et tibétaine. Il est suivi d'une analyse de la *Vajracchedikā* selon Vasubandhu comparée avec le commentaire de Kamalaçīla. Un deuxième appendice fait connaître le texte de la *Vajracchedikā* retrouvé en 1931 à Gilgit, édité par N. P. Chakravarti.

Cet ensemble de documents, publiés ici pour la première fois, constitue une précieuse contribution à la connaissance et à l'interprétation de cette *Vajracchedikā* qui tient une place si importante dans la littérature du Mahāyāna.

Le deuxième texte est celui de la *Mahāyānaviṃçikā*, attribué à Nāgārjuna, dont S. Yamaguchi avait fait connaître les versions tibétaine et chinoise dans *Eastern Buddhist*, IV, et dont Vidhushekara Bhattacharya a essayé de reconstituer l'original sanskrit dans *Viśvabhāratī Studies*, I, 1931. Le texte en écriture çaradā du viiiᵉ ou du ixᵉ siècle, retrouvé par G. Tucci au monastère de Ṅor, diffère sensiblement de celui qui a dû servir aux traducteurs tibétain et chinois. Si rien, dans cet écrit, ne permet de rejeter son attribution à Nāgārjuna, rien non plus ne vient la confirmer avec quelque degré de certitude

Le troisième texte, qui figure dans deux manuscrits de la Durbar Library de Kathmandu, est une *Navaçloki* par Kambalapāda, texte sanscrit en neuf çloka sur

la *Prajñāpāramitā*, bien connu au Tibet par plusieurs traductions et traduit aussi en chinois (Taishō 1516). Dans les trois versions, publiées toutes trois par G. Tucci avec une traduction, quatre stances d'introduction et une stance finale ajoutées ont porté de neuf à quatorze le nombre des çloka de cet opuscule.

Le quatrième texte est le *Catuḥstavasamāsārtha* d'Amṛtākara, un commentaire sur les «Quatre hymnes» de Nāgārjuna. Le manuscrit sanskrit, trouvé au monastère de Ṅor, ne contient que le commentaire de trois des quatre hymnes, mais il permet de fixer définitivement l'ordre dans lequel celles-ci se succédaient dans le texte original. L'auteur de ce commentaire, Amṛtākara, est inconnu par ailleurs.

La cinquième section du livre fait connaître deux ouvrages de logique, sortes de manuels pour étudiants : 1° le *Hetutattvopadeça* de Jitāri dont Durgacharan Chattopadhyaya avait déjà fait connaître une version tibétaine (Calcutta, 1939); ce texte sanskrit, provenant d'un monastère de Kongdkardzong, s'inspire directement du *Nyāyapradeça;* 2° le *Tarkasopāna* de Vidyākaraçānti, retrouvé au monastère de Ṅor, qui s'inspire des deux ouvrages édités par Stcherbatsky dans la *Bibliotheca Buddhica,* le *Nyāyabindu* de Dharmakīrti et la *Nyāyabinduṭīkā* de Dharmottara. L'intérêt des deux nouveaux textes de date imprécise est qu'ils ont servi de modèle et d'inspiration aux logiciens tibétains.

Dans sa préface, le Professeur G. Tucci exprime son intention de publier dans la même série, ou de faire éditer par ses élèves, les autres textes sanskrits recueillis par lui au cours de ses voyages. Les bouddhisants lui seront reconnaissants de ce double effort de collecte de manuscrits dans des régions peu fréquentées, et d'édition dans une série qui bénéficie du patronage scientifique de l'IsMEO et de la magnifique typographie de l'imprimerie du Sénat romain.

G. Cœdès.

NOTES ADDITIONNELLES

Page 613, note 6 de la page 612, fin de 2° :

1. Il existe d'ailleurs un petit affluent du Batang Hari appelé *Sungai Malayu.* On ne le trouve sauf erreur que sur le plan des ruines de Muarā Jambi dans l'auvrage de F. M. Schnitger, *The Archaeology of Hindoo Sumatra* (Supplement zu Band XXXV des *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leiden, 1937), pl. XXI.

Page 622, fin de la note 2 :

2. On trouvera aussi un plan des ruines de Muarā Takus dans J. W. Ÿzerman, *Beschrijving van de Buddhistische Bouwwerken te Moeara Takoes* (Description des Monuments bouddhiques de Muarā Takus) dans *TBG*, XXXV, 1893, pl. I. Ce petit plan est reproduit, simplifié, dans *The Archaeology of Hindoo Sumatra* de F. M. Schnitger, pl. XVII.

Page 627, fin de la note 2 :

3. Le toponyme javanais apparait en outre sur une colonnette de 767 Śaka = 847 EC, donc antérieurement à l'inscription de Mangulihi B, sous la forme *Layu Watang* (cf. *EEI*, III, p. 30-31, n° A 16 et *EEI*, IV, 242).

A ceux qui pourraient être tentés de contester l'assimilation du Layu Watang de 767 Śaka au Malayu de 792 Śaka, nous ferons remarquer que si Layu Watang est mentionné sous cette forme à la fin du *Tantu Panggĕlaran* qui cherche à en donner une étymologie au moyen d'une

historiette (cf. éd. Pigeaud, p. 128 pour le texte, p. 196 pour la traduction néerlandaise et aussi la note p. 228), un des manuscrits de ce texte (le manuscrit D) emploie la forme *Malayu Watang* (éd. Pigeaud, p. 128, note 12).

On a donc bien affaire à deux variantes du même toponyme et il doit s'agir d'un Centre śiwaïte d'une certaine importance, situé à proximité du Gunung Wukir, car la colonnette portant ce nom a été trouvée sur le territoire du village de Kadiluwih, au pied du Gunung Wukir, de même que l'inscription de Sañjaya (Canggal) de 654 Śaka. On remarquera à ce propos que les inscriptions de Mangulihi sont śiwaïtes tout comme le *Tantu Panggĕlaran* qui est un exposé du Śiwaïsme javanais. Il y aura lieu de rechercher les rapports éventuels qui ont pu exister entre ce Śiwaïsme et le Bouddhisme, car Mananggung, qui est le nom du dignitaire dont relève Layu Watang sur la colonnette de 767 Śaka, apparaît comme fondation bouddhique, à côté de *Buḍur* (*Bārā Buḍur*) dans le *Nāgarakṛtāgama* (77.3; cf. *KVG*, VIII, p. 86) et son découvreur, le professeur Bosch, l'a rattachée à un centre des Wajradhara en raison de la présence d'un *wajra* gravé sur deux de ses faces (cf. *NBG*, 58, 1920, p. 52-59).

Page 662, fin du 1er alinéa de la note 4.

4. On trouve bien أَمْلَج dans le تُحْفَة الأَحْبَاب *Tuḥfat al-Aḥbāb* (Glossaire de la matière médicale marocaine), éd. Renaud et Colin (*PIHEM*, XXIV), Paris, 1934, n° 43 (p. 21). Cf. aussi n° 126 (p. 58).

(L.-C. D.) Djakarta, juillet 1956.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLVIII

Planches hors texte

Figures dans le texte

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XLVIII

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 500679

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, à Saigon, Sud Việt-nam.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Éléments de sanscrit classique**, par VICTOR HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie**, ACCOMPAGNÉ D'UN CHOIX DE TEXTES GRADUÉS, par VICTOR HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique**, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantāy Srĕi, Cambodge)**, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie. L'ARCHITECTURE DU MONUMENT. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie. LA SCULPTURE ORNEMENTALE DU TEMPLE. Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie. LA GALERIE DES BAS-RELIEFS. Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de LÉONARD AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n**, par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec 1 volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.
Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lạng-so'n et Cao-bằng**, par NGUYỄN-VĂN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. MONUMENTS DU CHAMPA ET DE CAMBODGE, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par HENRI PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par GEORGE CŒDÈS; *Monuments*, par HENRI PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par PAUL BOUDET et RÉMI BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

Præhistorica Asiæ Orientalis. I. PREMIER CONGRÈS DES PRÉHISTORIENS D'EXTRÊME-ORIENT, HANOI (1932). Hanoi, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoi, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis Finot. La Collection tibétaine, par CLAUDE PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par HENRI MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par GEORGE MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par LOUIS MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND, 1 vol. Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par LÉOPOLD CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III (*sous presse*).

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

III. **Phonétique annamite** (Dialecte du Haut-Annam), par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET de LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra**. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient, par A. FOUCHER. Tome I. Introduction. Les Édifices. Les Bas-reliefs. Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie. Les Images. Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie. L'Histoire, Conclusions. Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie. Additions et corrections. Index. Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET de LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'Épigraphie jaina**, précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions, par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie. La sculpture à l'époque des Han. 2e partie. La sculpture bouddhique. Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° (*tout ce qui a paru*).

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica**. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine, par Henri CORDIER. Tome I. Birmanie, Assam, Siam et Laos. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. Péninsule malaise. Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. Indochine française. Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. Indochine française. Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** Index, par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hoá**. Étude géographique d'une province annamite, par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hoá au Binh-dinh**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmèr classique**. Monuments du Quadrant Nord-Est, par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1951.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique**. Essai de droit indochinois, t. I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; t. II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version mône du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET (*sous presse*).

XLI. **L'Art de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT (*sous presse*).

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, 23, quai de Conti, Paris-VIe.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Éléments de sanscrit classique**, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie**, accompagné d'un choix de textes gradués, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique**, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantãy Srĕi, Cambodge)**, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Aṅkor Vat.** 1re partie. L'architecture du monument. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie. La sculpture ornementale du temple. Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie. La galerie des bas-reliefs. Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-sơn**, par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec 1 volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.
Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lạng-sơn et Cao-bằng**, par NGUYỄN-VĂN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. Monuments du Champa et du Cambodge, par E. LUNET de LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par George CŒDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

Præhistorica Asiæ Orientalis. I. Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932). Hanoi, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, n°s 1-33. Hanoi, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND, 1 vol. Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1901, in-8°.

III. **Phonétique annamite** (Dialecte du Haut-Annam), par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET de LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.** Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient, par A. FOUCHER. Tome I. Introduction. Les Édifices. Les Bas-reliefs. Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie. Les Images. Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie. L'Histoire, Conclusions. Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie. Additions et corrections. Index. Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET de LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'épigraphie jaina**, précédé d'une esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions, par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie. La sculpture à l'époque des Han. 2e partie. La sculpture bouddhique. Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° (*tout ce qui a paru*).

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica.** Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine, par Henri CORDIER. Tome I. Birmanie, Assam, Siam et Laos. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. Péninsule malaise. Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. Indochine française. Paris, Leroux, 1915, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. Indochine française. Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** Index, par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hóa.** Étude géographique d'une province annamite, par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hóa au Bình-định**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmer classique.** Monuments du Quadrant Nord-Est, par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** Essai de droit indochinois, t. I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; t. II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version môné du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET (*sous presse*).

XLI. **L'Art de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT (*sous presse*).

XLII. **Syntaxe de la langue vietnamienne**, par L. CADIÈRE (*sous presse*).